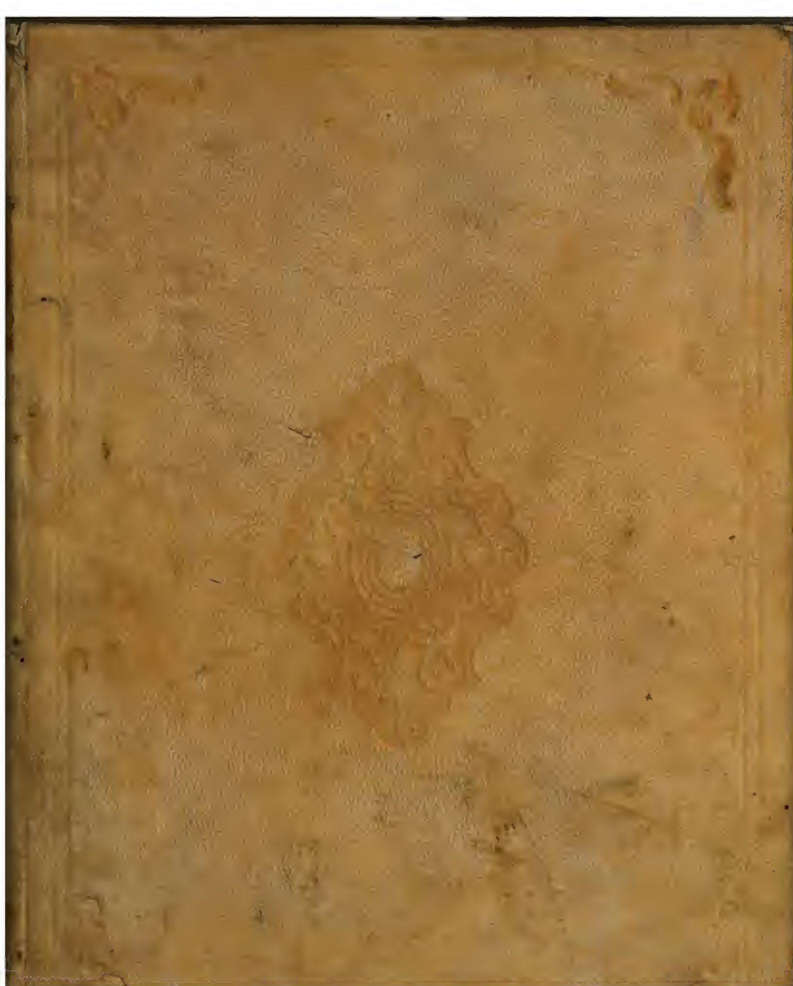


SECVNDA SECVNDAE PARTIS SVMMAE THEOLOGICAE SANCTI THOMÆ AQVINATIS.

De virtutibus omnibus & vitiis in speciali.

In cuius initio præfixi sunt duo Indices: quorũ ALTER *vniuersam istius partis doctrinam ad locos cõmunes seu summa Doctrinæ Christianæ capita, Alphabeti ordine digesta, reuocatam continet:* ALTER *omnium est Quæstionum, quibus ij loci communes in eadem parte explicantur; seruato eo qui in auctore est ordine; vt inde litterarum sacrarum studiosi & quid in ea parte tractetur statim videre, & quod in ea quærent, sine negotio inuenire queant.*

NVNC DEMVM

Ex plurimis manuscriptis exemplaribus, quorundam Louaniensium Theologorum opera, & labore maximo, ab infinitis, quibus antea scatebat, mendis repurgata, & suo pristino nitori restituta, conclusionibusque, quas ad singulas quæstiunculas prius habebat, castigatis, illustrata.

Cartusie sancti laurentij prope padulam · 1565





Sanctj. laurentij

ANTVERPIÆ,
Ex officina Christophori Plantini.
CIƆ IƆ LXIX.

prope Padulam.

LECTORI BENEVOLO S.

ACCESSIT huic editioni, maximo tuo commodo, benigne Lector, locorũ omniũ à S. Thoma tam ex ſacris quàm prophanis auctoribus citatorum, tum etiam eorum ad quæ antè vel pòſt idem auctor in ipſo textu ſuo remittit, indicatio perſpicua, & plurimis in locis emendatio fideliſsima: quæ omnia, ſumma diligentia, labore maximo, & induſtria haud vulgari, Frater ANTONIVS SENENSIS (qui de Conceptione antea dictus eſt) Luſitanus, ordinis prædicatorum, pro ſuo iuuandæ Theologiæ ſtudio perquiſiuit, deprehendit, & nobis ſuppeditauit.

PRIOR INDEX SECVNDÆ SECVNDÆ,

QVI EST LOCORVM COMMVNIVM THEOLOGICORVM

in ea parte explicatorum, literarum alphabeti ordine digestus, vt quid in ea parte tractetur, literarum sacrarum studiosi statim videre, & quod in ea quęrent, sine negotio inuenire queant.

FINIS.

ALTER INDEX CONTINENS OMNES QVÆSTIONES QVÆ IN SECVNDA SECVNDÆ EXPLICANTVR, seruato eo qui in auctore est ordine.

Vtrum

DE

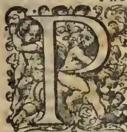
Pruden-

De

FINIS.

SECVNDA SECVNDÆ ANGELICI DOCTORIS SANCTI THOMÆ AQVINATIS, TOTAM MATERIAM MORALEM, IN PARTICVLARI COMPLECTENS.

PROLOGVS.



POST communem cõsiderationem de virtutibus, & vitiis, & aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales vniuersales, minus sunt vtiles, eo quòd actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali cõsiderari circa morale, dupliciter. Vno modo ex parte materiæ ipsius moralis, puta cum consideratur de hac virtute, vel hoc vitio. Alio modo quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis & prælatis, de actiuis & contemplatiuis, vel quibuscunque aliis differentiis hominum. Primo ergo considerabimus specialiter de his, quæ pertinẽt ad omnes hominum status. Secundo vero, specialiter de his, quæ pertinent ad determinatos status.

Est autem considerandum circa primum, quòd si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis & præceptis, oporteret idem multotiens dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc præcepto, Non mœchaberis, necesse habet inquirere de adulterio quod est quoddam peccatum, cuius etiam cognitio dependet ex cognitione oppositæ virtutis. Erit ergo compendiosior & expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedit de virtute & dono sibi correspondente, & vitiis oppositis, & præceptis affirmatiuis, vel negatiuis.

Erit autem hic considerationis modus conueniens ipsis vitiis secundum propriam speciem. Ostensum est enim suprà,* quod vitia & peccata diuersificantur specie secundum materiam, vel obiectum: non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris & operis: vel secundum infirmitatem, ignorantiam & malitiam, & alias huiuscemodi differentias. Est autem eadem materia circa quam virtus rectè operatur, & vitia opposita à rectitudine recedunt. p.2.q.18. & 72. & 73.

Sic ergo tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt vlterius reducendæ ad septem, quarum tres sunt theologicæ (de quibus primo est agendum:) aliæ vero quatuor sunt cardinales:* de quibus posterius agetur. Virtutum autẽ intellectualium vna quidem est prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur & numeratur. Ars verò non pertinet ad scientiam moralem, quæ circa agibilia versatur: cum ars sit recta ratio factibilium, vt suprà* dictum est. Aliæ verò tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus, & scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus sancti. Vnde simul de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus etiam correspondentium. Aliæ vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, vt *ex supradictis patet. Vnde in consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercunque pertinentes, & vitia opposita. Et sic nihil moralium erit prætermissum.

q.47. & 58 & 141. & 123.

p.2 q.57. art.2. & 3.

p.2.q.61. art.3.

QVAESTIO PRIMA.

De Fide, in decem articulos diuisa.

CIRCA virtutes igitur theologicas primo erit considerandum de fide: secundo, de spe: tertio, de charitate.

¶Circa fidem verò quadruplex consideratio occurrit: prima quidem de ipsa fide: secunda de donis intellectus & scientiæ sibi correspondentibus: tertia de vitiis oppositis: quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus.

¶Circa fidem verò primo erit considerandum de eius obiecto: secundo de eius actu: tertio de ipso habitu fidei.

¶Circa primum quæruntur decem.

¶Primò, vtrum obiectum fidei sit veritas prima.

¶Secundò, vtrum obiectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum, id est res, aut enuntiabile.

¶Tertiò, vtrum fidei possit subesse falsum.

¶Quartò, vtrũ obiectũ fidei possit esse aliquid visum.

¶Quintò, vtrum possit esse aliquid scitum.

¶Sextò, vtrum credibilia debeant distingui per certos articulos.

¶Septimò, vtrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus.

¶Octauò, de numero articulorum.

¶Nonò, de modo tradendi articulos in symbolo.

¶Decimò, cuius sit fidei symbolum constituere.

ARTICVLVS I.

Vtrum obiectum fidei sit veritas prima.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd obiectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse obiectum fidei, quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea, quæ pertinent ad diuinitatem, quæ est veritas prima: sed etiam ea, quæ pertinent ad humanitatem Christi, & ecclesiæ sacramenta, & creaturarum conditionem. Ergo non solũ veritas prima est fidei obiectum. 3.d.24.art.1.q.1. & veri.q.14. art.8. & q.18 art.3.cor.

¶2 Præterea, Fides & infidelitas sunt circa idem, cum sint opposita. Sed circa omnia, quæ in sacra Scriptura continentur, potest esse infidelitas: quicquid enim horum homo negauerit, infidelis reputatur: Ergo etiam fides est circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa de hominibus continentur, & de aliis rebus creatis. Ergo obiectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

¶3 Præterea, Fides charitati condiuiditur, vt suprà* dictum est. Sed charitate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei obiectum non est solum veritas prima. p.2.q.62. art.3.

SED CONTRA est quod Dion. dicit 7. capit. de Diuinis nominibus,* quòd fides est circa simplicem & semper existentem veritatem. Hęc autem est veritas prima. Ergo obiectum fidei est veritas prima. Cap.7. non multũ remote ante finem.

CONCLVSIO.

Cum nihil sub fide cadat nisi in ordine ad Deum, veritas prima eius formale obiectum est, cuius ratione his, quæ fidei sunt assentimus.

RESPONDEO dicendum, quòd cuiuslibet cogno-

sciētiuį habitus obiectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum, & id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti, sicut in scientia Geometriæ materialiter scita sunt conclusiones: formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud, quàm veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est à Deo reuelatum. Vnde ipsi veritati diuinæ fides innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus: sed etiam multa alia, quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos diuinitatis effectus homo adiuuatur ad tendendum in diuinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum: sicut etiam obiectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ea, quæ pertinent ad humanitatem Christi, & ad sacramenta ecclesiæ, vel ad quascunque creaturas, cadunt sub fide, inquantum per hæc ordinamur ad Deum, & eis etiam assentimus propter diuinam veritatem.

ET SIMILITER dicendum est ad secundum de omnibus illis, quæ in sacra Scriptura traduntur.

AD TERTIVM dicendum, quòd etiam charitas diligit proximum propter Deum: & sic obiectum eius propriè est ipse Deus, vt infrà dicetur.*

q.25. art.1.

ARTICVLVS II.

Vtrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.

1.d.41.in exp.lit. & 3. dis.24. ar.1. q.2. Et 1. cōtra cap.7. Et veri q.14 art.8.cō. & ad quintū & duodecimū & art.12. cō.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd obiectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Obiectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum * est. Sed prima veritas est quid incomplexum: ergo obiectum fidei non est aliquid complexum.

**Art. præced.*

¶ 2 Præterea, Expositio fidei in symbolo continetur: sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res. Non enim dicitur ibi, quòd Deus sit omnipotens, sed, Credo in Deum omnipotentem: ergo obiectum fidei non est enuntiabile, sed res.

¶ 3 Præterea, Fidei succedit visio, secundum illud primæ ad Corinthios decimotertio: Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut & cognitus sum. Sed visio patriæ est de incomplexo, cum sit ipsius diuinæ essentiæ: ergo etiam fides viæ.

SED CONTRA, Fides est media inter scientiam, & opinionem. Medium autem & extrema sunt eiusdem generis. Cum ergo scientia & opinio sint circa enuntiabilia, videtur quòd similiter fides sit circa enuntiabilia: & ita obiectum fidei cum sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

CONCLVSIO.

Quanquam obiectum fidei secundum se incomplexum quoddam sit, ex parte tamen credentis est aliquod complexum enuntiabile.

RESPONDEO dicendum, quòd cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus; vt componendo & diuidendo veritatē cognoscat, sicut in primo dictum* est: & ideo ea quæ sunt secundum se simplicia, intellectus humanus cognoscit secundū quandam complexionem: sicut è conuerso intellectus diuinus incomplexe cognoscit ea, quæ sunt secundum se complexa. Sic ergo obiectum fidei dupliciter considerari potest. Vno modo ex parte ipsius rei creditæ: & sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis: & secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis: & ideo vtrunque verè opinatum fuit apud antiquos, & secundum aliquid vtrunque est verum.

p.p.q.85. art.5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de obiecto fidei ex parte ipsius rei creditæ.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in symbolo tanguntur ea, de quibus est fides inquantum ad ea terminatur actus credentis, vt ex ipso modo loquendi apparet: actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem; non enim formamus enuntiabilia, nisi vt per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita & in fide.

AD TERTIVM dicendum, quòd visio patriæ erit veritatis primæ, secundum quod in se est: secundum illud primæ Iohannis tertio: Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est: & ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est: vnde non est similis ratio.

ARTICVLVS III.

Vtrum fidei possit subesse falsum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd fidei possit subesse falsum. Fides enim condiuiditur spei & charitati. Sed spei potest aliquid subesse falsum. Multi enim sperant se habituros vitam æternam, quam non habebunt. Similiter & etiam charitati: multi enim diliguntur tanquam boni: qui tamen boni non sunt: ergo & fidei potest aliquid subesse falsum.

Art.qō.46.tri pliciter 2. ad quartum. Et 3.dist.24 art.1.q.3. & pos.q.4.ar.1. con. principio.

¶ 2 Præterea, Abraham credidit Christum nasciturum, secundum illud Iohannis octauo, Abraham pater vester exultauit, vt videret diem meum: vidit & gauisus est. Sed post tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari, sola enim sua voluntate carnem accepit: & ita esset falsum, quod Abraham de Christo credidit: ergo fidei potest subesse falsum.

¶ 3 Præterea, Fides antiquorum fuit, quòd Christus esset nasciturus: & hæc fides durauit in multis vsque ad prædicationem Euangelij. Sed Christo iam nato etiam antequam prædicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum: ergo fidei potest subesse falsum.

¶ 4 Præterea, Vnum de pertinentibus ad fidem est, vt aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere quando non rectè consecratur, quòd non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis: ergo fidei potest subesse falsum.

SED CONTRA, Nulla virtus perficiēs intellectum se habet ad falsum, secundum quod est malum intellectus: vt patet per Philosophum in sexto* Ethic. Sed fides est quædam virtus perficiens intellectum, vt infrà† patebit: ergo ei non potest subesse falsum.

**Lib.6.ethic. ca.2. tom.5. †q.4.art.2. & 5.*

CONCLVSIO.

Cum fidei obiectum formale sit veritas prima, ei nullum potest subesse falsum.

RESPONDEO dicendum, quòd nihil subest alicui potentiæ, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti: sicut color videri non potest nisi per* lucem: & conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. * Dictum est autem, quòd ratio formalis obiecti fidei est veritas prima: vnde nihil potest cadere sub fide, nisi inquantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest: sicut necnon ens sub ente, nec malum sub bonitate. Vnde relinquitur, quòd fidei non potest subesse aliquod falsum.

**lumen art.1. huius quæst.*

AD

Ad primvm ergo dicendum, quòd quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitiuæ virtutis, ideo omnes virtutes, quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum: quia de ratione virtutis est, quòd se habeat solum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitiuam, non excludunt totaliter falsum. Potest enim aliquis secundum iustitiam, aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo, circa quod agit: & ita cum fides perficiat intellectum, spes autem & charitas appetitiuam partem, non est similis ratio de eis, & tamen neque etiam spei subest falsum. Non enim aliquis sperat se habiturum vitam æternam secundum propriam potestatem: hoc enim esset præsumptionis, sed secundum auxilium gratiæ; in qua si perseuerauerit, omnino & infallibiliter vitam æternam consequetur. Similiter etiam ad charitatem pertinet diligere Deum in quocunque fuerit: vnde non refert ad charitatem, vtrum in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur.

Ad secvndvm dicendum, quòd Deum non incarnari secundum se consideratum, fuit possibile, etiam post tempus Abrahæ: sed secundum quod cadit sub præscientia diuina, habet quandam necessitatem infallibilitatis, vt in primo* dictum est: & hoc modo cadit sub fide. Vnde prout cadit sub fide, non potest esse falsum. *p.p.q.14. art.13.&15.*

Ad tertivm dicendum, quòd hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi natiuitatem, quòd crederet eum quandoque nasci: sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex coniectura humana: possibile est enim ex coniectura humana hominem fidelem falsum aliquid æstimare: sed quòd ex fide falsum æstimet, hoc est impossibile.

Ad qvartvm dicendum, quòd fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc, quòd verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando rectè fuerit consecratum. Vnde si non sit rectè consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

Articvlvs IIII.

Vtrum obiectum fidei possit esse aliquid visum.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur quòd obiectum fidei sit aliquid visum: dicit enim Dominus Thomæ Iohan. 20. Quia vidisti me Thoma credidisti: ergo & de eodem est visio & fides. *1.2.q.67. art.3.cor.2. ad primum. Et 3.q.7.art. 3.cor.& ad tertiũ.& 3. dist.24. art. 2.quæst.1.*

¶ 2 Præterea, Apostolus 1 ad Corinth. 13. dicit: Videmus nunc per speculum in ænigmate: & loquitur de cognitione fidei: ergo id quod creditur videtur.

¶ 3 Præterea, Fides est quoddam spirituale lumen: sed sub quolibet lumine aliquid videtur: ergo fides est de rebus visis.

¶ 4 Præterea, Quilibet sensus visus nominatur: vt Augustinus dicit in libro* de verbis Domini: sed fides est de auditis: secundum illud ad Rom. 10. Fides ex auditu: ergo fides est de rebus visis. *Serm.33. inter mediũ & finẽ, tom.10.*

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 11. quòd Fides est argumentum non apparentium.

Conclvsio.

Fidei obiectum impossibile est esse aliquod visum.

Respondeo dicendum, quòd fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter. Vno modo, quia ad hoc mouetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus: vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moueatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntariè declinans in vnam partem magis, quàm in aliam. Et siquidem hoc fit cum dubitatione & formidine alterius partis, erit opinio. Si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur, quæ per seipsa mouent intellectum nostrum, vel sensum ad sui cognitionem. Vnde manifestum est, quòd nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis, aut secundum sensum, aut secundum intellectum.

Ad primvm ergo dicendum, quòd Thomas aliud vidit, & aliud credidit: hominem vidit, & Deum credens, confessus est, cùm dixit, Dominus meus, & Deus meus.

Ad secvndvm dicendum, quòd ea, quæ subsunt fidei, dupliciter considerari possunt. Vno modo in speciali: & sic non possunt esse simul visa & credita, sicut dictum est*. Alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis: & sic sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter euidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi. *In corp. art.*

Ad tertivm dicendum, quòd lumen fidei facit videre ea, quæ creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conueniens secundum habitum illum: ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his, quæ conueniunt rectæ fidei, & non aliis.

Ad qvartvm dicendum, quòd auditus est verborum significantium ea, quæ sunt fidei: non autem est ipsarum rerum, de quibus est fides: & sic non oportet vt huiusmodi res sint visæ.

Articvlvs V.

Vtrum ea, quæ sunt fidei, possint esse scita.

Ad qvintvm sic proceditur. Videtur, quòd ea, quæ sunt fidei, possunt esse scita. Ea enim quæ non sciuntur, videntur esse ignorata: quia ignorantia scientiæ opponitur: sed quæ sunt fidei, non sunt ignorata. Horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundum illud primæ ad Timotheum primo capite: Ignorans feci in incredulitate mea: ergo ea, quæ sunt fidei, possunt esse scita. *Suprà art. 4. & infrà qō 4.art.1.& 3.q.7.art.3. & 3.dist.24 art.2.q.2. & 3. Et 1. contra & 8. Et veri.q.4.*

¶ 2 Præterea, Scientia per rationes acquiritur: sed ad ea quæ sunt fidei, à sacris auctoribus rationes inducuntur: ergo ea, quæ sunt fidei, possunt esse scita.

¶ 3 Præterea, Ea, quæ demonstratiuè probantur, sunt scita: quia demonstratio est syllogismus faciens scire: sed quædam, quæ in fide continentur, sunt demonstratiuè probata à philosophis: sicut Deum esse, & Deum esse vnum, & alia huiusmodi: ergo ea, quæ sunt fidei, possunt esse scita.

¶ 4 Præterea, Opinio plus distat à scientia, quàm fides, cum fides dicatur esse media inter opinionem & scientiam: sed opinio & scientia possunt esse aliquo modo de eodem, vt dicitur in primo* Posterior. ergo etiam fides & scientia. **Lib. 1. Poster. text. vlt. tom. 1.*

Sed contra est, quod Gregorius dicit, †quòd apparentia non habent fidem, sed agnitionem. Ea ergo, de quibus est fides, agnitionem non habent: sed ea, quæ sunt scita, agnitionem habent: ergo de eis, quæ sunt scita, non potest esse fides. *†Hom. 26. in euang. à medio.*

Conclvsio.

Quæ communiter & simpliciter sub fide continentur, non sunt scita, cum visa minimè sint.

Respondeo dicendum, quòd omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, & per consequens visa: & ideo oportet quæcunque sunt scita, aliquo modo esse visa. Non autem est possibile, quòd idem ab eodem sit visum & creditum: sicut suprà* dictum est. Vnde etiam impossibile est, quòd ab eodem idem sit scitum & creditum. Potest tamen contingere, *Art. præced.*

vt id quod est visum vel scitum ab vno, sit creditum ab alio. Etenim, quæ de trinitate credimus, nos visuros speramus; secundum illud primæ ad Corinthios decimo tertio: Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem: quam quidem visionem iam angeli habent. Vnde quod nos credimus, illi vident: Et sic similiter potest contingere, vt id quod est visum, vel scitum ab vno homine etiam in statu viæ, sit ab alio creditum, qui hoc demonstratiuè non nouit. Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus vt credendum, est communiter non scitum. Et ista sunt, quæ simpliciter fidei subsunt: & ideo fides & scientia non sunt de eodem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd infideles, eorum quæ sunt fidei, ignorantiam habent: quia nec vident nec sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstratiuè, sed inquantum per lumen fidei videntur esse credenda, vt dictum est.*

Art. praced. ad 2. & 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd rationes quæ inducuntur à sanctis ad probandum ea, quæ sunt fidei, non sunt demonstratiuæ, sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur: vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacræ scripturæ, sicut dicit Dionysius secundo capite †de Diuinis nominibus. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Vnde etiam Theologia sciētia est, vt in principio operis dictum est.*

Cap. 2. par. 1. aliquantulum à principio.
**p. p. q. 1. art. 2.*

AD TERTIVM dicendum, quòd ea, quæ demonstratiuè probari possunt, inter credenda numerantur: non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea, quæ sunt fidei, & oportet ea saltem per fidem præsupponi ab his, qui eorum demonstrationem non habent.

AD QVARTVM dicendum, quòd sicut Philosophus ibidem dicit, †à diuersis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia & opinio: sicut & suprà* dictum est de scientia & fide, sed ab vno & eodem potest haberi fides, & scientia de eodem secundum quid, scilicet de subiecto, sed non secundum idem. Potest enim esse, quòd de vna & eadem re aliquis aliquid sciat, & aliquid aliud opinetur. Et similiter de Deo potest aliquis demonstratiuè scire, quòd sit vnus, & credere, quòd sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in vno homine scientia, nec cum opinione, nec cum fide: alia tamen, & alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem: quia de ratione scientiæ est, quòd id quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere. De ratione autem opinionis est, quòd id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere: sed ea ratione non potest simul idem & secundum idem esse scitum & creditum: quia scitum est visum, & creditum est non visum, vt dictum est.*

†lib. 1. Post. text. 44. tom. 1.
**art. praced.*
In corp. art. & art. praece.

ARTICVLVS VI.

Vtrum credibilia sint per certos articulos distinguenda.

3. d. 25. q. 1. art. 1. corp. & art. 2. ad 6. Et 1. cor. 15. col. 3. principio.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium, quæ in sacra Scriptura continentur, est fides habenda: sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum propter sui multitudinem: ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

¶ 2 Præterea, Materialis distinctio cum in infinitum fieri possit, est ab arte prætermittenda: sed formalis ratio obiecti credibilis est vna & indiuisibilis, vt suprà* dictum est, scilicet veritas prima: & sic secundum rationem formalem credibilia distingui non possunt: ergo prætermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.

art. 1. huius quæst.

¶ 3 Præterea, Sicut à quibusdam dicitur, articulus est indiuisibilis veritas de Deo arctans nos ad credendum: sed credere est voluntarium: quia sicut August.* dicit: Nullus credit nisi volens: ergo videtur quòd inconuenienter distinguamus credibilia per articulos.

tract. 26. in Ioan. non multum procul à principio: tom. 9.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, Articulus est perceptio diuinæ veritatis tendens in ipsam: sed perceptio diuinæ veritatis competit nobis secundum distinctionem quandam. Quæ enim in Deo vnum sunt, in nostro intellectu multiplicantur: ergo credibilia debent per articulos distingui.

CONCLVSIO.

Quæ fidei sunt, cum non vna, sed quasi pluribus partialibus, ac specialibus rationibus, sibimutuicem coaptatis hominibus credenda proponantur, conuenienter sunt per certos distincta articulos.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen articuli ex Græco videtur esse deriuatum. Arthron enim in Græco, quod in Latino articulus dicitur, significat quandam coaptationem aliquarum partium distinctarum: & ideo particulæ corporis sibi inuicem coaptatæ dicuntur membrorum articuli. Et similiter in Grammatica apud Græcos dicuntur articuli quædam partes orationis coaptatæ aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum, vel casum. Et similiter in Rhetorica articuli dicitur quædam partium coaptationes. Dicit enim Tullius in quarto Rhetoricæ,* quod articulus dicitur cùm singula verba interuallis distinguuntur cæsa oratione, hoc modo, Acrimonia, voce, vultu aduersarios perterruisti. Vnde & credibilia fidei Christianæ dicuntur per articulos distingui, inquantum in quasdam partes diuiduntur habentes aliquam coaptationem adinuicem. Est autem obiectum fidei aliquid non visum circa diuina, vt suprà* dictum est: & ideo vbi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus. Vbi autem multa secundum eandem rationem sunt cognita, vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndum, quòd Deus sit passus, & aliam quòd mortuus resurrexerit. Et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quòd sit passus, mortuus & sepultus, vnam & eandem difficultatem habent: ita quòd vno suscepto, non est difficilè alia suscipere: & propter hoc omnia hæc pertinent ad vnum articulum.

Lib. 4. ad Herennium aliquantulū ante medium lib.
Art. 4. huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se: aliqua verò sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia: sicut etiam in aliis scientiis quædam proponuntur vt per se intenta, & quædam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quæ videnda speramus in patria; secundum illud Hebræorum vndecimo: Fides est substantia sperandarum rerum: ideo per se ad fidem pertinent illa, quæ directè nos ordinant ad vitam æternam, sicut sunt tres personæ Omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi, & alia huiusmodi. Et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quædam vero proponuntur in sacra Scriptura vt credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad prædictorum manifestationem: sicut quòd Abraham habuit duos filios, quòd ad tactum ossium Elisæi suscitatus est mortuus, & alia huiusmodi, quæ narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem diuinæ maiestatis, vel incarnationis Christi: & secundum talia non oportet articulos distinguere.

AD SE-

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio formalis fidei potest accipi dupliciter. Vno modo ex parte ipsius rei creditæ: & sic ratio formalis omnium credibilium est vna, scilicet veritas prima, & ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri: & sic ratio formalis credibilis est, vt sit non visum: & ex hac parte articuli fidei distinguuntur, vt visum est.*

In corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd illa diffinitio datur de articulo magis secundũ quandam etymologiam nominis, prout habet deriuationem Latinam, quàm secundum eius veram significationem, prout à Græco deriuatur: vnde non est magni ponderis. Potest tamen sic dici, quòd licet ad credendum necessitate coactionis nullus artetur, cum credere sit voluntarium: artatur tamen necessitate finis, quia accedentem ad Deum oportet credere: & sine fide impossibile est placere Deo, vt Apostolus dicit Hebr. 11.

ARTICVLVS VII.

Vtrum articuli fidei secundum successionem temporum creuerint.

Infrà qu. 174 art. 6. co. Et 3. d. 25. q. 2. art. 2. q. 1. Et 1. Cor. 15. col. 3. principio.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd articuli fidei non creuerint secundum temporum successionẽ: quia, vt Apostolus dicit ad Hebræos vndecimo. Fides est substantia sperandarum rerum: sed omni tempore sunt eadem speranda. ergo omni tempore sunt eadem credenda.

¶ 2 Præterea, In scientiis humanitus ordinatis per successionem temporũ augmẽtum factum est propter defectum cognitionis in primis, qui scientias inuenerunt: vt patet per Philosophum in secundo* Metaphysicę, sed doctrina fidei non est inuẽta humanitus, sed tradita à Deo, Dei enim donum est: vt dicitur Ephesiorum secundo. Cum ergo in Deum nullus defectus scientiæ cadat, videtur quòd à principio cognitio credibilium fuerit perfecta, & quòd non creuerit secundum successionem temporum.

Lib. 2. text. 1. & 2. tom. 3.

¶ 3 Præterea, Operatio gratiæ non minus ordinate procedit, quàm operatio naturæ. sed natura semper initiũ sumit à perfectis, vt Boëtius dicit in libro de* Cõsolatione. ergo etiam videtur, quòd operatio gratiæ à perfectis initium sumpserit: ita quod illi qui primo tradiderunt fidem, perfectissimè eam cognouerunt.

Lib. 3. Prosa. 10. parum à principio.

¶ 4 Præterea, Sicut per Apostolos ad nos fides Christi peruenit: ita etiam in veteri testamẽto per priores Patres ad posteriores deuenit cognitio fidei: secundum illud Deuter. 32. Interroga patrem tuum & annuntiabit tibi: sed Apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis. acceperunt enim sicut tempore prius, ita & cæteris abundantius, vt dicit gloss. super illud Romanorum octauo.* Nos ipsi primitias spiritus habentes. ergo videtur quòd cognitio credibilium non creuerit per temporum successionem.

Gloss. interlinearis, ibid.

SED CONTRA est quod Greg.* dicit, quòd secundum incrementa temporum creuit scientia sanctorum Patrum: & quanto viciniores aduentui Saluatoris fuerũt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt.

Hom. 16. in Ezech. à medio.

CONCLVSIO.

Non creuerunt secundum substantiam temporum successione fidei articuli; sed quæcunque posteriores crediderunt explicite, eadem crediderunt implicite præcedentes patres.

RESPONDEO dicendum, quòd ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina, quæ per rationem naturalem habetur: in quibus principiis ordo quidam inuenitur, vt quędam in aliis implicite contineantur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primũ, impossibile est simul affirmare & negare, vt patet per Philosophũ in 4.* Metaph. Et similiter omnes articuli implicitè continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet vt credatur Deus esse & prouidentiam habere circa hominũ salutem: secundum illud ad Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere: quia est, & quòd inquirentibus se remunerator sit. In esse enim diuino includuntur omnia, quæ credimus in Deo æternaliter existere, in quibus nostra beatitudo cõsistit. In fide autem prouidentiæ includuntur omnia, quæ temporaliter à deo dispensantur ad hominum salutem, quæ sunt via in beatitudinem. Et per hũc etiam modũ aliorum subsequentium articulorũ quidam in aliis continentur, sicut in fide redẽptionis humanæ implicitè continentur & incarnatio Christi & eius passio, & omnia huiusmodi. Sic ergo dicendũ est, quòd quantũ ad substantiam articulorũ fidei nõ est factũ eorũ augmẽtum per temporũ successionem: quia quæcunq; posteriores crediderunt, continebantur in fide præcedentiũ Patrum, licet implicitè. Sed quantũ ad explicationẽ creuit numerus articulorum: quia quædam explicitè cognita sunt à posterioribus, quæ à prioribus nõ cognoscebantur explicitè. Vnde Dominus Moysi dicit Exod. 6. Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob: & nomen meũ, Adonai, non indicaui eis. Et quod dicit, Super senes intellexi. Et Apostolus dicit ad Ephe. 3. In aliis generationibus non est agnitũ mysteriũ Christi, sicut nunc reuelatum est sanctis Apostolis & prophetis.

Lib. 4. metaphys. à text. 9. per multos textus tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd semper fuerunt eadẽ speranda apud omnes à Christo: quia tamen ad hæc speranda homines nõ peruenerũt nisi per Christũ, quanto à Christo fuerunt remotiores secundũ tempus, tanto à cõsecutione sperandorũ longinquiores. Vnde Apostolus dicit ad Hebr. 11. Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti nõ acceptis repromissionibus, sed à longè eas respiciẽtes. Quanto autem aliquid à longinquioribus videtur, tanto minus distinctè videtur: & ideo bona speranda distinctius cognouerunt, qui fuerunt aduentui Christi vicini.

AD SECVNDVM dicendũ, quòd profectus cognitionis dupliciter contingit. Vno modo ex parte docẽtis, qui in cognitione proficit, siue vnus, siue plures per temporum successionem: & ista est ratio augmẽti in scientiis per rationem humanitus inuẽtis. Alio modo ex parte addiscentis, sicut magister, qui nouit totam artem, non statim à principio tradit eam discipulo, quia capere nõ posset: sed paulatim condescendens eius capacitati, & hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Vnde Apostolus ad Galat. 3. comparat statum veteris testamenti pueritiæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd ad generationem naturalem duæ causæ præexiguntur, scilicet agẽs & materia. secundum ergo ordinem causæ agentis naturaliter prius est quod est perfectius: & sic natura à perfectis sumit exordiũ, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem nisi per aliqua perfecta præexistentia: secundũ vero ordinẽ causæ materialis prius est quod est imperfectius: & secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autẽ fidei Deus est sicut agẽs, qui habet perfectam sciẽtiam ab æterno. homo autem est sicut materia recipiens influxũ Dei agentis: & ideo oportuit, quòd ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamẽ manifestatio spiritus datur talibus ad vtilitatem communem, vt dicitur 1. ad Corinth. 12. Et ideo tantum dabatur Patribus, qui erant institutores fidei de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nudè, vel in figura.

AD QVARTVM dicendũ, quòd vltima consummatio gratiæ facta est per Christum: vnde & tẽpus eius dicitur tẽpus plenitudinis, ad Gal. 4. Et ideo illi, qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Iohannes Baptista; vel post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognouerũt: quia & circa statum hominis hoc videmus, quòd perfectio est in iuuẽtute: & tanto habet homo perfectiorem statũ vel ante, vel post, quãto est iuuentuti propinquior.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum articuli fidei conuenienter enumerentur.

3 dist. 25. q.1. art.1. Et opusc. 3. cap. 245. Et opusc. 5. p. te. Et opusc. 23. co. 2. AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenieter articuli fidei enumerentur, ea enim quæ possunt ratione demõstratiua sciri, non pertinent ad fidem: vt apud homines sint credibilia, sicut supra* dictum est: sed Deum esse vnum potest esse scitum per demonstrationem. Vnde & Philosophus hoc in 12. Metaph.† probat; & multi alij Philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt: ergo Deum esse vnum non debet poni vnus articulus fidei.

*art. 5. huius quæst.

†lib. 12. Meta. text. vlt. & præcedentibus, tom. 3.

¶ 2 Præterea, Sicut de necessitate fidei est, quòd credamus Deum omnipotentem: ita etiam, quòd credamus eum omnia scientem, & omnibus prouidentem: & circa vtrunque horum aliqui errauerunt: debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia & prouidentia diuina, sicut & de omnipotentia.

¶ 3 Præterea, Eadẽ est notitia Patris & Filij: secundum illud Iohan. 14. Qui videt me, videt & Patrem: ergo vnus tantum articulus debet esse de Patre & Filio, & eadem ratione de Spiritusancto.

¶ 4 Præterea, Persona Patris non est minor, quàm Filij & Spiritussancti: sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritussancti: & similiter circa personam Filij. Ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.

¶ 5 Præterea, Sicuti personę Patris & personæ Spiritussancti aliquid appropriatur, ita & personę Filij secundum diuinitatẽ: sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis: & similiter aliquod opus appropriatum Spirituisancto, scilicet quod locutus est per Prophetas. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundum diuinitatem.

¶ 6 Præterea, Sacramentum eucharistiæ habet specialem difficultatem præ multis articulis: ergo de eo debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo, quòd articuli sufficienter enumerentur.

Dist 23. ca. Qui Episcopum. SED IN CONTRARIVM est auctoritas Ecclesiæ sic enumerantis.*

CONCLVSIO.

Conuenienter sunt ab Ecclesia distincti fidei articuli in quatuordecim, vel duodecim: quorum & aliqui ad fidem diuinitatis, alij verò ad fidem humanitatis pertinent.

art.6. ad.1. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum* est, illa per se pertinent ad fidem, quorum visione in vita æterna perfruemur, & per quę ducemur ad vitam æternam. Duo autem nobis videda proponuntur, scilicet occultum diuinitatis: cuius visio nos beatos facit: & mysterium humanitatis Christi, per quod in gloriam filiorum Dei accessum habemus: vt dicitur ad Roman. 5. Vnde dicitur Iohan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum verum, & quem misisti Iesum Christum. Et ideo prima distinctio credibilium est, quòd quædam pertinent ad maiestatem diuinitatis: quædam verò pertinent ad mysterium humanitatis Christi: quod est pietatis sacramentum, vt dicitur 1. ad Timoth. 4. Circa maiestatem autem diuinitatis tria nobis credenda proponuntur: primo quidem, vnitas diuinitatis: & ad hoc pertinet primus articulus. Secundo, trinitas personarum: & de hoc sunt tres articuli secundum tres personas. Tertio verò proponuntur nobis opera diuinitatis propria, quorum primum pertinet ad esse naturæ: & sic proponitur nobis articulus creationis. Secundum verò pertinet ad esse gratiæ, & sic proponuntur nobis sub vno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium verò pertinet ad esse gloriæ: & sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis, & de vita æterna: & ita sunt septem articuli ad diuinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli, quorum primus est de incarnatione, siue de conceptione Christi. Secundus, de natiuitate eius ex virgine. Tertius, de passione eius & morte & sepultura. Quartus est de descensu ad inferos. Quintus est de resurrectione. Sextus, de ascensione. Septimus, de aduentu ad iudicium. Et sic in vniuerso sunt quatuordecim. Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei: sex pertinentes ad diuinitatem, & sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub vno, quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum verò de opere glorificationis distinguũt in duos, scilicet, resurrectionem carnis & gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis & natiuitatis coniungunt in vnum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd multa per fidem tenemus de Deo, quæ naturali ratione inuestigare Philosophi non potuerunt: puta circa prouidentiam eius & omnipotentiam, & quod ipse solus sit colendus, quæ omnia continentur sub articulo vnitatis Dei.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ipsum nomen diuinitatis importat prouisionem quandam, vt in primo libro* dictum est. Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundum voluntatem & cognitionem: & ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam & prouidentiam: non enim posset omnia quæ vellet in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, & eorum prouidentiam haberet. p.p.q.13. art.8.

AD TERTIVM dicendum, quòd Patris & Filij & Spiritussancti est vna cognitio quantum ad vnitatem essentiæ, quæ pertinet ad primum articulum: quantum verò ad distinctionem personarum, quæ est per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filij. Non enim esset pater si filium non haberet: quorum nexus est Spiritussanctus; & quantum ad hoc bene moti sunt qui posuerunt vnũ articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda, circa quæ contingit esse errorem, quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arrius enim credidit Patrem omnipotentẽ & æternum: sed non credidit Filium coæqualem & consubstantialem Patri; & ideo necessarium fuit apponere articulũ de persona Filij ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritussancti. Et similiter etiam conceptio Christi & natiuitas: & etiam resurrectio & vita æterna secundum vnam rationem possunt comprehendi sub vno articulo, inquantum ad vnum ordinantur: & secundum aliam rationem possunt distingui inquantũ seorsum habent speciales difficultates.

AD QVARTVM dicendum, quòd Filio & Spirituisancto conuenit mitti ad sanctificandam creaturam: circa quod plurima credenda occurrunt: & ideo circa personam Filij & Spiritussancti plures articuli multiplicantur, quàm circa personam Patris quæ nunquam mittitur: vt in primo* dictum est. p.p.q.43. art.4.

AD QVINTVM dicendum, quòd sanctificatio creaturæ per gratiam, & consummatio per gloriam fit etiam per donum charitatis quod appropriatur Spirituisancto, & per donum sapientiæ quod appropriatur Filio: & ideo vtrunq; opus pertinet ad Filium & ad Spiritumsanctum per appropriationem secundum rationes diuersas.

AD SEXTVM dicendum, quòd in sacramento eucharistiæ duo possunt considerari: Vnum scilicet quòd sacramentum est: & hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiæ sanctificantis. Aliud est quòd miraculosè ibi corpus Christi continetur: & sic concluditur sub omnipotentia, sicut & omnia alia miracula, quæ omnipotentiæ attribuuntur.

ARTICVLVS IX.

Vtrum conuenienter articuli fidei in symbolo ponantur.

q.3.dist.25. q.2.art.22. Et opusc.5. & 6.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim scriptura est regula fidei, cui nec addere, nec subtrahere licet. Dicitur enim Deut.4. Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neq; auferetis ab eo. ergo illicitum fuit aliud symbolum constituere quasi regulam fidei post sacram Scripturam editam.

¶ 2 Præterea, Sicut Apostolus dicit ad Ephes.4. Vna est fides: sed symbolum est professio fidei. Ergo inconuenienter traditur multiplex symbolum.

¶ 3 Præterea, Confessio fidei, quæ in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles: sed non omnibus fidelibus conuenit credere in Deum: sed solum illis, qui habent fidem formatam: ergo inconuenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum, Credo in vnum Deum.

¶ 4 Præterea, Descensus ad inferos est vnus de articulis fidei, sicut suprà* dictum est: sed in symbolo antiquorum Patrum non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

Art.8.

¶ 5 Præterea, Sicut August.* dicit exponens illud Iohan.14. Creditis in Deũ, & in me credite. Petro aut Paulo credimus: sed non dicimur credere nisi in Deum: cum ergo Ecclesia catholica sit pure aliquod creatum, videtur quòd inconuenienter dicatur, In vnam sanctam catholicam & apostolicam Ecclesiam.

Tract. 29. in Ioan. a medio tom. 9.

¶ 6 Præterea, Symbolum ad hoc traditur, vt sit regula fidei, sed regula fidei debet omnibus proponi & publicè: quodlibet ergo symbolum deberet in missa cantari, sicut symbolum Patrum: non videtur ergo esse conueniens editio articulorum fidei in symbolo.

SED CONTRA est, quòd Ecclesia vniuersalis non potest errare, quia Spiritusancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis. Hoc enim promisit Dominus discipulis Iohan.16. dicens: Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem: sed symbolum est auctoritate vniuersalis Ecclesiæ editum. Nihil ergo inconueniẽs in eo continetur.

CONCLVSIO.

Conuenienter quæ hominibus credenda per certos articulos proponuntur, sunt ab Ecclesia in symbolo, seu collectione quasi in vnum collecta cluius explicata.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Apostolus dicit ad Hebr.11. Accedentem ad Deum oportet credere; credere autem non potest aliquis nisi ei veritas quam credat, proponatur. Et ideo necessarium fuit fidei veritatem in vnum colligi, vt facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorãtiam fidei à veritate deficeret: & ab huiusmodi sententiarum fidei collectione nomen symboli est acceptum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd veritas fidei in sacra Scriptura diffusè continetur & variis modis, & in quibusdam obscurè, ita quòd ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium & exercitium, ad quod non possunt peruenire omnes illi, quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt: & ideo fuit necessarium, vt ex sententiis sacræ Scripturæ aliquid manifestum summariè colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum: quod quidem non est additum sacræ Scripturæ, sed potius ex sacra Scriptura sumptum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas: sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate, vbi errores insurgunt, ne fides simplicium per hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quæ in nullo alio differunt, nisi quòd in vno plenius explicantur, quæ in alio continentur implicitè secundum quod exigebat hæreticorum instantia.

AD TERTIVM dicendum, quòd confessio fidei traditur in symbolo, quasi ex persona totius Ecclesiæ, quæ per fidem vnitur: fides autem Ecclesiæ est fides formata: talis enim fides inuenitur in omnibus illis, qui sunt numero & merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur, secundum quod conuenit fidei formatæ: vt etiam siqui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

AD QVARTVM dicendum, quòd de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos: & ideo non fuit necessarium, aliquam explicationem circa hoc fieri, & propter hoc nõ reiteratur in symbolo patrum, sed supponitur tanquam prædeterminatum in symbolo Apostolorum: non enim symbolum sequens abolet præcedens, sed potius illud exponit, vt dictum est.*

In Solut. ad 2. huius art.

AD QVINTVM dicendum, quòd si dicatur, In sanctam Ecclesiam catholicam, hoc est intelligẽdum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritumsanctum, qui sanctificat Ecclesiam, vt sit sensus: Credo in Spiritumsanctum sanctificantem Ecclesiam: sed melius est & secundum communiorem vsum, vt non ponatur ibi, In, sed simpliciter dicatur, sanctam Ecclesiam catholicam: sicut etiam Leo papa dicit.

AD SEXTVM dicendum, quòd quia symbolum Patrum est declaratiuum symboli Apostolorum, & etiam fuit conditum fide iam manifestata, & Ecclesia pacem habente propter hoc publicè in missa cantatur: Symbolum autem Apostolorũ quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occultè dicitur in Prima & in Completorio quasi contra tenebras errorum præteritorum & futurorum.

ARTICVLVS X.

Vtrum ad summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare.

Infrà qõ.11. art.2. ad 3. Et pos.q.10. art.4. ad 13.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quòd non pertineat ad summum Pontificem fidei symbolum ordinare. Noua enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est:* sed in veteri testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successionem: propter hoc, quòd veritas fidei magis manifestabatur secundum maiorem propinquitatem ad Christum, vt suprà* dictum est. Cessante ergo tali causa, in noua lege non debet fieri maior ac maior explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem summi Pontificis pertinere noua editio symboli.

**art. præced.* *Art.1. & 7. ad 1.*

¶ 2 Præterea, Illud, quod est sub anathemate interdictum ab vniuersali Ecclesia, non subest potestati hominis alicuius: sed noua symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate vniuersalis Ecclesiæ. Dicitur enim in gestis primæ Ephesinæ synodi,* quòd perlecto symbolo Nicenæ synodi, decreuit sancta synodus, aliam fidem nulli licere proferre, vel conscribere, vel componere præter diffinitum à sanctis Patribus, qui in Nicena congregati sunt, cum Spiritusancto: & subditur anathematis pœna, & idem etiam reiteratur in gestis Calcedonensis synodi: ergo videtur quòd non pertineat ad auctoritatem summi Pontificis noua editio symboli.

In Conc. Chalced. actione 4. paulo ante epist. Cyrilli ad Nestoriũ.

¶ 3 Præterea, Athanasius* non fuit summus Pontifex, sed Alexandrinus patriarcha; & tamen symbolum constituit, quod in Ecclesia cantatur: ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad summum Pontificem, quàm ad alios.

Athanasius Symbolũ illud fidei cõstituit, quod incipit: Quicunque vult saluus esse.

SED CONTRA est, quòd editio symboli facta est in synodo generali: sed huiusmodi synodus auctoritate solius

te solius summi Pontificis potest congregari: vt habetur in Decret. distinct. 17. ergo editio symboli ad auctoritatem summi Pontificis pertinet.

Dist. 17. in decret. cap. Nec licuit: & cap. Multis: & in tribus prioribus cap. eiusdem, dist. *In arg. 1. huius art.

CONCLVSIO.

Cum summus Pontifex caput sit totius Ecclesiæ à Christo institutus, ad illum maximè spectat symbolum fidei edere, sicut etiam generalem synodum congregare.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà*dictum est, noua editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatē pertinet editio symboli, ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ sunt fidei, vt ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi Pontificis, ad quem maiores & difficiliores Ecclesiæ quæstiones referuntur, vt dicitur in Decret. distinct.*43. Vnde & Dominus Luc. 22. Petro dixit, quem summum Pontificem constituit, Ego pro te rogaui, Petre, vt non deficiat fides tua: & tu aliquando conuersus confirma fratres tuos. Et huius ratio est: quia vna fides debet esse totius Ecclesiæ: secundum illud 1. ad Corinth. 1. Id ipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata. Quod seruari non posset, nisi quæstio fidei de fide exorta determinetur per eum, qui toti Ecclesiæ præest: vt sic eius sententia à tota Ecclesia firmiter teneatur, & ideo ad solam auctoritatem summi Pōtificis pertinet noua editio symboli: sicut & omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam, vt congregare synodum generalem, & alia huiusmodi.

Habetur 2. q. 6. cap. Oppressus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in doctrina Christi & Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata: sed quia peruersi homines apostolicam doctrinam & cæteras doctrinas & scripturas peruertunt ad suiipsorum perditionem: sicut dicitur 2. Pet. vlt. ideo necessaria fuit temporibus præcedētibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

AD SECVNDVM dicendum, quòd prohibitio & sententia synodi se extendit ad priuatas personas, quarum non est determinare de fide. Non enim per huiusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo nouam editionem symboli facere: non quidem aliam fidem continentem, sed eandem magis expositam. Sic enim quælibet synodus obseruauit, vt sequens synodus aliquid exponeret supra id, quod præcedens synodus exposuerat propter necessitatem alicuius hæresis insurgentis. Vnde pertinet ad summum Pontificem, cuius auctoritate synodus congregatur, & eius sententia confirmatur.

AD TERTIVM dicendum, quòd Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli, sed magis per modū cuiusdam doctrinæ, vt ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem eius doctrina breuiter continebat, auctoritate summi Pontificis est recepta, vt quasi regula fidei habeatur.

QVAESTIO SECVNDA.

De actu fidei, in decem articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de actu fidei. Et primo de actu interiori. secundo, de actu exteriori.

Circa primum quæruntur decem.

Primò, quid sit credere, quod est actus interior fidei.

Secundò, quot modis dicatur.

Tertiò, vtrum credere aliquid supra rationem naturalem, sit necessarium ad salutem.

Quartò, vtrum credere ea, ad quæ ratio naturalis peruenire potest, sit necessarium.

Quintò, vtrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicitè.

Sextò, vtrum ad credendum explicitè omnes æqualiter teneantur.

Septimò, vtrum habere fidē explicitam de Christo, semper sit necessarium ad salutem.

Octauò, vtrum credere Trinitatem explicitè, sit de necessitate salutis.

Nonò, vtrum actus fidei sit meritorius.

Decimò, vtrum ratio humana diminuat meritum fidei.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum credere sit cum assensione cogitare.

3. dist. 25. q. 2. art. 2. q. 1. Et veri. q. 14. 1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quandam inquisitionem; dicitur enim cogitare, quasi simul coagitare: sed Dam. dicit in 4. lib.* quòd fides est non inquisitus consensus. ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

lib. 4. Ortho. fidei, cap. 12.

2 Præterea, Fides in ratione ponitur, vt infrà*dicetur: sed cogitare est actus cogitatiuæ potentiæ quæ pertinet ad partem sensitiuam. vt in primo*dictum est: ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

q. 4. art. 2. — p. p. q. 78. art. 4.

3 Præterea, Credere est actus intellectus: quia eius obiectum est verum, sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis: sicut etiam consentire, vt suprà*dictum est. Ergo credere non est cum assensione cogitare.

p. 2. q. 15. art. 1. ad 3.

IN CONTRARIVM est, quòd August. sic diffinit credere in lib.*de Prædestinatione sanctorum.

cap. 2. parum ante medium tom. 7.

CONCLVSIO.

Credere est cum assensu cogitare, non vt cogitatio ad vim spectat cogitatiuam, seu vt communiter pro qualicunque actuali intellectus consideratione sumitur, sed vt importat intellectus considerationem cum aliqua inquisitione & voluntatis consensu.

RESPONDEO dicendum, quòd cogitare tripliciter sumi potest. Vno modo, communiter pro qualicunque actuali consideratione intellectus: sicut August. dicit in 14.*de Trinit. Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes. Alio modo dicitur cogitare magis propriè consideratio intellectus, quæ est cum quadam inquisitione, antequam perueniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis: & secundum hoc August. dicit 15.*de Trinit. quòd Dei filius non cogitatio dicitur, sed verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perueniens ad id, quod scimus, atq; inde formata, verbum nostrum est: & ideo verbū Dei sine cogitatione debet intelligi, nō aliquid habens formabile, quod possit esse informe: & secundum hoc cogitatio propriè dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionē veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones vniuersales: quod pertinet ad intellectiuam partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitiuam: ideo Cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis, tertio modo pro actu virtutis cogitatiuæ. Si ergo cogitare sumatur communiter secundum primum modum: sic hoc quòd dicitur cum assensione cogitare, non dicit totam rationem eius, quod est credere. Nam per hunc modum etiam qui considerat ea, quæ scit vel intelligit, cum assensione cogitat. Si vero sumatur Cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio huius actus, qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione: sicut cum aliquis considerat ea, quæ scit, vel intelligit: talis enim cōsideratio iam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cognitionem informem absque firma assensione: siue in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti: siue in vnam partem magis declinent: sed tenentur aliquo leui signo, sicut accidit suspicanti: siue vni parti adhæreant: tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti:

lib. 14. cap. 7. a medio: tom. 3. — lib. 15. cap. 16. in principio, tom. 3.

opinati: sed actus iste qui est credere habet firmam adhæsionem ad vnam partem, in quo conuenit credens cum sciente & intelligente: & tamen eius cognitio nō est perfecta per maximam visionem, in quo conuenit cum dubitante, suspicante & opinante: & sic proprium est credentis, vt cum assensu cogitet: & propter hoc distinguitur iste actus, qui est credere, ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum vel falsum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id, quod creditur: habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quæ inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta à Deo & miraculis confirmata.

AD SECVNDVM dicendū, quòd cogitare non sumitur hic prout est actus cogitatiuæ virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, vt *dictum est.

In corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd intellectus credentis determinatur ad vnum, non per rationem, sed per voluntatem: & ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod à voluntate determinatur ad vnum.

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter distinguantur actus fidei, per hoc, quòd est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.

3. dist. 23. q. 2. ar. 2. qō. 2. Et veri. 14. art. 7. ad. 7. Et Ioan. 9. lect. 3. co. 4. Et Rom. 4. co. 2.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter distinguatur actus fidei per hoc quòd est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum. Vnius enim habitus vnus est actus: sed fides est vnus habitus cum sit vna virtus. Ergo inconueniēter ponuntur plures actus fidei.

¶ 2 Præterea, Id quod est commune omni actui fidei, non debet poni vt particularis actus fidei: sed credere Deo inuenitur communiter in quolibet actu fidei: quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur, quòd incōuenienter distinguatur à quibusdam aliis actibus fidei.

¶ 3 Præterea, Id quod cōuenit etiam nō fidelibus non potest poni inter fidei actus. Sed credere Deum esse, conuenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

¶ 4 Præterea, Moueri in finem pertinet ad voluntatem, cuius obiectum est bonum & finis: sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo non debet poni differentia vna eius, quod est credere in Deum, quod importat motum in finem.

SED CONTRA est, quod Aug. hanc distinctionem ponit in libro de verbis Domini, & super Ioan.*

Tract. 29. à medio: tom. 9. Et serm. 61. de verb. dom. tom. 10.

CONCLVSIO.

Distinguuntur tres fidei actus ex parte obiecti in ordine ad intellectum: credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.

RESPONDEO dicendum, quòd actus cuiuslibet potentiæ vel habitus accipitur secūdum ordinem potentiæ vel habitus ad suum obiectum. Obiectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat: prout est à voluntate motus ad assentiendum, vt dictum *est, potest obiectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum mouentis. Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt cōsiderari, sicut supra *dictum est, quorum vnum est materiale obiectum fidei: & sic ponitur actus fidei credere Deo: quia sicut suprà *dictū est, nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundū quod ad Deum pertinet. Aliud autē est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur. Et sic proponitur actus fidei credere Deum: quia, sicut suprà *dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, vt propter eam creditis assentiat. Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei secundum quod intellectus est motus à voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum. Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationē finis.

Art. præcedenti ad 3. — Q. 1. art. 1. — Q. 1. art. 1. — Q. 1. art. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd per ista tria nō designātur diuersi actus fidei, sed vnus & idem actus habens diuersam relationem ad fidei obiectum. Et per hoc patet responsio ad SECVNDVM.

AD TERTIVM dicendum, quòd credere Deum non conuenit infidelibus sub ea ratione, qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus, quas fides determinat. Et ideo nec vere Deum credunt: quia, vt Philosophus dixit 9. *Metaph. In simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter.

Lib. 9. text. 22. tom. 3.

AD QVARTVM dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, voluntas mouet intellectum & alias vires animæ in finem: & secundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum.

P. P. q. 82. & 12. q. 9. art. 1.

ARTICVLVS III.

Vtrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.

3. dist. 24. art. 3. q. 1. Et 1. contra cap. 5. Et lib. 3. cap. 118. & 152. Et veri. qō. 14. art. 10.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd credere non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim & perfectionem cuiuslibet rei ea sufficere videntur, quæ conueniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quæ sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, vt suprà *dictum est. Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem.

Q. 1. art. 4.

¶ 2 Præterea, Periculosè homo assentit illis, in quibus nō potest iudicare vtrum illud, quod ei proponitur, sit verum vel falsum: secundum illud Iob 12. Nonne auris verba diiudicat? Sed tale iudicium homo habere non potest in his, quæ sunt fidei: quia homo non potest ea resoluere in principia prima, per quæ de omnibus iudicamus. ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo nō est necessarium ad salutem.

¶ 3 Præterea, Salus hominis in Deo consistit: secūdum illud Psalmi 36. Salus autē iustorum à Domino: sed inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: Sempiterna quoq; virtus eius & diuinitas, vt dicitur Rom. 1. Quæ autē conspiciuntur intellectu, non creduntur. ergo non est necessariū ad salutem, vt homo aliqua credat.

SED CONTRA est quod dicitur Hebr. 10. Sine fide impossibile est placere Deo.

CONCLVSIO.

Cum vltima hominis perfectio in Dei clara visione consistat, ad quam naturalis ratio ascendere non valet proprio motu, necessarium fuit ad salutem aliqua hominibus per disciplinam fidei credenda proponi.

RESPONDEO dicendum, quòd in omnibus naturis ordinatis inuenitur, quòd ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt. Vnum quidem, quod est secundum proprium motum: aliud autem, quod est secundum motum superioris naturæ: sicut aqua secundum motum proprium mouetur ad centrum: secundum autem motum Lunæ mouetur circa centrum secundum fluxum & refluxum. Similiter etiam orbes planetarum mouentur propriis motibus ab Occidente in Orientem: motu autem proprij orbis ab Oriente in Occidētem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum: quia cæteræ creaturæ non attingunt ad aliquid vniuersale, sed solum ad aliquid particulare, participantes diuinam bonitatem, vel in essendo tantum, sicut inanimata: vel etiam in viuendo & cognoscendo singularia, sicut plantæ & animalia. Natura autem rationalis inquātum cognoscit vniuersalem boni & entis rationem, habet immediatum ordinem ad vniuersale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturæ non solum consistit in eo, quod ei competit, secundum suam naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur ex quadam supernaturali perfectione diuinæ bonitatis. Vnde & suprà *dictū est, quòd vltima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione, ad quam quidem visionem

Sec. 2. q. 3. art. 8.

homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis à Deo doctore: secundum illud Ioan. 6. Omnis qui audit à Patre & didicit, venit ad me. Huius autem disciplinæ fit homo particeps non statim, sed successiue secundum modum suæ naturæ. Omnis autem talis addiscens, oportet quòd credat ad hoc, quòd ad perfectam scientiam perueniat, sicut etiã Philosophus dicit, quòd oportet addiscentem credere. Vnde ad hoc, quòd homo perueniat ad perfectam visionem beatitudinis præexigitur, quòd credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quia natura hominis dependet à superiori natura, ad eius perfectionẽ non sufficit cognitio naturalis: sed requiritur quædam supernaturalis, vt suprà* dictum est. *In corp. art.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis: ita homo virtuosus per habitum fidei habet rectum iudicium de his, quæ conueniunt illi virtuti. Et hoc modo etiam per lumen fidei diuinitus infusum homini, homo assentit his, quæ sunt fidei, non autem contrariis. Et ideo nihil periculi, vel damnationis inest his, qui sunt in Christo Iesu ab ipso illuminati per fidem.

AD TERTIVM dicendum, quòd inuisibilia Dei altiori modo quantum ad plura percipit fides, quàm ratio naturalis ex creatutis in Deum procedens. Vnde dicitur Ecclesiast. 3. Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum credere ea, quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd ea, quæ ratione naturali probari possunt, non sit necessarium credere. In operibus enim Dei nihil superfluum inuenitur multo minus, quàm in operibus naturæ. Sed ad id, quod per vnum potest fieri, superflue apponitur aliud: ergo ea, quæ per naturalem rationem cognosci possunt, superfluum esset per fidem accipere.

3. dist. 24. art 3. q. 1. Et 1. contra cap. 4. Et veri. q. 14. art. 10. cor. Et Boe. tri. qõ. 3. art. 1.

¶ 2 Præterea, Ea necesse est credere, de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia & fides, vt suprà* habitum est. Cum ergo scientia sit de omnibus illis, quæ naturali ratione cognosci possunt, videtur quòd nõ oporteat credere ea, quæ per naturalem rationem probantur. **Q. 1. art. 4. & 5.*

¶ 3 Præterea, Omnia scibilia videntur esse vnius rationis. Si ergo quædam eorum proponuntur homini vt credenda, pari ratione omnia huiusmodi necesse esset credere: hoc autem est falsum. Non ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, necesse est credere.

SED CONTRA est quia necesse est Deum credere esse vnum & incorporeum, quæ naturali ratione à Philosophis probantur.

CONCLVSIO.

Vt citius, & firmius Dei notitiam homines assequerentur, necessarium fuit homini non solum suscipere per fidem ea, quæ supra rationem naturalem sunt, sed & ea quæ naturali lumine inuestigari possunt.

RESPONDEO dicendum, quòd necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea, quæ sunt supra rationem: sed etiam ea, quæ per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria. Primò quidem, vt citius homo ad veritatis diuinæ cognitionem perueniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse & alia huiusmodi de Deo, vltimo hominibus addiscenda proponitur præsuppositis multis aliis scientiis. Et sic non nisi post multũ tempus vitæ suę homo ad Dei cognitionem perueniret. Secundò, vt cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiæ proficere non possunt, vel propter hebetudinem ingenij, vel propter alias occupationes & necessitates tẽporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiscendi, quæ omnino à Dei cognitione fraudarentur nisi proponerentur eis diuina per modum fidei. Tertio modo propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus diuinis est multum deficiens. Cuius signum est, quia Philosophi de rebus humanis naturali inuestigatione perscrutantes in multis errauerunt, & sibiipsis contraria senserunt. Vt ergo esset indubitata & certa cognitio apud homines de Deo haberetur, oportuit quòd diuina eis per modum fidei traderẽtur quasi à Deo dicta, qui mentiri non potest.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd inuestigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem diuinorum, etiam quæ ratione ostendi possunt: & ideo non est superfluum, vt talia credantur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd de eodem non potest esse scientia & fides apud eundem, sed id quod est ab vno scitum, potest esse ab alio creditum: vt suprà *dictum est. *Q. 1. art. 5.*

AD TERTIVM dicendum, quòd si omnia scibilia conueniant in ratione scientiæ, non tamen cõueniunt in hoc, quòd æqualiter ordinent ad beatitudinem: & ideo nõ æqualiter omnia proponuntur vt credenda.

ARTICVLVS V.

Vtrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd non teneatur homo ad credendum aliquid explicite. Nullus enim tenetur ad id, quod non est in eius potestate: sed credere aliquid explicite, non est in hominis potestate. Dicitur enim Roman. 10. Quomodo credent in illum, quem non audierunt? quomodò audient sine prædicante? quomodo autem prædicabunt nisi mittantur? Ergo credere aliquid explicite homo non tenetur.

1. dist. 33. art. 5. cor. Et. 3. dist. 25. qõ. 2. & art. 2. qõ. 3. Et veri. q. 14. art. 11.

¶ 2 Præterea, Sicut per fidem ordinamur in Deum: ita etiam per charitatem. Sed ad seruandum præcepta charitatis homo non tenetur: sed sufficit sola præparatio animi, sicut patet in illo præcepto Domini, quod ponitur Matth. 5. Si quis percusserit te in vna maxilla, præbe ei & aliam, & in aliis consimilibus: vt Augustinus* exponit in lib. de sermone Domini in monte. ergo etiam non tenetur homo explicite aliquid credere: sed sufficit quòd habeat animum præparatum ad credendum ea, quæ à Deo proponuntur. *Lib. 1. ca. 34. 35. & 36. Tom. 4.*

¶ 3 Præterea, Bonum fidei in quadam obedientia consistit secundum illud Roma. 1. Ad obediendum fidei in omnibus gentibus: sed ad virtutem obedientiæ non requiritur, quòd homo aliqua determinata præcepta obseruet: sed sufficit quòd habeat promptum animum ad credendum, secundum illud Psalmistæ, Paratus sum, & non sum turbatus vt custodiam mandata tua. ergo videtur, quòd etiam ad fidem sufficiat, quòd homo habeat promptum animum ad credendum ea, quæ ei diuinitus proponi possunt absque hoc, quod explicite aliquid credat. *Psal. 118.*

SED CONTRA est quòd dicitur ad Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere quia est: & quòd inquirentibus se remunerator est.

CONCLVSIO.

Tenetur homo explicite credere omnes fidei articulos, implicite vero quæcunque in sacra traduntur scriptura.

RESPONDEO dicendum, quòd præcepta legis, quæ homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui sunt via perueniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut suprà *dictum est, sumitur secundum habitudinem habitus ad obiectum. Sed in obiecto cuiuslibet virtutis duo possunt considerari, scilicet id quod proprie & per se est obiectum virtutis quod necessarium est in omni actu virtutis: & iterum id quod est per accidens, siue conse- *P. 2. q. 60. art. 5.*

quenter

quenter se habens ad propriam rationem obiecti: sicut ad obiectum fortitudinis proprie & per se pertinet sustinere pericula mortis & aggredi hostes cum periculo propter bonum commune: sed quòd homo armetur, vel ense percutiat in bello iusto, aut aliquid huiusmodi faciat, reducitur quidem ad obiectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio ergo virtuosi actus ad proprium & per se obiectum virtutis est sub necessitate praecepti: sicut & ipse virtutis actus: sed determinatio actus virtuosi ad ea quae accidentaliter, vel secundario se habent ad proprium, & per se virtutis obiectum, non cadit sub necessitate praecepti nisi pro loco & tempore. Dicendum est ergo, quòd fidei obiectum per se
Q.1.art.8. est id, per quod homo beatus efficitur: vt suprà *dictum est. Per accidens autem, aut secundario se habent ad obiectum virtutis omnia, quae in sacra Scriptura diuinitus tradita continentur, sicut quòd Abraham habuit duos filios, quòd Dauid fuit filius Isai, & alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut & tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite, vel in praeparatione animi, inquantum paratus est credere quicquid diuina Scriptura continet: sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo, ad quae non potest sine gratia reparante: sicut ad diligendum Deum & proximum; & similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiae, quod quidem auxilium quibuscunq; diuinitus datur, misericorditer datur. quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis peccati, & saltem originalis peccati, vt August.*
Ex cap.5. & 6. colligitur. Tom.7. dicit in lib. de Correptione & gratia.

AD SECVNDVM dicendum, quòd homo tenetur ad determinate diligendum ea diligibilia, quae sunt proprie & per se charitatis obiecta, scilicet Deus & proximus: sed obiectio procedit de illis praeceptis charitatis, quae quasi consequenter pertinent ad obiectum charitatis.

AD TERTIVM dicendum, quòd virtus obedientiae proprie in voluntate consistit: & ideo ad actum obedientiae sufficit promptitudo voluntatis subiecta praecipienti; quae est proprie & per se obiectum obedientiae: sed hoc praeceptum, vel illud per accidens, vel consequenter se habet ad proprium & per se obiectum obedientiae.

ARTICVLVS VI.

Vtrum omnes aequaliter teneantur ad habendum fidem explicitam.

3.dist.25.q.2.artic.1.qō.2.3.4. Et 4.dist.24.qō.1.art.3.q.2. Et veri.qō.14.art.11. *Art. praeced.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd aequaliter omnes tenentur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quae sunt de necessitate salutis omnes tenentur, sicut patet de praeceptis charitatis: sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, vt *dictum est. Ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.

¶ 2 Praeterea, Nullus debet examinari de eo, quod explicite credere non tenetur: sed quandoque simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicite omnia credere.

¶ 3 Praeterea, Si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam: oportet quòd habeant fidem implicitam in fide maiorum: sed hoc videtur periculosum: quia posset contingere, quòd illi maiores errarent. ergo videtur quòd minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.

SED CONTRA est, quod dicitur Iob 1. quòd boues arabant, & asinae pascebantur iuxta eos: quia videlicet minores, qui significantur per asinos, debent in credendis cohaerere maioribus qui per boues significantur, vt Gregor.* exponit in secundo Moral.

CONCLVSIO. Li.2.ca.35. circa princip.*

Cum ad maiores pertineat minores in fide erudire, eos pleniorem de credendis notitiam habere, & magis explicite credere oportet.

RESPONDEO dicendum, quòd explicatio credendorum fit per reuelationem diuinam. Credibilia enim naturalem rationem excedunt. Reuelatio autem diuina ordine quodam ad inferiores peruenit per superiores, sicut ad homines per angelos: & ad inferiores angelos per superiores, vt patet per Dionys.* in Caelesti hierarc. Et ideo pari ratione explicatio fidei oportet, quòd perueniat ad inferiores homines per maiores: & ideo sicut superiores Cap.4. à medio, & cap.7. à medio.
angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus diuinis, quàm inferiores, vt dicit *Dionys. 12. cap. Caelest. hierarc. ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere Cap.12.Cael. hierarc.
pleniorem notitiam de credendis, & magis explicite credere.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd explicatio credendorum non aequaliter quantum ad omnes est de necessitate salutis: quia plura tenentur explicite credere maiores, qui habent officium alios instruendi, quàm alij.

AD SECVNDVM dicendum, quòd simplices nō sunt examinādi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio, quod sint ab haereticis deprauati, qui in his, quae ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium deprauare. Si tamen inueniuntur non pertinaciter peruersae doctrinae adhaerere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

AD TERTIVM dicendum, quòd minores non habent fidem implicitam in fide maiorum, nisi quatenus maiores adhaerent doctrinae diuinae. Vnde & Apostolus dicit primae ad Corinth.4. Imitatores mei estote, sicut & ego Christi. Vnde humana cognitio non fit regula fidei: sed veritas diuina; à qua si aliqui maiorum deficiant, non praeiudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt: nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra vniuersalis ecclesiae fidem: quae non potest deficere, Domino dicente Luc. 22. Ego pro te rogaui Petre, vt non deficiat fides tua.

ARTICVLVS VII.

Vtrum explicite credere mysterium incarnationis Christi, sit de necessitate salutis apud omnes.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd credere explicite mysterium incarnationis Christi non sit de necessitate salutis apud omnes. Non 3.dist.25.q.2.art.2.q.2. Et qō.3.art.4.col. & 4.
enim tenetur homo explicite credere ea, quę angeli ignorant: quia explicatio fidei fit per reuelationem diuinam, dis.6.q.2.ar.2.q.1.cor.
quae peruenit ad homines mediantibus angelis, vt dictum* Et ad Hebr.
est. sed etiam angeli, mysterium incarnationis ignorauerunt: vnde quaerebāt in Psal.23. Quis est iste rex gloriae? 11.cap.10.§.
Et in Isa. Quis est iste qui venit de Edom? vt Dionys.† *Art. praeced.
exponit.7.cap.Caelest. hierarc. ergo ad credendum explicite mysterium incarnationis Christi homines non tenebantur. & p.p.q.111.art.1.

¶ 2 Praeterea, Constat beatum Ioannem Baptistam de maioribus fuisse & propinquissimum Christo, de quo †Cap.7.Caelest.hierarc. à medio.
Dominus dicit Matth. 11. Inter natos mulierum nullus maior eo surrexit: sed Ioannes Baptist. non videtur incarnationis Christi mysterium explicite cognouisse, cùm à Christo quaesierit, Tu es qui venturus es, an alium expectamus? vt habetur Matth. 11.

ergo

ergo non tenebantur etiam maiores ad habendum explicitam fidem de Christo.

¶3 Praeterea, multi Gentilium adepti sunt salutem per ministerium angelorum, vt Dionys. dicit 9. cap. Caelestis hierarc*. Sed Gentiles non habuerunt fidem de Christo, nec explicitam, nec implicitā, vt videtur, quia nulla eis reuelatio facta fuit. ergo videtur quòd credere explicite incarnationis Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

Cap. 9. à medio: & cap. 4. paulo ante medium.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in lib. de Correctione & gratia. illa fides sana est, qua credimus nullum hominem siue maioris, siue paruae aetatis liberari à contagio mortis & obligatione peccati, nisi per vnum mediatorem Dei & hominum Iesum Christum.

Habetur in epist. 157. non remote à principio, tom. 2.

CONCLVSIO.

Cum per incarnationis mysterium fuerit ab aeterno dispositum, vt suam homines assequerentur salutem, oportuit omni tempore credi aliquo modo explicite mysterium incarnationis Christi.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, illud proprie & per se pertinet ad obiectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniēdi ad beatitudinem est mysterium incarnationis & passionis Christi. Dicitur enim Act. 4. Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos saluos fieri. & ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes: diuersimode tamen secundum diuersitatem temporum & personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundū quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem à peccato per passionem & resurrectionem: quia homo non fuit praescius peccati futuri; videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc, quod dixit, Propter hoc relinquet homo patrem & matrem, & adhaerebit vxori suae, vt habetur Gen. 2. Et hoc Apostolus ad Ephes. 5. dicit sacramentum magnum esse in Christo & Ecclesia. quod quidem sacramentum non est credibile, primum hominem ignorasse. Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium incarnationis Christi, non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem & resurrectionem, quibus humanum genus à peccato & morte liberatur. Aliter enim non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis, & ante legem, & sub lege, quorum quidem sacrificiorum significatum explicite maiores cognoscebant: minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea diuinitus esse disposita, de Christo venturo quodammodo habebant velatam cognitionem. Et sicut suprà *dictum est, ea quae ad mysteria Christi pertinent, tanto difficilius cognouerunt, quanto à Christo remotiores fuerunt. & tanto facilius cognouerunt, quanto Christo propinquiores fuerunt. Post tempus autem gratiae reuelatae tam maiores quàm minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, praecipue quantum ad ea, quae communiter in Ecclesia solennizantur, & publice proponuntur: sicut sunt articuli incarnationis, de quibus suprà *dictum est. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere, secundū quod conuenit statui & officio vniuscuiusque.

Q. 1. art. 6. & q. 2. art. 5. — *Q. 1. art. 7.* — *Q. 1. art. 8.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut Aug. dicit 5.* super Gen. ad literam. Quasdam tamen rationes huius mysterij perfectius cognouerunt Christo reuelante.

Lib. 5. ca. 19. parum à principio. tom. 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Ioannes Baptista de aduentu Christi in carne non quaesiuit, quasi hoc ignoraret, cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens: Ego vidi & testimonium perhibui, quia hic est filius Dei: vt habetur Ioan. 1. Vnde non dixit, Tu es qui venisti: sed, Tu qui venturus es, quaerens de futuro, non de praeterito. Similiter non est credendum, quòd ignorauerit eum ad passionem venturum. Ipse enim dixerat, Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi: praenuntians eius immolationem futuram. Et tamen hoc prophetae alij etiam non ignorauerunt, sed ante praedixerūt, sicut praecipue patet in Isa. 53. Potest ergo dici, sicut Greg.* dicit, quòd inquisiuit ignorans, an ad infernum esset in propria persona descēsurus. Sciebat autem, quòd virtus passionis eius extendenda erat vsque ad eos, qui in limbo detinebantur: secūdum illud Zach. 9. Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu, in quo non est aqua: nec hoc tenebatur explicite credere antequam esset impletum, quod per seipsum deberet descēdere. Vel potest dici, sicut Ambr.* dicit super Luc. quòd non inquisiuit ex dubitatione seu ignorantia, sed magis ex pietate. Vel potest dici, sicut Chrysost. dicit, quòd non inquisiuit, quia ipse ignoraret, sed vt per Christum satisfaceret suis discipulis: vnde & Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

Hom. 6. in euang. non remote à principio. — *Ambr. in Luc. cap. 7. in titulo, de missione discipulorum Ioan. tom. 5.*

AD TERTIVM dicendum, quòd multis Gentilium facta fuit reuelatio de Christo: vt patet per ea, quae praedixerunt. Nam Iob 19. dicitur, Scio quòd Redēptor meus viuit. Sibylla etiam praenuntiauit quaedam de Christo, vt August. *dicit. Inuenitur etiam in historiis Romanorū, quòd tempore Cōstantini Augusti, & Helenae matris eius inuentum fuit quoddā sepulchrū, in quo iacebat homo, auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat, Christus nascetur ex virgine, & ego credo in eum. O sol sub Helenae & Constantini temporibus iterum me videbis. Si qui tamen saluati fuerunt, quibus reuelatio nō fuit facta, non fuerunt saluati absque fide Mediatoris: quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in diuina prouidentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, & secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus spiritus reuelasset: secūdum illud Iob. 35. cap. Qui docet nos super iumenta terrae.

Lib. 13. cōtra Faust. cap. 15. Tom. 6.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum explicite credere Trinitatem, sit de necessitate salutis.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quod credere trinitatem explicite non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus ad Hebr. 11. Credere oportet accedentem ad Deum quia est, & quia inquirentibus se remunerator est. sed hoc potest credi absque fide trinitatis. Ergo non oportebat explicite fidem de trinitate habere.

3. dist. 25. q. 2. ar. 2. q̄ō. 4. cor. & ad primum. & in expo. li. Et 4. dist. 1. q̄ō. 2. art. 2. q. 1. cor. Et veri. q. 14. art. 11. cor. fi.

¶2 Praeterea, Dominus dicit Ioan. 17. Pater manifestaui nomen tuum hominibus: quod exponens August.* dicit, Non id nomen tuum, quo vocaris Deus, sed id, quo vocaris pater meus. Et postea subdit etiam, In hoc, quòd Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus: in hoc, quòd nō est cum diis falsis colendus, notus in Iudaea Deus. In hoc vero, quòd pater est huius Christi, per quem tollit peccata mundi, hoc nomen eius prius occultum, nunc manifestauit eis. ergo ante Christi aduentum non erat cognitum, quòd in diuinitate esset paternitas & filiatio: non ergo trinitas explicite credebatur.

Tract. 106. in Ioan. ante mediū tom. 9.

¶3 Praeterea, Illud tenemur explicite credere in Deo, quod est beatitudinis obiectum: sed obiectum beatitudinis est bonitas summa, quae potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione. ergo non fuit necessarium explicite credere trinitatem.

SED CONTRA est, quòd in veteri testamento multipliciter expressa est trinitas personarum, sicut statim in principio Gen. dicitur ad expressionem trinitatis, Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. ergo à principio de necessitate salutis fuit credere trinitatem explicite.

CONCLV-

CONCLVSIO.

Sicut necessarium fuit absolute credere explicite mysterium incarnationis, ita ad salutem necessarium fuit explicite credere mysterium trinitatis.

RESPONDEO dicendum, quòd mysterium incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide trinitatis: quia in mysterio incarnationis Christi hoc continetur, quòd filius Dei carnem assumpserit, quòd per gratiã Spiritussancti mundum renouauerit. & iterum, quòd de Spiritusancto conceptus fuerit: & ideo eodem modo quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicite creditum, à maioribus, implicite autem & quasi obumbrate à minoribus, ita etiam & mysterium trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiæ diuulgatæ tenentur omnes ad explicite credendum mysterium trinitatis: & omnes, qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per inuocationem trinitatis, secundum illud Matth. vlt. Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris & Filij & Spiritussancti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa duo explicite credere de Deo omni tempore, & quo ad omnes necessarium fuit: non tamen est sufficiens omni tempore, & quo ad omnes.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ante Christi aduentum fides trinitatis erat occultata in fide maiorum, sed per Christum manifestata est mũdo, & per Apostolos.

AD TERTIVM dicendum, quòd summa bonitas Dei secundum modum, quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque trinitate personarum. Sed secundum quod intelligitur in seipso, prout videtur à beatis, non potest intelligi sine trinitate personarum. Et iterum ipsa visio personarum diuinarum perducit nos in beatitudinem.

ARTICVLVS IX.

Vtrum credere sit meritorium.

3. q. 7. art. 3. ad secundũ. *P. 2. q. 114. art. 4.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd credere non sit meritorium: principium enim merendi est charitas: vt suprà *dictum est. Sed fides est præambula ad charitatẽ, sicut & natura. ergo sicut actus naturæ non est meritorius (quia naturalibus non meremur) ita nec actus fidei.

¶ 2 Præterea, Credere medium est inter opinari & scire, vel considerare scita: sed consideratio scientiæ non est meritoria, similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

¶ 3 Præterea, ille qui assentit alicui rei, credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non. Si habet sufficiens inductiuum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium: quia non est ei iam liberum credere & non credere. Si autem non habet sufficiens inductiuum ad credendum; leuitatis est credere, secundum illud Eccl. 19. Qui cito credit, leuis est corde: & sic non videtur esse meritorium: ergo credere nullo modo est meritorium.

SED CONTRA est quod dicitur ad Hebr. 11. quòd sancti per fidem adepti sunt repromissiones. quod non esset, nisi credendo mererentur. Ergo ipsum credere est meritorium.

CONCLVSIO.

Cum credere sit actus intellectus assentientis diuinæ veritati ex imperio voluntatis motæ per gratiam, potest esse meritorium vitæ æternæ.

P. 2. q. 114. art. 3. & 4.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictũ est, actus nostri sunt meritorij, inquantum procedunt ex libero arbi. moto à Deo per gratiam. Vnde omnis actus humanus qui subiicitur liber arbit. si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati diuinæ ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam: & sic subiacet libero arbit. in ordine ad Deum: vnde actus fidei potest esse meritorius.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd natura comparatur ad charitatem, quæ est merendi principium, sicut materia ad formam. Fides autem comparatur ad charitatem, sicut dispositio præcedens vltimam formam. Manifestum est autem quòd subiectum, vel materia non potest agere nisi virtute formæ, neque etiam dispositio præcedens, antequam forma adueniat: sed postquam forma aduenerit, tam subiectum quàm dispositio præcedẽs agit in virtute formæ, quæ est principale agendi principium: sicut calor ignis agit in virtute formæ substantialis. Sic ergo neque natura, neque fides sine charitate possunt producere actum meritorium: sed charitate superueniente actus fidei fit meritorius per charitatem, sicut & actus naturæ, & naturalis liberi arbitrij.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis ad rem scitam, & consideratio rei scitæ. Assensus autem scientiæ non subiicitur libero arbit. quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis: & ideo assensus scientiæ non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitæ subiacet libero arbitr. Est enim in potestate hominis considerare, vel nõ considerare: & ideo consideratio sciẽtiæ potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis, id est ad honorem Dei, vel vtilitatem proximi: sed in fide vtrunque subiacet libero arbitrio, & ideo quantum ad vtrunque actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio nõ habet firmum assensum. Est enim quoddam debile & infirmum secundum Philosophum in primo Poste*. Vnde Lib. 1. post. text. 44.
non videtur procedere ex perfecta voluntate: & sic ex parte assensus nõ multum videtur habere rationem meriti, Tom. 1.
sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille, qui credit, habet sufficiens inductiuum ad credendũ: Inducitur enim auctoritate diuinæ doctrinę miraculis confirmata: & quod plus est, interiori instinctu Dei inuitantis. Vnde non leuiter credit, cum habeat sufficiens inductiuum ad credendum: & ideo non tollitur ratio meriti.

ARTICVLVS X.

Vtrum ratio inductiua ad ea, quæ sunt fidei, minuat meritũ fidei.

Sup. q. 55. art. 5. ad tertium. Et 3. dist. 24. art. 3. q. 3. & 1. cont. ca. 6.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quòd ratio inductiua ad ea, quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregor. in quadam homilia, quòd fides nõ habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. Si ergo ratio humana sufficienter experimentum præbeat, totaliter excludit meritum fidei. Videtur ergo quòd qualiscunque ratio humana inducta ad ea, quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei.

¶ 2 Præterea, Quicquid diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti: quia felicitas virtutis est præmium: vt Philosoph. *dicit in primo Ethic. sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei: quia de ratione fidei est, quòd sit nõ apparentium: vt suprà †dictum est. Quanto autẽ plures rationes inducuntur ad aliquid, tãto minus hoc est nõ apparẽs. ergo ratio humana inducta ad ea, quæ sunt fidei, meritum fidei diminuit.

*Lib. 1. ethic. ca. 9. tom. 5.

†Q. præcedẽti art. 9.

¶ 3 Præterea, Contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei: siue sit persecutio cogentis ad recedendum à fide: siue etiam sit ratio aliqua hoc persuadens: ergo ratio coadiuuans fidem diminuit meritum fidei.

SED CONTRA est quod primæ Petri tertio dicitur, Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos reddere rationem de ea, quæ in vobis est, fide & spe. non autẽ ad hoc induceret Apostolus, si per hoc meritum fidei diminueretur. non ergo ratio diminuit meritum fidei.

CONCLVSIO.

Rationes humanæ si ad diuina afferãtur vt eis per fidem assentiamus, meritum omne prorsus tollunt: si vero afferantur non vt credamus, sed vt magis, & firmius, quæ fidei sunt, suscipiamus, meritum non diminuunt.

RESPON.

Art præcedẽt. RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, actus fidei potest esse meritorius, inquantum subiacet voluntati, non solum quantum ad vsum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea, quæ sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis. Vno quidem modo sicut præcedens: puta cum aliquis aut tantum haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur: & sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam suprà *dictum est, quòd passio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter iudicium rationis, non propter passionẽ: ita credere debet homo ea, quæ sunt fidei non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem diuinam. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam: & super ea excogitat & amplectitur, si quas rationes ad hoc inuenire potest. Et quãtum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti. Sic etiam passio consequẽs in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, vt suprà *dictum est. Et hoc significatur Ioan. 4. vbi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt, Iam non propter tuam loquelam credimus.

P. 2. q. 24. art. 3. ad 1. & q. 77. art. 6. ad 2.

P. 2. q. 24. art. 3. ad 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Gregor. loquitur in casu illo, quando homo non habet voluntatem credendi ea, quæ sunt fidei, nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea, quæ sunt fidei ex sola auctoritate diuina, etiam si habeat rationem demonstratiuam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

AD SECVNDVM dicendum, quòd rationes, quę inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt, & ideo nõ desinunt esse nõ apparentia, sed remouent impedimẽta fidei, ostendẽdo nõ esse impossibile quod in fide proponitur: vnde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei, sed rationes demonstratiuæ inductæ ad ea, quæ sunt fidei præambula, tamen ad articulos. & si diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur, non tamen diminuũt rationem charitatis per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiam si non apparerent: & ideo non diminuitur ratio meriti.

AD TERTIVM dicendum, quòd ea quæ repugnãt fidei siue in consideratione hominis, siue in exteriori persecutione, intantũ augent meritum fidei, inquantũ ostenditur voluntas magis prompta & firma in fide: & ideo etiam martyres maius fidei meritum habuerunt, non recedentes à fide propter persecutiones: & etiam sapientes maius meritum fidei habent, non recedentes à fide propter rationes Philosophorum vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea, quæ conueniunt fidei, non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum: & ideo non semper diminuunt meritum fidei.

QVAESTIO TERTIA, *de Exteriori actu fidei, in duos articulos diuisa.*

DEINDE considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrũ confessio sit actus fidei.

¶ Secundò, vtrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum confessio sit actus fidei.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diuersas virtutes: sed confessio pertinet ad pœnitentiam, cuius ponitur pars. ergo non est actus fidei. *4. dist. 17. q. 3. art. 2. q. 3. Et Ro. 10. le. 2. col. 1.*

¶ 2 Præterea, Ad hoc, quòd homo confiteatur fidem, retrahitur interdum per timorem, vel etiam propter aliquam confusionem. Vnde & Apostolus ad Ephe. vlt. petit orari pro se, vt detur sibi cũ fiducia notum facere mysterium Euangelij: sed non recedere à bono propter confusionem vel timorẽ pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias & timores. ergo videtur quòd confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiæ.

¶ 3 Præterea, Sicut per fidei feruorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius: ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda. Dicitur enim Gala. 5. quòd fides per dilectionem operatur: sed alia exteriora opera nõ ponuntur actus fidei. ergo etiam neque confessio.

SED CONTRA est, quod secundæ ad Thess. 1. super illud, Et opus fidei in virtute. dicit *Glos. id est, Confessionem, quæ proprie est opus fidei. *Glos. ordinaria ibid.*

CONCLVSIO.

Sicut interior conceptus eorum, quæ fidei sunt, est propriè fidei actus, ita eorundem exterior confessio opus fidei est.

RESPONDEO dicendum, quòd actus exteriores illius virtutis proprie sunt actus, ad cuius fines secundum suas species referuntur: sicut ieiunare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est compescere carnem: & ideo est actus abstinentiæ. confessio autem eorum, quæ sunt fidei, secundum suam speciem ordinatur sicut ad finem ad id quod est fidei, secundum illud 2. ad Cor. 4. Habẽtes eundem spiritum fidei, credimus, propter quod & loquimur. Exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. vnde sicut conceptus interior eorum, quæ sunt fidei, est proprie fidei actus: ita etiam & exterior confessio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd triplex est cõfessio, quæ in scripturis laudatur. Vna est confessio eorum, quæ sunt fidei; & ista est proprius actus fidei, vtpote relata ad fidei finem, sicut *dictum est. Alia est confessio gratiarum actionis, siue laudis: & ista est actus latriæ. Ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod est finis latriæ. Tertia est confessio peccatorum: & hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis pœnitentiæ: vnde pertinet ad pœnitentiam. *In corp. art.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd remouens prohibens non est causa per se, sed per accidens: vt patet per *Philosophum in 8. Physi. Vnde fortitudo, quæ remouet impedimentum cõfessionis fidei, scilicet timorem vel erubescentiam, non est proprie & per se causa confessionis, sed quasi per accidens. *Lib. 8. Physi. text. 32. Tom. 2.*

AD TERTIVM dicendum, quòd fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando non eliciendo: sed confessionem producit tanquam proprium actum nulla alia virtute mediante.

ARTICVLVS II.

Vtrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere, per quod homo attingit finem virtutis: sed finis proprius fidei est coniunctio humanæ mentis ad veritatem diuinam: quod potest etiam esse sine exteriori confessione. ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem. *3. dist. 29. ar. 8. qo. 2. ad 3. Et qõ. 9. art. 14. c. Et Ro. 10. lec. 2. col. 1. fi. & ca. 14. lec. 3. co. 2. fi.*

¶ 2 Præterea, Per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alij homini patefacit. sed hoc non est necessarium nisi illis, qui habent alios in fide instruere. ergo videtur quòd minores non teneantur ad fidei confessionem.

¶ 3 Præte-

¶ 3 Præterea, Illud quod potest vergere in scandalum & perturbationem aliorum, non est necessarium ad salutem. Dicit enim Apostolus primæ ad Corinth. 10. Sine offensione estote Iudæis & Gentibus,& ecclesiæ Dei. Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles prouocantur. ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

4. dist. 17. q. 3. art. 2. q. 3. Et Ro. 10. le. 2. col. 1.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Rom. 10. Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.

CONCLVSIO.

Fidei confessio non semper & ad semper de necessitate salutis est, sed pro loco & tempore: quando videlicet vel proximi per illius dimissionem dimitteretur vtilitas, vel Deo debitus honor.

RESPONDEO dicendum, quòd ea quæ sunt necessaria ad salutem, cadunt sub præceptis diuinæ legis. Confessio autem fidei cum sit quoddam affirmatiuum, non potest cadere nisi sub præcepto affirmatiuo. Vnde eodem modo est de necessariis ad salutem, quomodo potest cadere sub præcepto affirmatiuo diuinæ legis. Præcepta autem affirmatiua, vt suprà *dictum est, non obligant ad semper. & si semper obligent, obligant autem pro loco & tempore secundum alias circunstantias debitas, secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc, quòd sit actus virtutis. Sic ergo confiteri fidem non semper, neque in quolibet loco est de necessitate salutis, sed in aliquo loco & tempore, quando scilicet per omissionem huius confessionis subtraheretur honor debitus Deo, & etiam vtilitas proximis impendenda: puta si aliquis interrogatus de fide taceret, & ex hoc crederetur, vel quòd non haberet fidem, vel quòd fides nó esset vera, vel alij per eius taciturnitatem auerterentur à fide: in huiusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis.

Glos. ordinaria ibid.

P. 2. q. 71. art. 5. ad 3. Et q. 88. art. 1. ad 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd finis fidei, sicut & aliarum virtutum, referri debet ad finem charitatis, qui est amor Dei & proximi. Et ideo quando honor Dei vel vtilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo, vt per fidem suam ipsi veritati diuinæ coniungatur: sed debet fidem exterius confiteri.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in casu necessitatis, vbi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, siue confirmationem; vel ad reprimendum infidelium insultationem: sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

In corp. Art.

AD TERTIVM dicendum, quòd si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta absque aliqua vtilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri. Vnde Dominus dicit Matth. 7. Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere ante porcos, ne conuersi dirumpant vos. Sed si vtilitas fidei aliqua speretur, aut necessitas adsit contemptra perturbatione fidelium, debet homo publice fidé confiteri. Vnde Matth. 15. dicitur, quòd cum discipuli dixissent Domino, quòd Pharisæi audito eius verbo, scandalizati sunt, Dominus respondit, Sinite illos, scilicet turbari: cæci sunt & duces cæcorum.

Lib. 8. Phys. tex. 32. Tom. 2.

QVÆSTIO QVARTA, de Ipsa fidei virtute, in octo articulos diuisa.

3. dist. 23. & 8. q. 1. ad 1. Et q. 9. art. 14. c. Et Ro. 10. lec. 2. col. 1. & lec. 14. lec. 3. co. 2.

DEINDE considerandum de ipsa fidei virtute. Et primò quidem de ipsa fide. Secundò, de habentibus fidem. Tertiò, de causa fidei. Quartò, de effectibus eius.

¶ Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, quid sit fides.

¶ Secundò, in qua vi animæ sit sicut in subiecto.

¶ Tertiò, vtrum forma eius sit charitas.

¶ Quartò, vtrum eadem numero sit fides formata & informis.

¶ Quintò, vtrum fides sit virtus.

¶ Sextò, vtrum sit vna virtus.

¶ Septimò, de ordine eius ad alias virtutes.

¶ Octauò, de comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium.

ARTICVLVS I.

Vtrum hæc sit competens fidei diffinitio: Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd sit incompetens fidei diffinitio, quam Apostolus ponit ad Hebr. 11. dicens: Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum nó apparentium. Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit virtus theologica, vt supra *dictum est. ergo non est substantia.

Prima secunda, q. 46. art. 3. cor. Et Ro. 1. le. 6. co. 3. Et ad Hebr. 11. principio.

*P. 2. q. 62. art. 3.

¶ 2 Præterea, Diuersarum virtutum diuersa sunt obiecta: sed res speranda est obiectum spei. non ergo debet poni in diffinitione fidei tanquam eius obiectum.

¶ 3 Præterea, Fides magis perficitur per charitatem, quàm per spem: quia charitas est forma fidei; vt infrà *patebit. magis ergo poni debuit in diffinitione fidei res diligenda, quàm res speranda.

Art. 3. huius quæst.

¶ 4 Præterea, Idem non debet poni in diuersis generibus: sed substantia & argumentum sunt diuersa genera non subalternatim posita, ergo inconuenienter fides dicitur esse substantia & argumentum. Inconuenienter ergo describitur fides.

¶ 5 Præterea, Per argumentum veritas manifestatur eius, ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens, cuius veritas est manifestata. ergo videtur oppositum implicari in hoc, quòd dicitur argumentum non apparentium: quia argumentum facit rem prius non apparentem postea apparere: ergo male dicitur, Rerum non apparentium. Inconuenienter ergo describitur fides.

IN CONTRARIVM sufficit auctoritas Apostoli.

CONCLVSIO.

Fides est substantia rerum sperandarũ, argumentũ non apparẽtium.

RESPONDEO dicendum, quòd licet quidam dicant prædicta Apostoli verba non esse fidei diffinitionem, quia diffinitio indicat rei quiditatem & essentiam, vt habetur 7. *Metaph. tamen si quis rectè consideret omnia, ex quibus fides potest diffiniri, in prædicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma diffinitionis: sicut etiam apud Philosophos prætermissa syllogistica forma, syllogismorum principia tanguntur.

Lib. 7. metaphys. text. 11. & 19. tom. 3.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd cum habitus cognoscantur per actus, & actus per obiecta, fides cum sit habitus quidam, debet diffiniri per proprium actum in cóparatione ad propriũ obiectum. Actus autem fidei est credere, sicut supra *dictum est: qui actus est intellectus determinati ad vnum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem & ad obiectum voluntatis, quod est bonum & finis; & ad obiectum intellectus, quod est verum. Et quia fides cum sit virtus theologica, sicut suprà *dictũ est, habet idem pro obiecto & fine: necesse est, quòd obiectum fidei & finis proportionabiliter sibi correspondeant. †Dictum est autẽ suprà, quòd veritas prima est obiectum fidei, secundum quod ipsa est non visa: & ea quibus propter ipsam inhæretur: & secũdum hoc oportet, quòd ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modũ finis secundum rationem rei non visæ: quod pertinet ad rationem rei speratæ, secũdum illud Apostoli ad Roma. 8. Quod non videmus, speramus. veritatem enim videre est ipsam habere: non autem sperat aliquis id quod iam habet. sed spes est de hoc quod non habetur, vt suprà *dictum est. Sic ergo habitudo actus fidei ad finem, qui est obiectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur, Fides est substantia rerum sperandarum. Substantia enim solet dici prima inchoatio cuiuscunque rei: & maxime quando

Q. 3. art. 2. & 3.

In arg. 1. huius art. Et p. 2. q. 82. articu. 3.

†Q. 1. art. 1. & 4.

P. 2. q. 67. art. 4.

quando tota res sequens continetur virtute in primo principio: puta si dicamus, quòd prima principia indemonstrabilia sunt subiecta sciẽtiæ: quia scilicet primum, quod in nobis est de scientia, sunt huiusmodi principia, & in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperãdarum: quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quòd videmus aperta visione veritatem, cui per fidem adhæremus: vt patet per ea, quæ suprà *de felicitate dicta sunt. Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, secũdum quod est obiectum fidei, designatur in hoc, quòd dicitur argumentum non apparentium, & sumitur argumentum pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero. vnde ipsa firma adhæsio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Vnde alia litera habet Conuictio. quia scilicet per auctoritatem diuinam intellectus credẽtis conuincitur ad assentiendum his, quæ non videt. Si quis ergo in formam diffinitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere, quod fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus: per hoc enim fides ab omnibus aliis distinguitur, quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim, quod dicitur argumẽtum, distinguitur fides ab opinione, suspicione & dubitatione, per quæ non est prima adhæsio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem, quo dicitur, Non apparentium, distinguitur fides à scientia & intellectu, per quæ aliquid fit apparens. Per hoc autem, quòd dicitur, Substantia sperandarum rerum, distinguitur virtus fidei à fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam. Omnes autem aliæ diffinitiones quæcunque de fide dantur, explicationes sunt huius, quam Apostolus ponit. Quòd enim dicit August.* Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur: & quòd dicit Damasc.† quòd fides est non inquisitus consensus: & alij dicunt, quòd fides est certitudo animi quædam de absentibus supra opinionem, & infra scientiam: idem est ei quod Apostolus dicit, Argumentum non apparentium. Quod verò Dionys.‡ dicit 7. cap. de Diui. no. quòd fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, & in ipsis veritatem ostendens; idem est ei quod dicitur, Substantia rerum sperandarum.

P. 2. q. 4. art. 8.

August. tract. 40. in Ioan. à medio. tom. 9. Et li. 2. quæst. euang. q. 39. tom. 4.

†Damas. lib. 4. cap. 12.

‡Dionys. cap. 7. de diuin. nomin. declinãdo ad finem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd substantia non sumitur hic secũdum quod est genus generalissimum cõtra alia genera diuisum: sed secundum quod in quolibet genere inuenitur quædam similitudo substantiæ, prout scilicet primum in quolibet genere continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

AD SECVNDVM dicendum, quod cum fides pertineat ad intellectum secundum quod imperatur à voluntate, oportet quòd ordinetur sicut ad finem ad obiecta illarum virtutum, quibus perficitur voluntas, inter quas est spes, vt infrà* patebit: & ideo in diffinitione fidei ponitur obiectum spei.

Q. 18. art. 1.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd dilectio potest esse & visorum & non visorũ, & præsentiũ & absentiũ. & ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei, sicut res speranda, cum spes semper sit absentium, & non visorum.

AD QVARTVM dicendum, quòd substantia & argumentum, secundum quod in diffinitione fidei ponuntur, non important diuersa genera fidei, neque diuersos actus, sed diuersas habitudines vnius actus ad diuersa obiecta, vt ex dictis patet.*

In corp. art.

AD QVINTVM dicẽdum, quòd argumentũ, quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentẽ. Sed argumẽtum, quod sumitur ex auctoritate diuina non facit rem in se esse apparentem, & tale argumentum ponitur in diffinitione fidei.

ARTICVLVS II.

Vtrum fides sit in intellectu sicut in subiecto.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd fides non sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim August.* in lib. de prædestinatione sanctorum, quòd fides in credentium voluntate consistit: sed voluntas est alia potentia ab intellectu. ergo fides non est in intellectu sicut in subiecto. Cap. 5. in fine, tom. 7.

¶ 2 Præterea, Assensus fidei ad aliquid credẽdum prouenit ex voluntate Deo obediente: tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate. ergo & fides. Non ergo est in intellectu.

¶ 3 Præterea, Intellectus est vel speculatiuus, vel practicus: sed fides non est in intellectu speculatiuo: cum nihil dicat de euitabili & fugiẽdo, vt dicitur in 3. de* Anima. non est ergo principium operationis. Fides autẽ est, quæ per dilectionem operatur, vt dicitur ad Galat. 5. Similiter etiam nec in intellectu practico, cuius obiectum est verum contingens factibile, vel agibile. Obiectũ enim fidei est verum æternum, vt ex suprà *dictis patet. nõ ergo fides est in intellectu sicut in subiecto. Lib. 3. de anima text. 34. & 46. & 49. tom. 2. Q. 1. artic. 1. & q. 2. art. 5. & 7.

SED CONTRA est, quòd fidei succedit visio patriæ, secundum illud primæ ad Cor. 13. Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem: sed visio est in intellectu, ergo & fides.

CONCLVSIO.

Cum credere sit actus intellectus, necesse est quòd fides, quæ propriè huius actus principium est, sit in intellectu tanquam in subiecto.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm fides sit quædam virtus: oportet quòd actus eius sit perfectus. Ad perfectionem autem actus, qui ex duobus actiuis principiis procedit, requiritur quòd vtrunque actiuorum principiorum sit perfectum. Non enim bene potest secari, nisi & secans habeat artem, & serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ, quæ se habent ad opposita, est habitus, vt suprà *dictum est. Et ideo oportet, quòd actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo præexistente in vtraque potentiarum. Dictum autem †est suprà, quòd credere est actus intellectus, secundum quod mouetur à voluntate ad assentiendum: procedit autẽ huiusmodi actus à voluntate & ab intellectu, quorum vtrũque natum est per habitum perfici secundum prædicta: & ideo oportet, quòd tam in voluntate sit aliquis habitus, quàm in intellectu si debeat actus fidei esse perfectus, sicut etiam ad hoc quòd actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quòd sit habitus prudentiæ in ratione, & habitus temperantiæ in concupiscibili. Credere autẽ immediate est actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. & ideo necesse est, quòd fides, quæ est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto. P. 2. q. 49. art. 3. ad 4. †Q. 2. art. 1. & 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd August. fidem accipit pro actu fidei, qui dicitur consistere in credentium voluntate: inquantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd nõ solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis, sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis: & ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

AD TERTIVM dicendum, quòd fides est in intellectu speculatiuo sicut in subiecto, vt manifeste patet ex fidei obiecto: sed quia veritas prima, quæ est fidei obiectũ, est finis omnium desideriorum, & actionum nostrarum, vt patet per August.* in primo de Tri. inde est, quòd per dilectio- *Lib. 1. ca. 8. in medio: tom. 3.

dilectionem operatur: sicut etiam intellectus speculatiuus extensione fit practicus: vt dicitur* in 3. de Anima.

Lib. 3. ex text. 49. id colligit nonnulli.

ARTICVLVS III.

Vtrum charitas sit forma fidei.

Infrà quæ 2. art. 8. Et 3. dist. 23. q. 3. art. 1. q. 1. & d. 27. q. 2. art. 4. q. 3. & veri q. 14. art. 5. & veri. q. 2. art. 3.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit forma fidei. Vnumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo, quæ ex opposito diuiduntur sicut diuersæ species vnius generis, vnum non potest esse forma alterius. Sed fides & charitas diuiduntur ex opposito 1. ad Corint. 13. sicut diuersæ species virtutis. ergo charitas non potest esse forma fidei.

¶ 2 Præterea, Forma, & id, cuius est forma, sunt in eodem, quia ex his fit vnum simpliciter: sed fides est in intellectu: charitas autem in voluntate. ergo charitas non est forma fidei.

¶ 3 Præterea, Forma est principium rei. sed principiũ credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia, quàm charitas: secundum illud ad Rom. 1. Ad obediendum fidei in omnibus Gentibus. ergo obediẽtia magis est forma fidei, quàm charitas.

SED CONTRA est, quòd vnumquodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur. ergo dilectio charitatis est fidei forma.

CONCLVSIO.

Charitas est forma fidei, inquantum per illam actus fidei formatur ac perficitur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex superioribus *patet, actus voluntarij speciem recipiunt à fine, qui est voluntatis obiectum: id autem à quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formæ in rebus naturalibus. Et ideo cuiuslibet actus voluntarij forma quodammodo est finis, ad quẽ ordinatur: tum quia ex ipso recipit formam, tum etiã quia modus actionis oportet quòd respondeat proportionabiliter fini. Manifestum est autẽ ex *prædictis, quòd actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod est bonum sicut ad finem. hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum diuinum, est proprium obiectum charitatis: & ideo charitas dicitur forma fidei, inquantum per charitatem actus fidei perficitur & formatur.

1. 2. q. 1. art. 3. & q. 18. art. 6.

Art. 1. huius quæst. & q. 2. art. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd charitas dicitur esse forma fidei, inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet vnum actũ à diuersis habitibus informari: & secundum hoc ad diuersas species reduci ordine quodam, vt suprà *dictum est, cum de actibus humanis in communi ageretur.

1. 2. q. 18. art. 6. & 7. & q. 56. art. 2.

AD SECVNDVM dicendum, quòd obiectio illa procedit de forma intrinseca. Sic autẽ charitas non est forma fidei, sed prout informat actũ eius, vt suprà *dictũ est.

In corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd etiã ipsa obedientia & similiter spes & quæcunque alia virtus posset præcedere actum fidei rationabiliter formatũ à charitate, sicut infrà *parebit: & ideo ipsa charitas ponitur forma fidei.

Q. 23. art. 8.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum fides informis possit fieri formata, vel econuerso.

3. dist. 23. q. 3. art. 4. Et 4. dist. 17. q. 2. art. 1. q. 3. cor. Et veri. q. 14. art. 7. Et ad Rom. 1. le. 6. co. 3. fin.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd fides informis non fiat formata, nec econuerso: quia vt dicitur 1. ad Corin. 13. Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. sed fides informis imperfecta est respectu formatæ. ergo adueniente fide formata, fides informis excluditur, vt non sit vnus habitus numero.

¶ 2 Præterea, Illud quod est mortuum, non fit viuum. sed fides informis est mortua: secundum illud Iaco. 2. Fides sine operibus mortua est. ergo fides informis non potest fieri formata.

¶ 3 Præterea, Gratia Dei adueniens non habet minorem effectum in homine fideli, quàm infideli. Sed adueniens homini infideli, causat in eo habitum fidei. ergo etiam adueniens fideli, qui habebat prius habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

¶ 4 Præterea, Sicut Boë. dicit, Accidentia alterari non possunt: sed fides est quoddam accidens. ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, & quandoque informis.

SED CONTRA est quod Iacob. 2. super illud, Fides sine operibus mortua est, dicit *Glos. quibus reuiuiscit. ergo fides, quæ erat prius mortua & informis, fit formata & viuens.

Glos. interlinearis, ibid.

CONCLVSIO.

Fides informis, & formata non diuersi, sed vnus & idem habitus esse dicitur ex ipsa charitate, quæ est illius forma.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc fuerunt diuersæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quòd alius est habitus fidei formatæ & informis: sed adueniente fide formata, tollitur fides informis. Et similiter homine post fidem formatam peccante mortaliter succedit alius habitus fidei informis à Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conueniens, quòd gratia adueniens homini aliquod Dei donum excludat: neque etiam, quòd aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale. Et ideo alij dixerunt, quòd sunt quidem diuersi habitus fidei formatæ & informis. Sed tamen adueniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis: sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur esse inconueniens, quòd habitus fidei informis in habente fidem formatam, remaneat otiosus. Et ideo aliter dicendum, quod idem est habitus fidei formatæ & informis. Cuius ratio est, quia habitus diuersificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidẽ pertinet, quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem: ita quod per hoc fidei habitus possit diuersificari. Distinctio autem fidei formatę & informis est secundum id quod pertinet ad volũtatem, id est secundum charitatem: non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Vnde fides formata & informis non sunt diuersi habitus.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod verbũ Apostoli est intelligendũ quando imperfectio est de ratione imperfecti. Tunc enim oportet, quod adueniente perfecto, imperfectum excludatur, sicut adueniente aperta visione excluditur fides. de cuius ratione est, vt sit non apparentium. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectũ, fit perfectum, sicut pueritia non est de ratione hominis: & ideo idem numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione perfectæ fidei, sed per accidens se habet ad ipsam, vt *dictum est. vnde ipsamet fides informis fit formata.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illud quod facit vitam animalis, est de ratione ipsius: quia est forma essentialis eius, scilicet anima: & ideo mortuum fieri viuũ non potest: sed aliud specie est, quod mortuum, & quod est viuum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel viuam, non est de essentia fidei, & ideo non est simile.

AD TERTIVM dicendum, quòd gratia facit fidem non solum quando fides de nouo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat. *Dictum est enim suprà, quòd Deus semper operatur iustificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aëris. Vnde gratia non minus facit adueniens fideli, quàm adueniens infideli: quia in vtroq; operatur fidẽ. In vno quidem cõfirmando & perficiendo, in alio de nouo creando. Vel potest dici, quòd hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subiecti, quòd gratia non causat fidem in eo, qui habet, sicut econtrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo, qui eam amisit per peccatum mortale præcedens.

1. 2. q. 109. artic. 1. Et q. 113. Et p. p. q. 104. art. 1.

Ad qvartvm dicendum, quòd per hoc quòd fides formata fit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subiectum fidei quod est anima, quod quandoque quidem habet fidem sine charitate, quandoque autem cum charitate.

Articvlvs V.

Vtrum fides sit virtus.

Prima secũda q.65.art.4. Et 3.dist.23. 2.art.4.q.1. & q.3 art.1. q.2. Et veri. qõ.14.art.3. & 6.

Ad qvintvm sic proceditur. Videtur quòd fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum. Nam virtus est quæ bonum facit habẽtem: vt dicit Philosophus in 2. †Ethic. sed fides ordinatur ad verum. ergo fides non est virtus.

†Lib.2.Ethi. ca.6.tom.5.

¶ 2 Præterea, Perfectior est virtus infusa, quàm acquisita. Sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, vt *patet per Philosophum in sexto Ethic. ergo multo minus potest poni virtus infusa.

*Lib.6.Ethi. cap.3.circa princi.tom.5.

¶ 3 Præterea, Fides formata & informis sunt eiusdem speciei, vt †dictum est: sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus: ergo nec fides formata est virtus.

†Art. præcedẽ.

¶ 4 Præterea, Gratiæ gratis datæ & fructus distinguũtur à virtutibus. sed fides enumeratur inter gratias gratis datas, primæ ad Corinth.12. & similiter inter fructus, ad Galat.5. ergo fides non est virtus.

Lib.5.Ethic. cap.1.tom.5. Sed contra est quòd homo per virtutes iustificatur. Nam iustitia est tota virtus, vt dicitur in 5. *Ethic. Sed per fidem homo iustificatur: secundum illud ad Roma.5. Iustificati ergo ex fide, pacem habemus, &c. ergo fides est virtus.

Conclvsio.

Cum fides formata sit principium actus perfecti, virtus necessariò est, non autem fides informis.

1.2.q.55. art.3.& 4. Respondeo dicendum, quòd sicut ex *prædictis patet, virtus humana est, per quam actus humanus redditur bonus: vnde quicunque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero, ex imperio voluntatis, ad hoc quòd iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum vnum est vt infallibiliter intellectus tendat in suum bonum, quod est verum. Aliud autem est, vt infallibiliter ordinetur ad vltimum finem, propter quem voluntas assentit vero: & vtrunque inuenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipsius fidei est, quòd intellectus semper feratur in verum: quia fidei non potest subesse falsum, vt suprà *habitum est. Ex charitate autem, quæ format fidem, habet anima, quòd fallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum: & ideo fides formata est virtus. Fides autem informis non est virtus, quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili, & prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, vt suprà *dictum est. Sed ad actum temperantiæ requiritur actus rationis & actus concupiscentiæ, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis, & actus intellectus.

Q.1.art.3.

1.2.q.58. art.4.& q. 65.art.1.

Ad primvm ergo dicendum, quòd ipsum verum est bonum intellectus, cum sit eius perfectio: & ideo inquantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam: sed vlterius inquantum fides formatur per charitatem, habet etiam ordinem ad bonũ, secundũ quod est voluntatis obiectũ.

Ad secvndvm dicendum, quòd fides de qua Philosophus loquitur, innititur rationi humanæ non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum: & ideo talis fides non est virtus. Sed fides, de qua loquimur, innititur veritati diuinæ, quæ est infallibilis: & ita non potest ei subesse falsum. Et ideo talis fides potest esse virtus.

Ad tertivm dicendum, quòd fides formata & informis non differunt specie, sicut in diuersis speciebus existentes: differunt autem sicut perfectum & imperfectum in eadem specie: vnde fides informis cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis. Nam virtus est perfectio quædam, vt dicitur in 7.*Physicor. Lib.7.Physi. text.17.& 18.tom.2.

Ad qvartvm dicendum, quòd quidam ponunt, quòd fides quæ connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis. Sed hoc non conuenienter dicitur, quia gratiæ gratis datæ, quæ ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiæ. vnde Apostolus ibi dicit, Diuisiones gratiarum sunt. Et iterum, Alij datur hoc, alij datur illud. Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiæ, quia informitas non est de substantia eius, secundum quod est donum gratuitum. Vnde dicendum est, quòd sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia sicut pro constantia fidei, vt dicit *Glos. Glos.interlinearis, ibid. vel pro sermone fidei. Fides autem ponitur fructus, secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis. Vnde ad Galat.5. vbi enumerãtur fructus, exponitur fides de inuisibilibus certitudo.

Articvlvs VI.

Vtrum fides sit vna virtus.

Ad sextvm sic proceditur. Videtur quòd non sit vna fides. Sicut enim fides est donum Dei, vt dicitur ad Ephes.5. ita etiam sapientia & scientia inter dona Dei computantur, vt patet Isa.11. Sed sapientia & scientia differunt per hoc, quòd sapientia est de æternis, scientia vero de temporalibus: vt patet per *Augustin.13. De trinitat. cum ergo fides sit de æternis, & de quibusdam temporalibus, videtur quòd non sit vna fides, sed distinguatur in partes.

3.dist.23.q. 2 art.6.q.2. Et 4.dist.1. q.1.ar.1.qõ. 5.col.Et veri.q.14.art. 12. Et Ro.5. le.5.fi.& lec. 5.co.2.Et secunda cor.4. col.1.fi. *Cap.19. tom.3.

¶ 2 Præterea, Confessio est actus fidei, vt supra †dictum est, sed non est vna & eadem confessio fidei apud omnes. Nam quod nos confitemur factum, antiqui Patres confitebantur futurum, vt patet Isa.7. Ecce virgo concipiet. ergo non est vna fides. †Q.3.art.1.

¶ 3 Præterea, Fides est communis omnibus fidelibus Christi. sed vnum accidẽs non potest esse in diuersis subiectis. ergo non potest esse vna fides omnium.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephe.4. Vnus Dominus, vna fides.

Conclvsio.

Cum obiectum fidei sit prima veritas, fides necessariò vna virtus est, quæ diuersa fit in diuersis hominibus.

Respondeo dicendum, quòd fides si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari. vno modo ex parte obiecti, & sic est vna fides. Obiectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiam inhærendo credimus quæcunque sub fide continentur. Alio modo ex parte subiecti: & sic fides diuersificatur, secundum quod est diuersorum. Manifestum est aũt, quòd fides sicut & quilibet alius habitus ex formali ratione obiecti habet speciem, sed ex subiecto indiuiduatur: & ideo si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est vna specie, & differens numero in diuersis. Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiã est vna fides: quia idem est quod ab omnibus creditur: etsi sint diuersa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad vnum.

Ad primvm ergo dicendum, quòd temporalia, quæ in fide proponuntur, non pertinent ad obiectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima: sicut suprà *dictum est. Et ideo fides vna est de tẽporalibus & æternis. Secus autem est de sapientia & scientia, quæ considerant temporalia & æterna secundum proprias rationes vtrorumque. Q.1.art.1.

Ad secvndvm dicendum, quòd illa differentia præteriti & futuri non contingit ex aliqua diuersitate rei creditæ, sed ex diuersa habitudine credẽtium ad vnam rem creditam, vt etiam suprà *habitum est. 1.2.q.103. art.4.& q. 107.art.1.

Ad tertivm dicendum, quòd illa ratio procedit ad primum. ex di-

ex diuersitate fidei secundum numerum.

ARTICVLVS VII.

Vtrum fides sit prima inter virtutes.

1.2.q.6.art. 6. & 3 dist. 23.q.2.art. 5. Et veri.q. 14.art.2.cor. col.2.princip. & ad 1. & 2. & art. 3. ad quartum.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim Luc. 12. in *Glos. super illud, Dico vobis amicis meis, quòd fortitudo est fidei fundamentum. sed fundamentum est prius eo, cuius est fundamentum. ergo fides non est prima virtus.

*Super illud Luc. 12. est glosa Ambr. in cap. cuius titulus est de exemplo quo monitis metum excluditur, in fine illius. tom. 5.

¶ 2 Præterea, Quædam Glos. dicit super illum †Psalmum, Noli æmulari, quòd spes introducit ad fidem. spes autem est virtus quædam, vt infrà *dicetur. ergo fides non est prima virtutum.

†Est Cassiod. super illud spera in domino. Psal. 36.

*Q. 17.art.1.

¶ 3 Præterea, Suprà *dictum est, quòd intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his, quæ sunt fidei ex obedientia ad Deum. sed obedientia est etiam quædam virtus: non ergo fides est prima virtus.

*Q. 2.art.1. & art.2. huius quæst. ad secundum.

¶ 4 Præterea, Fides informis non est fundamentum: sed fides formata, sicut in †Glos. dicitur primæ ad Corinth. 13. Formatur autem fides per charitatem, vt suprà *dictum est: ergo fides à charitate habet, quòd sit fundamentum. Charitas ergo est magis fundamentum, quàm fides: nam fundamentum est prima pars ædificij: & ita videtur quòd sit prior fide.

†Est Augu. de fide & operib. ca.10.tom.4.

*Art.3. huius quæst.

¶ 5 Præterea, Secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum: sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit charitas, præcedit actum intellectus, quem perficit fides: sicut causa, quæ præcedit effectum: ergo charitas præcedit fidem. non ergo fides est prima virtutum.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Hebr. 11. quòd fides est substantia sperandarum rerum. sed substantia habet rationem primi: ergo fides est prima inter virtutes.

CONCLVSIO.

Quanquam nonnullæ virtutes, vt fortitudo, & humilitas, per accidens ipsam fidem præcedere dicantur, tanquam dispositiones ad illam, ipsa tamen fides prima virtutum omniũ simpliciter est.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid potest esse prius altero dupliciter. Vno modo per se: alio modo per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. cum enim in agibilibus finis sit principium, vt suprà *dictum est: necesse est virtutes theologicas, quarum obiectum est vltimus finis, esse priores cæteris virtutibus. Ipse autem vltimus finis oportet, quòd prius sit in intellectu quàm in voluntate: quia voluntas nõ fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum. Vnde cum vltimus finis sit quidem in voluntate per spem & charitatem, in intellectu autẽ per fidem; necesse est quòd fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est obiectũ beatitudinis, prout tendit in ipsum spes & charitas. Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidẽs est per accidẽs prior. remouere aũt prohibens pertinet ad causam per accidẽs, vt patet per *Philosoph. in 8. Phys. & secundũ hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantũ remouẽt impedimẽta credendi: sicut fortitudo remouet inordinatũ timorem impedientem fidem: humilitas autẽ superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei. Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamuis nõ sint veræ virtutes, nisi præsupposita fide, vt habetur per *August. in lib. contra Iulianum. Vnde patet responsio ad PRIMVM.

1.2.q.34. art.4. ad pri. & q.13.art. 3.

Lib.8.text. 32.tom.2.

Lib.4.cap.3. tom.7.

AD SECVNDVM dicendum, quòd spes non potest vniuersaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de æterna beatitudine, nisi credatur possibile, quia impossibile non cadit sub spe, vt ex suprà *dictis patet: sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc, quòd perseueret in fide, vel quòd fidei firmiter adhæreat: & secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

1.2.q.40. art.1.

AD TERTIVM dicendum, quòd obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum diuina mandata: & sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute. quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis diuinæ, vt suprà *dictum est: & hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundum quod importat inclinationem, quantum ad implendum mandata, secundum quod habent rationem debiti: & sic obedientia est specialis virtus & pars iustitiæ. Reddit enim superiori debitum, obediendo sibi. Et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini, quòd Deus sit superior, cui debeat obedire.

1.2.q.100 artic.2.

AD QVARTVM dicendum, quòd ad rationem fundamenti, non solum requiritur, quòd sit primum, sed etiam, quod sit aliis partibus ædificij connexum. Non enim esset fundamentum nisi ei aliæ partes ædificij cohærerent. Connexio autem spiritualis ædificij est per charitatem: secundum illud Col. 3. Super omnia charitatem habentes, quæ est vinculum perfectionis. & ideo fides sine charitate fundamentum esse non potest: nec tamen oportet quòd charitas sit prior fide.

AD QVINTVM dicendum, quòd actus voluntatis præexigitur ad fidem: non tamen actus voluntatis charitate informatus: sed talis actus præsupponit fidem, quia non potest volũtas perfecto amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum fides sit certior scientia, & aliis virtutibus intellectualibus.

3.distin.23. quæ.2.art.2.q. 3. Et 3.contra g.154.con.1. fi. & con.3. fin. Et veri.q. 10.art.12.ad 15. Et Io.4. lect.5.fin.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd fides non sit certior scientia, & aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini: vnde videtur illud esse certius, quod minus potest habere de dubitatione: sicut est albius, quod est nigro impermixtius. Sed intellectus & scientia, & etiam sapientia non habent dubitationem circa ea, quorum sunt. Credens autem interdum potest pati motum dubitationis, & dubitare de his, quæ sunt fidei. ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

¶ 2 Præterea, Visio est certior auditu. sed fides est ex auditu; vt dicitur ad Roman. 10. capite: In intellectu autem, & scientia & sapientia includitur quædam intellectualis visio. ergo certior est scientia, vel intellectus, quàm fides.

¶ 3 Præterea, Quanto aliquid est perfectius in his, quæ ad intellectum pertinent, tanto est certius. Sed intellectus est perfectior fide, quia per fidem ad intellectum peruenitur, secundum illud Isai. 7. cap. Nisi credideritis, non intelligetis, secundum aliam literam. Et *Augustinus dicit etiam de scientia, decimoquarto de Trinitate, quòd per scientiam roboratur fides. ergo videtur, quòd certior sit scientia, vel intellectus, quàm fides.

Lib.14.de trini.cap.1. à medio.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit primæ ad Thessal. 2. cap. Cum accepissetis à nobis verbum auditus, scilicet per fidem: accepistis id non vt verbum hominum, sed sicut vere est verbum Dei. sed nihil certius verbo Dei. ergo scientia nõ est certior fide, nec aliquid aliud.

CONCLVSIO.

Quanquam sapientia, scientia, & intellectus quo ad nos certiores sint ipsa fide, secundum se tamen, cum fides primæ innitatur veritati, ea est omnium virtutum intellectualium certissima.

RESPONDEO dicẽdum, quòd sicut suprà *dictum est, virtutum intellectualium duæ sunt circa contingentia, scilicet prudentia & ars, quibus præfertur fides in certitudine ratione suæ materiæ: quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere. Tres autẽ reliquæ intellectuales virtutes, scilicet sapiẽtia, scientia, & intellectus sunt de necessariis, vt suprà *dictũ est. Sed sciẽdũ est, quòd sapiẽtia, & scientia, & intellectus dupliciter dicuntur. Vno modo,

1.2.q.57. art.4.ad 2.

Q.57.art.2. ad tertium.

secundum quod ponuntur virtutes intellectuales à Philo-
Lib. 6. ethic. sopho in sexto *Ethicorum. Alio modo, secundum quod
cap. 3. & 6. ponuntur dona Spiritussancti. Primo modo dicẽdum est,
& 7. tom. 5. quòd certitudo potest considerari dupliciter. Vno modo ex causa certitudinis: & sic dicitur esse certius illud, quod habet certiorem causam: & hoc modo fides est certior tribus prædictis: quia fides innititur veritati diuinæ: tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti: & sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea, quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis; non autem ea, quæ subsunt tribus prædictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia vnumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam: secundum autem dispositionem, quæ ex parte subiecti est, iudicatur secundũ quid: inde est, quòd fides est simpliciter certior: sed alia sunt certiora secũdum quid, scilicet quo ad nos. Similiter autẽ, si accipiantur tria prædicta, secundum quod sunt dona præsentis vitæ, cooperantur ad fidem sicut ad principium, quod præsupponunt: vnde etiam secundum hoc fides est eis certior.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa dubitatio non est ex parte causæ fidei. Sed quo ad nos, inquantum non plene assequimur per intellectum ea, quæ sunt fidei.

Ad secundum dicẽdum, quòd cæteris paribus, visio est certior auditu: sed si ille à quo auditur, multũ excedit visum videntis: sic certior est auditus quàm visus. Sicut aliquis paruæ scientiæ magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientifico, quàm de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo, quod audit à Deo, qui falli non potest, quàm de eo, quod videt propria ratione, quæ falli potest.

Ad tertium dicendum, quòd perfectio intellectus, & scientiæ excedit cognitionem fidei quantum ad maiorẽ manifestationẽ, non tamen quantũ ad certiorẽ inhæsionem: quia tota certitudo intellectus, vel scientiæ, secundum quod sunt dona, procedit à certitudine fidei: sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem, quod scientia, & sapientia, & intellectus, sunt virtutes intellectuales: innituntur naturali lumini rationis, quod deficit à certitudine, & à verbo Dei, cui innititur fides.

QVÆSTIO QVINTA,

De habentibus fidem, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de habentibus fidem.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

¶ Secundò, vtrum dæmones habeant fidem.

¶ Tertiò, vtrum hæretici errantes in vno articulo fidei, habeant fidem de aliis articulis.

¶ Quartò, vtrum fidem habentium, vnus alio habeat maiorem fidem.

Articvlvs I.

Vtrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

Supr. q. 2. art. Ad primum sic proceditur. Videtur quòd an-
7. cor. Et 3. q. gelus, aut homo in sua prima conditione fidem
1. art. 3. ad 5. non habuerit. Dicit enim Hugo de sancto Vict. in suis sententiis, quòd quia homo oculum contemplationis non habet apertum Deum, & quæ in Deo sunt, videre nõ valet. Sed angelus in statu suæ primæ conditionis ante cõfirmationem, vel lapsum habuit oculum contemplationis apertum. Videbat enim res in verbo: vt August. dicit in 2.
Lib. 2. cap. 8. super *Gen. ad literam. Et similiter primus homo in statu
tom. 3. innocentiæ videtur habuisse oculum contẽplationis apertum. Dicit enim *Hugo de sancto Victore, in suis senten- Lib. 1. de Sa-
tiis, quod nouit homo in primo statu Creatorẽ suum non cram. parte. 6.
ea cognitione, qua foris auditu solo percipitur. Sed ea, quæ cap. 14.
intus per inspirationẽ ministratur, nõ ea, qua Deus modo à credentibus absens fide quæritur: sed ea, qua per præsentiam contẽplationis manifestius cernebatur. ergo homo, vel angelus in statu primæ conditionis fidem nõ habuit.

¶ 2 Præterea, Cognitio fidei est ænigmatica, & obscura, secundum illud 1. ad Corinth. 13. cap. Nunc videmus per speculum in ænigmate. Sed in statu primæ cõditionis non fuit aliqua obscuritas, neq; in homine, neq; in angelo: quia tenebrositas est pœna peccati. ergo fides in statu primæ conditionis esse non potuit, neque in homine, neque in angelo.

¶ 3 Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 10. cap. quòd fides est ex auditu, auditus autẽ per verbũ Dei. Sed hoc locũ non habuit in primo statu angelicæ conditionis, aut humanæ. Non enim erat ibi auditus ab alio. ergo fides in statu illo non erat neque in homine, neque in angelo.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 11. cap. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit. Sed angelus, & homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. ergo fide indigebant.

Conclvsio.

Cum angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum eam beatitudinem non habuerint, qua Deus per essentiam videtur, necessariũ fuit, quanquã in Dei gratia essent, illos fidẽ habuisse.

Respondeo dicendum, quòd quidã dicunt, quòd in angelis ante confirmationem, & lapsum, & in homine ante peccatum, non fuit fides propter manifestam contẽplationem, quæ tunc erat de rebus diuinis. Sed cum fides sit argumentum non apparentium, secũdum Apostolum,
& per fidem credantur ea, quæ nõ videntur, vt *Aug. dicit, Tract. 40. in
illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam Ioan. à medio.
creditur apparens, vel visum id, de quo principaliter est fi- tom. 9. & lib.
des. Principale autem obiectum fidei est veritas prima, cu- 2. quæst euãg.
ius visio beatos facit, & fidei succedit. cum ergo angelus q. 39. in prin-
ante confirmationem, & homo ante peccatũ non habue- cip. tom. 4.
rit illam beatitudinem, qua Deus per essentiam videtur, manifestum est, quòd non habuit sic manifestam cognitionem, quòd excluderetur ratio fidei. Vnde quod non habuit fidem, hoc esse non potuit, nisi quòd penitus ei erat ignotum id, de quo est fides. Et si homo, & angelus fuerunt creati in puris naturalibus, vt quidam dicunt, forte posset teneri, quòd fides non fuerit in angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo, non solum hominis, sed etiam angeli. Sed quia in
primo iam *diximus, quòd homo & angelus creati sunt 1. 2. q. 62.
cum dono gratiæ, ideo necesse est dicere, quòd per gra- art. 3. & q.
tiam acceptam, & nondum consummatam fuerit in eis 95. art. 1.
inchoatio quædam speratæ beatitudinis, quæ quidem inchoatur in voluntate per spem, & charitatem, sed in intel-
lectu per fidem, vt suprà *dictum est. Et ideo necesse est Q. 4. art. 7.
dicere, quòd angelus ante confirmationem habuit fidem, & similiter homo ante peccatum. Sed tamen considerandum est, quòd in obiecto fidei, est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens, & aliquid materiale, sicut id, cui assentimus inhærendo primæ veritati. Quantum ergo ad primum horum communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhærendo primæ veritati. Sed quantum ad ea, quæ materialiter credenda proponuntur, quædam sunt credita ab vno, quæ sunt manifeste scita ab
alio, etiam in statu præsenti, vt suprà *dictum est. Et se- Q. 1. art. 5.
cundum hoc etiam potest dici, quòd angelus ante confir- & q. 2. art.
mationem, & homo ante peccatum quædam de diuinis 4. ad secundũ.
mysteriis manifesta cognitione, cognouerunt quæ nunc

non

non possumus cognoscere, nisi credendo.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quamuis dicta Hugonis de sancto Victore magistralia sint, & robur auctoritatis habeant: tamen potest dici, quòd contemplatio, quæ tollit necessitatem fidei, est contemplatio patriæ, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum: sed eorum contemplatio erat altior, quàm nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum plura manifeste cognoscere poterant de diuinis effectibus & mysteriis, quàm nos possumus. Vnde non inerat eis fides, qua ita quæreretur Deus absens, sicut à nobis quæritur. Erat enim eis magis præsens per lumen sapientiæ, quàm sit nobis, licet nec eis esset ita præsens, sicut est beatis per lumen gloriæ.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in statu primæ conditionis hominis, vel angeli non erat obscuritas culpæ vel pœnæ: inerat tamen intellectui hominis, & angeli quædam obscuritas naturalis secundum quod omnis creatura tenebra est cōparata immensitati diuini luminis, & talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

AD TERTIVM dicendum, quòd in statu primæ cōditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed à Deo interius inspirante: sicut & Prophetæ audiebant: secundum illud Psal. 84. Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.

ARTICVLVS II.

Vtrum in dæmonibus sit fides.

3. distin. 76. art. 7. col. Et 3. di. 23. q. 3 art. 2. q. 1. Et veri. q. 14. ar. 9. ad tertium. **Cap. 5. in fi. Tom. 7.* *‡P. P. q. 64. art. 2. ad 5.*

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd in dæmonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus in libro de *Prædestinatione sanctorum, quòd fides consistit in credentium voluntate. hæc autem voluntas bona est, qua quis vult credere Deo: cùm ergo in dæmonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, vt in primo ‡dictum est, videtur quòd in dæmonibus non sit fides.

¶ 2 Præterea, Fides est quoddam donum diuinæ gratiæ, secundum illud Ephes. 2. Gratia estis saluati per fidē: donum enim Dei est. Sed dæmones dona gratuita amiserunt per peccatū, vt dicitur in Glos. super illud Oseę 3. Ipsi respiciunt ad deos alienos, & diligunt vinatia vuarum. ergo fides in dæmonibus post peccatum non remansit.

Tract. 89. in Ioan. ante medium. tom. 9.

¶ 3 Præterea, Infidelitas videtur esse grauius peccatum inter peccata, vt patet per *Augustinum super illud Ioan. 15. Si non venissem & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent, nunc excusationem non habent de peccato suo: sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. si ergo fides esset in dæmonibus, aliquorum hominum peccatum esset grauius peccato dæmonum: quod videtur esse inconueniens. non ergo fides est in dæmonibus.

SED CONTRA est quod dicitur Iacobi secundo, Dæmones credunt, & contremiscunt.

CONCLVSIO.

Quanquam in dæmonibus ea fides non sit, quæ ex imperio voluntatis à Deo mota est, tendentis in bonum, est tamen fides aliqua in illis coacta, quæ euidentia signorum diuinæ coguntur inniti auctoritati.

Q. 2. artic. 1. & q. 1. art. 4.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, Intellectus credentis assentit rei creditæ: non quia ipsam videat vel secundum se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed quia conuincitur per auctoritatem diuinam assentire his, quæ non videt, & propter imperium voluntatis mouentis intellectum, & obedientis Deo. Quòd aūt voluntas moueat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus. Vno modo ex ordine voluntatis ad bonum: & sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus cōuincitur ad hoc, quòd iudicet esse credendum his, quæ dicuntur: licet non conuincatur per euidentiam rei, sicut si aliquis Prophe-ta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, & adhiberet signum, mortuum suscitando: ex hoc signo cōuinceretur intellectus videntis, vt cognosceret manifeste hoc dici à Deo, qui non mentitur: licet illud futurū quod prædicitur, in se euidens nō esset, vnde per hoc ratio fidei non tolleretur. Dicendū est ergo, quòd in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum, & secūdum hoc non est in dæmonibus, sed solum secūdo modo. Vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ à Deo esse: quamuis ipsi res ipsas, quas Ecclesia docet, non videant, puta Deum esse trinum & vnum, vel aliquid huiusmodi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd dæmonum fides est quodammodo coacta ex signorum euidentia: & ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum, quod credunt.

AD SECVNDVM dicendum, quòd fides, quæ est donum gratiæ, inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni: etiam si sit informis. vnde fides, quæ est in dæmonibus, non est donum gratiæ, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

AD TERTIVM dicendum, quòd hoc ipsum dæmonibus displicet, quòd signa fidei sunt tam euidentia, vt per ea credere compellantur: & ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc, quòd credunt.

ARTICVLVS III.

Vtrum qui discredit vnum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis.

3. distin. 23. quæst. 3. art. 3. q. 1. Et veri. q. 14 art. 10. ad 10. Et quodli. 6. qō. 4. art. 1.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd hæreticus, qui discredit vnum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior, quàm intellectus catholici: sed intellectus catholici indiget adiuuari ad credendum quemcunque articulum fidei dono fidei. ergo videtur quòd nec hæretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

¶ 2 Præterea, Sicut sub fide cōtinentur multi articuli fidei, ita sub vna sciētia, puta Geometria, continētur multæ conclusiones. sed homo aliquis potest habere scientiam Geometriæ circa quasdā Geometricas conclusiones, aliis ignoratis. ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

¶ 3 Præterea, Sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei: ita etiam ad seruanda mandata legis. sed homo potest esse obediens circa quædam mandata, & nō circa alia. ergo potest habere fidem circa quosdam articulos, & non circa alios.

SED CONTRA est, Sicut peccatum mortale contrariatur charitati, ita discredere vnum articulum contrariatur fidei: sed Charitas non remanet in homine post vnum peccatum mortale: ergo neque fides postquam discredit vnum articulum fidei.

CONCLVSIO.

Impossibile est etiam fidem informem in eo manere, qui vnum articulum fidei non credit, & alia omnia credit.

RESPONDEO dicendum, quod in hæretico discredente vnum articulum fidei, non manet fides, neque formata, neque informis. Cuius ratio est, quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima, secundū quod manifestatur in Scripturis sacris, & doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Vnde quicunque non inhæret sicut infallibili, & diuinæ regulæ doctrinæ Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei: sed ea, quæ sunt fidei, alio modo tenet, quàm per fidem: sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est, quòd non habet eius scientiam,

ſcientiam, ſed opinionem ſolum. Manifeſtum eſt autem, quòd ille qui inhæret doctrinæ Eccleſiæ, tanquam infallibili regulæ, omnibus aſſentit, quæ Eccleſia docet: alioquin ſi de his quæ Eccleſia docet, quæ vult tenet, & quæ non vult, non tenet, non iam inhæret Eccleſiæ doctrinæ, ſicut infallibili regulæ, ſed propriæ voluntati. Et ſic manifeſtum eſt, quòd hæreticus qui pertinaciter diſcredit vnum articulum fidei, non eſt paratus ſequi in omnibus doctrinam Eccleſiæ. Si enim non pertinaciter, iam nō eſt hæreticus, ſed ſolum errans. Vnde manifeſtum eſt, quòd talis hæreticus circa vnum articulum fidem nō habet de aliis articulis, ſed opinionem quandam ſecundum propriam voluntatem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd alios articulos fidei, de quibus hæreticus non errat, non tenet eodem modo ſicut tenet eos fidelis, ſcilicet ſimpliciter inhærendo primæ veritati, ad quod indiget homo adiuuari per habitum fidei. Sed tenet ea, quæ ſunt fidei propria voluntate, & iudicio.

AD SECVNDVM dicendum, quod in diuerſis cōcluſionibus vnius ſcientiæ ſunt diuerſa media, per quæ probantur, quorum vnum poteſt cognoſci ſine alio. Et ideo homo poteſt ſcire quaſdam concluſiones vnius ſcientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter vnum medium, ſcilicet propter veritatem primam propoſitam nobis in Scripturis ſecundum doctrinam Eccleſiæ intelligentis ſanè: & ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

AD TERTIVM dicendū, quòd diuerſa præcepta legis poſſunt referri, vel ad diuerſa motiua proxima, & ſic vnū ſine alio ſeruari poteſt: vel ad vnū motiuum primū, quod eſt perfectè obedire Deo, à quo decidit quicunque vnum præceptū tranſgreditur: ſecundum illud Iaco. 2. Qui offendit in vno, factus eſt omnium reus.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum fides poſſit eſſe maior in vno, quàm in alio.

3. diſt. 25. q. 2. art. 2. q. 1.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur, quòd fides non poſſit eſſe maior in vno, quàm in alio. Quantitas enim habitus attenditur ſecundum obiecta: ſed quicunque habet fidem, credit omnia quæ ſunt fidei: quia qui deficit ab vno, totaliter amittit fidem: vt ſuprà *dictum eſt. ergo videtur, quòd fides non poſſit eſſe maior in vno, quàm in alio. (Art. præcedēt.)

¶ 2 Præterea, Ea, quæ ſunt in ſummo, nō recipiunt magis neque minus: ſed ratio fidei eſt in ſummo. Requiritur enim ad fidem quòd homo inhæreat primæ veritati ſuper omnia. ergo fides non recipit magis, & minus.

¶ 3 Præterea, Ita ſe habet fides in cognitione gratuita, ſicut intellectus principiorum in cognitione naturali, eo quòd articuli fidei ſunt prima principia gratuitæ cognitionis, vt ex *dictis patet: ſed intellectus principiorum æqualiter inuenitur in omnibus hominibus. ergo, & fides æqualiter inuenitur in omnibus fidelibus. (Q. 1. artic. 7.)

SED CONTRA, Vbicunque inuenitur paruum & magnum, ibi inuenitur maius & minus: ſed in fide inuenitur magnum & paruum. Dicit enim Dominus Petro, Matth. 14. Modicæ fidei quare dubitaſti? Et mulieri dixit Matth. 15. Mulier magna eſt fides tua. ergo fides poteſt eſſe maior in vno, quàm in alio.

CONCLVSIO.

Poteſt in vno maior quàm in alio fides eſſe non tantum propter maiorem certitudinem, & firmitatem, ac deuotionis feruorem, ſed ſecundum quod plura quis explicite credit, quàm alius.

1. 2. q. 52. art. 1. & 2. & q. 112. art. 4.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà *dictum eſt, quantitas habitus ex duobus attendi poteſt: vno modo ex obiecto, alio modo ſecūdum participationem ſubiecti. Obiectum autem fidei poteſt dupliciter conſiderari: vno modo ſecundum formalem rationē, alio modo ſecundum ea, quæ materialiter credenda proponuntur. Formale autem obiectum fidei, eſt vnum & ſimplex, ſcilicet veritas prima, vt ſuprà *dictum eſt. vnde ex hac parte fides non diuerſificatur in credentibus, ſed eſt vna ſpecie in omnibus, vt ſuprà *dictum eſt. Sed ea, quæ materialiter credenda proponuntur ſunt plura, & poſſunt accipi, vel magis, vel minus explicite: & ſecundum hoc poteſt vnus homo plura explicite credere, quàm alius: & ſic in vno poteſt eſſe maior fides ſecūdum maiorem fidei explicationem. Si vero conſideretur fides ſecundum participationem ſubiecti, hoc contingit dupliciter. Nam actus fidei procedit ex intellectu & ex voluntate, vt ſuprà *dictum eſt. Poteſt ergo fides in aliquo dici maior: vno modo ex parte intellectus propter maiorem certitudinem & firmitatem; alio modo ex parte voluntatis propter maiorē promptitudinem, ſeu deuotionem, vel confidentiam. (Q. 1. art. 1.) (Q. 4. art. 6.) (Q. 4. art. 2. & q. 2. artic. 1. & 2.)

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ille qui pertinaciter diſcredit aliquid eorum, quæ ſub fide continētur, non habet habitum fidei, quem tamen habet ille, qui non explicite credit omnia, ſed paratus eſt omnia credere. Et ſecundum hoc ex parte obiecti vnus habet maiorē fidem, quàm alius, inquantū plura explicite credit, vt *dictum eſt. (In corp. art.)

AD SECVNDVM dicendum, quòd de ratione fidei eſt, vt veritas prima omnibus præferatur: ſed tamen eorū, qui eam omnibus præferunt, quidam certius, & deuotius ſe ei ſubiiciunt, quàm alij: & ſecundum hoc fides eſt maior in vno, quàm in alio.

AD TERTIVM dicendum, quòd intellectus principiorum conſequitur ipſam naturā humanam, quæ æqualiter in omnibus inuenitur. Sed fides conſequitur donum gratiæ, quod non eſt æqualiter in omnibus, vt ſuprà *dictum eſt: vnde non eſt eadem ratio. Et tamen ſecundū maiorem capacitatem intellectus, vnus magis, vel minus cognoſcit veritatem principiorum, quàm alius. (1. 2. q. 112. art. 4.)

QVÆSTIO SEXTA,

De cauſa fidei, in duos articulos diuiſa.

DEINDE conſiderādum eſt de cauſa fidei.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum fides ſit homini infuſa à Deo.

¶ Secundò, vtrum fides informis ſit donum Dei.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum fides ſit homini à Deo infuſa.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur quòd fides non ſit homini infuſa à Deo. Dicit enim *Augu. 14. de Trin. quòd per ſcientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur, & roboratur. ſed ea, quæ per ſcientiam in nobis gignuntur, magis videntur acquiſita eſſe, quàm infuſa. ergo fides non videtur in nobis eſſe ex infuſione diuina. (3. contra. cap. 154. princip. Et veri. q. 18. art. 3. cor. Et opuſ. 1. ca. 31. Et Ephe. 2 lect. 3. col. 1. fin. *Lib. 14. cap. 1. à medio. Tom. 3.)

¶ 2 Præterea, Illud, ad quod homo pertingit audiendo & videndo, videtur eſſe ab homine acquiſitum: ſed homo pertingit ad credendum, & videndo miracula, & audiendo fidei doctrinam. Dicitur enim Ioan. 4. Cognouit pater, quia illa hora erat, in qua dixit eis Ieſus, Filius tuus viuit: & credidit ipſe, & domus eius tota. Et Roma. 10. dicitur, quòd fides eſt ex auditu. ergo fides habetur ab homine tanquam acquiſita.

¶ 3 Præterea, Illud quod cōſiſtit in hominis volūtate, ab homine poteſt acquiri: ſed fides conſiſtit in credentiū voluntate, vt *Auguſt. dicit in lib. de Prædeſtinatione ſanctorum: ergo fides poteſt eſſe ab homine acquiſita. (Cap. 5. in fin. Tom. 7.)

SED CONTRA eſt quod dicitur ad Epheſ. 2. Gratia eſtis ſaluati per fidem, & non ex vobis, ne quis glorietur: donum enim Dei eſt.

CONCLVSIO.

Cum ea quæ fidei ſunt, ſupra hominis naturam ſint, & illis aſſentiendo ſupra ſuam eleuetur naturam, quo ad aſſenſum neceſſe eſt, vt ſit à Deo interius mouente per gratiam, & non ex nobis.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd ad fidẽ duo requiruntur. Quorũ vnum est, vt homini credibilia proponantur, quod requiritur ad hoc, quòd homo aliquid explicitè credat. Aliud aũt quod ad fidẽ requiritur, est assensus credentis ad ea, quæ proponuntur. Quantũ ergo ad primũ horum, necesse est, quòd fides sit à Deo. Ea enim, quæ sunt fidei, excedunt rationẽ humanã. vnde nõ cadũt in cognitionem hominis, nisi Deo reuelãte; sed quibusdã quidem reuelantur immediatè à Deo, sicut sunt reuelata Apostolis & prophetis. quibusdam autem proponũtur à Deo mittente fidei prædicatores: secundum illud Rom. 10. Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?

Quantum vero ad secundũ, scilicet ad assensum hominis in ea, quæ sunt fidei, potest considerari duplex causa. Vna quidẽ exterius inducẽs, sicut miraculũ visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidẽ, quorum neutra est sufficiens causa. Videntiũ enim vnũ & idem miraculũ, & audientium eandẽ prædicationem quidã credunt, & quidã non credunt: & ideo oportet ponere aliã causam interiorem, quæ mouet hominẽ interius ad assentiendũ his, quæ sunt fidei. Hanc autẽ causam Pelagiani ponebãt solum liberum arbitriũ hominis: & propter hoc dicebãt, quòd initium fidei est ex nobis, inquantum, scilicet ex nobis est, quòd parati sumus ad assentiendũ his, quæ sunt fidei. Sed consummatio fidei est à Deo, per quam nobis proponuntur ea, quæ credere debemus. Sed hoc est falsum: quia cũ homo assentiendo his, quæ sunt fidei, eleuetur supra naturam suam, oportet quòd hoc insit ei ex supernaturali principio interius mouente, quod est Deus: & ideo fides quantum ad assentiendum, qui est principalis actus fidei, est à Deo interius mouente per gratiam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd per scientiam gignitur fides, & nutritur per modũ exterioris persuasionis, quæ fit ab aliqua sciẽtia: sed principalis, & propria causa fidei est id, quod interius mouet ad assentiendum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd etiam ratio illa procedit de causa proponente exterius ea, quæ sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo, vel facto.

AD TERTIVM dicendũ, quòd credere quidẽ in voluntate credentiũ consistit: sed oportet, quòd voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam ad hoc, quòd eleuetur in ea, quæ sunt supra naturam, vt suprà *dictum est. *In corp. & q. 2. art. 3.*

ARTICVLVS II.

Vtrum fides informis sit donum Dei.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim Deuter. 32. quòd Dei perfecta sunt opera. Fides autem informis est quoddam imperfectum. ergo fides informis non est opus Dei. *3. distin. 23. q. 3. art. 2. Et veri. q. 14. art. 7. cor. Et Rom. 8. le. 3. col. 2.*

¶ 2 Præterea, Sicut actus dicitur deformis propter hoc, quòd caret debita forma: ita etiam fides dicitur informis propter hoc, quòd caret debita forma: sed actus deformis peccati non est à Deo, vt suprà *dictum est. ergo neque etiam fides informis est à Deo. *1. 2. q. 79. art. 2. ad 2.*

¶ 3 Præterea, Quæcunque Deus sanat, totaliter sanat. Dicitur enim Ioã. 7. Si circuncisionẽ accipit homo in sabbato, vt nõ soluatur lex Moysi, mihi indignamini, quia totum hominem sanũ feci in sabbato. sed per fidẽ homo sanatur ab infidelitate: quicunq; ergo donũ fidei à Deo accipit, simul sanatur ab omnibus peccatis. sed hoc non fit nisi per fidem formatam. ergo sola fides formata est donum Dei. non ergo fides informis est à Deo.

SED CONTRA est quod quædam glos. dicit primæ ad Corinth. 13. quòd fides quæ est sine charitate, est donum Dei. Hæc autem est informis. ergo fides informis est donum Dei.

CONCLVSIO.

Fides informis donum Dei est, quemadmodum fides formata.

RESPONDEO dicendum, quòd informitas priuatio quædam est. Est aũt considerandum, quòd priuatio quandoque quidẽ pertinet ad rationẽ speciei, quandoq; autem non, sed superuenit rei iam habenti propriam speciem: sicut priuatio debitæ cõmensurationis humorũ, est de ratione speciei ipsius ægritudinis: tenebrositas aũt nõ est de ratione speciei diaphani, sed ei superuenit. Quia ergo cũ assignatur causa alicuius rei, intelligitur assignari causa eius, secundũ quod in propria specie existit: ideo quod nõ est causa priuationis, nõ potest dici esse causa illius rei, ad quã pertinet priuatio, sicut existẽs de ratione speciei illius. Nõ enim potest dici causa ægritudinis, quod nõ est causa distẽperantiæ humorũ. Potest tamẽ dici aliquid esse causa diaphani: quãuis nõ sit causa obscuritatis, quæ nõ est de ratione speciei diaphani. Informitas aũt fidei nõ pertinet ad rationẽ speciei ipsius fidei, cũ fides dicatur informis propter defectũ cuiusdã exterioris formæ, sicut *dictũ est. & ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictæ: hoc aũt est Deus, vt †dictũ est. Vnde relinquitur, quòd fides informis sit donum Dei. *Q. 4. arti. 3. & 4.* *†Art. præced.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd fides informis etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione, quæ sufficit ad fidei rationem.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus, secundum quod est actus moralis, vt supra *dictum est. Dicitur enim actus deformis per priuationem formæ intrinsecæ, quæ est debita cõmensuratio circunstantiarum actus. & ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus, inquantum est actus. *1. 2. q. 71. art. 6.*

Vel dicendum, quòd deformitas non solum importat priuationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem. Vnde deformitas se habet ad actum sicut falsitas ad fidem. & ideo sicut actus deformis non est à Deo; ita nec aliqua fides falsa. & sicut fides informis est à Deo: ita etiam actus, qui sunt boni ex genere, quamuis non sint charitate formati, sicut plerunque in peccatoribus contingit, sunt à Deo.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille, qui accipit à Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non remouetur culpa præcedentis infidelitatis, sed sanatur secundum quid, vt scilicet cesset à tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quòd aliquis desistat ab vno actu peccati, etiam Deo hoc faciente: qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini à Deo, quòd credat: non tamen datur ei charitatis donum: sicut etiam aliquibus absque charitate datur donum prophetiæ, vel aliquid simile.

QVÆSTIO SEPTIMA,

De effectibus fidei, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de effectibus fidei.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum timor sit effectus fidei.

¶ Secundò, vtrum purificatio cordis sit effectus fidei.

ARTICVLVS I.

Vtrum timor sit effectus fidei.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd timor non sit effectus fidei. Effectus enim nõ præcedit causam. Sed timor præcedit fidem. Dicitur enim Eccle. 2. Qui timetis Deum, credite illi: ergo timor non est effectus fidei.

¶ 2 Præterea, Idem nõ est causa contrariorũ. Sed timor, & spes sunt contraria, vt suprà *dictum est. fides autem generat *P. 2. q. 23. art. 2.*

*Glos. interlinearis, super illud, Abrahā genuit Isaac. †P.2.q.42.art.1. *1.2.q.18.art.2.

generat spem, vt dicitur in *Glos. Matth. primo: ergo non est causa timoris.

¶ 3 Præterea, Contrarium non est causa contrarij. sed obiectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima. obiectum autem timoris est malum, vt suprà †dictū est: actus autem habent speciem ex obiecto secundū supra* dicta. ergo fides non est causa timoris.

SED CONTRA est quod dicitur Iacob. 2. Dæmones credunt, & contremiscunt.

CONCLVSIO.

Cum per fidem informem apprehendamus Deum iustum de peccatis vindicatorem, & per fidem charitate formatam apprehendamus ipsum esse quoddam summum & altissimum bonum, à quo separari pessimum est; necessario ex illa nascitur in nobis seruilis timor, ex hac vero filialis.

P.2.q.22.art.2.& 3.& q.41.42.43.

RESPONDEO dicendum, quòd timor est quidam motus appetitiuæ virtutis, vt supra *dictum est. Omnium autem appetitiuorum motuum principium est bonum, vel malum apprehensum: vnde oportet, quòd timoris, & omnium appetitiuorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quædam apprehensio, de quibusdam malis pœnalibus, quæ secundum diuinum iudicium inferuntur: & per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet à Deo puniri: qui timor est seruilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari à Deo: vel quo quis refugit se Deo comparare, reuerendo ipsum inquantum per fidem, hanc existimationem habemus de Deo, quòd sit quoddam immensum, & altissimum bonum, à quo separari est pessimum, & cui velle æquari est malum: sed primi timoris scilicet seruilis est causa fides informis, sed secundi timoris, scilicet filialis est causa fides formata, quæ per charitatem facit hominem Deo adhærere, & ei subiici.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd timor Dei nō potest vniuersaliter præcedere fidem, quia si omnino eius ignorantiam haberemus quantum ad præmia, vel pœnas, de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia diuina, sequitur timor reuerentiæ: ex quo sequitur vlterius, vt homo intellectum suum Deo subiiciat ad credendum omnia, quæ sunt promissa à Deo. Vnde ibi sequitur, Et non euacuabitur merces vestra.

AD SECVNDVM dicendum, quòd idem secundū contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autē generat spem, secundū quod facit nobis existimationē de præmiis, quæ Deus retribuit iustis. Est autē causa timoris, secundum quod facit nobis æstimationē de pœnis, quas peccatoribus infligere vult.

AD TERTIVM dicendum, quòd obiectum fidei primum & formale est bonum, quod est veritas prima. sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quædam mala, puta quòd malum sit Deo non subiici, vel ab eo separari, & quòd peccatores pœnalia mala sustinebunt à Deo: & secundum hoc fides potest esse causa timoris.

ARTICVLVS II.

Vtrum purificatio cordis sit effectus fidei.

4.distin.14. quol.2.art.4. ad tertium. Et veri.q.28.art.1.ad sext.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis præcipue in affectu cōsistit, sed fides in intellectu est. ergo fides non causat cordis purificationē.

¶ 2 Præterea, Illud, quod causat cordis purificationem, non potest simul esse cum impuritate: sed fides simul potest esse cum impuritate peccati: sicut patet in illis, qui habent fidem informem: ergo fides non purificat cor.

¶ 3 Præterea, Si fides aliquo modo purificat cor humanum, maxime purificaret hominis intellectū: sed intellectum non purificat ab obscuritate; cum sit cognitio ænigmatica. ergo fides nullo modo purificat cor.

SED CONTRA est quod dicit Petrus Act. 15. Fide purificans corda eorum.

CONCLVSIO.

Cum per fidem homo Deo & diuinis inhæreat, consequitur in eo per illam a peccatis purificatio, & eo maior, quo maiori fuerit fidelis charitate affectus.

RESPONDEO dicendum, quòd impuritas vniuscuiusque rei consistit in hoc, quòd vilioribus inmiscetur. Non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi, vel stanui. Manifestum est autē, quòd rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus, & corporalibus creaturis: & ideo impura redditur ex hoc, quòd temporalibus se subiicit per amorem: à qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum: in quo quidem motu primum principium est fides. Accedentem enim ad Deum oportet credere, vt dicitur Hebr. 11. & ideo primū principium purificationis cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris, quæ si perficiatur per charitatem formatam, perfectam purificationem causat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ea, quæ sunt in intellectu, sunt principia eorum, quæ sunt in affectu, inquantum, scilicet bonum intellectus mouet affectum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd fides etiam informis excludit quandam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quę contingit ex hoc, quod intellectus humanus inordinate inhæret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri diuina. Sed quando per charitatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur, quia vniuersa delicta operit charitas, vt dicitur Prouerb. 10.

AD TERTIVM dicēdum, quòd obscuritas fidei non pertinet ad impuritatē culpæ, sed magis ad naturalē defectū intellectus humani secundū statū præsentis vitæ.

QVÆSTIO OCTAVA,

De dono intellectus & scientiæ, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum de dono intellectus, & scietiæ, quæ respondet virtuti fidei.

¶ Et circa donum intellectus quæruntur octo.

¶ Primò, vtrum intellectus sit donum Spiritussancti.

¶ Secundò, vtrum possit simul esse in eodem cum fide.

¶ Tertiò, vtrum intellectus, qui est donum Spiritussancti, sit speculatiuus tantum, vel etiam practicus.

¶ Quartò, vtrum omnes, qui sunt in gratia, habeant donum intellectus.

¶ Quintò, vtrum hoc donum inueniatur in aliquibus absque gratia.

¶ Sextò, quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona.

¶ Septimò, de eo, quod respondet huic dono in beatitudinibus.

¶ Octauò, de eo, quod respondet ei in fructibus.

ARTICVLVS I.

Vtrum intellectus sit donum Spiritussancti.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd intellectus nō sit donum Spiritussancti. Dona enim gratuita distinguūtur à donis naturalibus: superaddūtur enim eis. Sed intellectus est quidā habitus naturalis in anima, quo cognoscūtur principia naturaliter nota, vt patet in 6. *Ethic. ergo nō debet poni donū Spiritussancti.

3.dist.35.q.2.art.2.q.1. Et Isa.11.lec.2.col.1.fin. *Lib.6.ca.6. Tom.5.

¶ 2 Præterea, Dona diuina participantur à creaturis secundum earū proportionē & modū, vt patet per Dion. in lib. ‡de Diu. no. sed modus humanæ naturę est, vt nō simpliciter veritatē cognoscat, quod pertinet ad rationem intellectus, sed discursiue, quod est propriū rationis, vt patet

‡Cap.4.parū à principio.

per

[*Cap.7. inter principium & medium.] per Dion.in 7.c.*de Diui. no. ergo cognitio diuina,quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis, quàm intellectus.

¶ 3 Præterea, In potentiis animæ intellectus contra [†lib.3.de anima text.48. tom.2.] voluntatem diuiditur, vt patet in 3.†de Anima Sed nullum donum Spiritussancti dicitur voluntas: ergo etiam nullum donum Spiritussancti debet dici intellectus.

Sed contra est quod dicitur Isa. 11. Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, & intellectus.

Conclvsio.

Cum per virtutem naturalem intellectus non valeat homo singula quæ in rebus latent penetrare, necessarium fuit ei conferri quoddam intellectus donum, quo ad hanc eleuaretur celsitudinem, vt quæcunque in accidentibus, verbis, seu figuris,seu similibus,vel sensibilibus, vel causis,seu effectibus latent,penetrare posset.

Respondeo dicendum,quòd nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat.Dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifestè patet cõsiderantibus differentiam intellectus, & sensus. Nam cognitio sensitiua occupatur circa qualitates sensibiles exteriores,cognitio autem intellectiua penetrat vsque ad essentiam rei.Obiectum autem intellectus est quod quid [lib.3.de anima, text.26, tom.2.] est,vt dicitur in tertio *de Anima. Sunt autem multa genera eorum,quæ interius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis, quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis, sub verbis latent significata verborum,sub similitudinibus, & figuris latet veritas figurata. Res enim intelligibiles sunt quòdammodo interiores respectu rerum sensibilium,quæ exterius sentiuntur, & in causis latẽt effectus,& econuerso. Vnde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum cognitio hominis à sensu incipiat,quasi ab exteriori, manifestum est, quòd quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitæ virtutis, vnde vsque ad terminatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine, vt vlterius penetret ad cognoscendum quædam,quæ per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.

Ad primvm ergo dicendum, quòd per lumen naturale nobis inditum, statim cognoscuntur quædam principia communia, quæ sunt naturaliter nota.Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem,vt su- [q.2.art.3. & P.S. q.3. art.8.& q.5.art.5.] prà*dictum est: necesse est quòd homo vlterius pertingat ad quædam altiora: & ad hoc requiritur donum intellectus.

Ad secvndvm dicendum, quòd discursus rationis semper incipit ab intellectu, & terminatur ad intellectum.Ratiocinamur enim procedẽdo ex quibusdam intellectis, & tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc peruenimus, vt intelligamus id, quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur, ex aliquo præcedenti intellectu procedit.Donum autem gratiæ,non procedit ex lumine naturæ, sed superadditur ei quasi perficiens ipsum; & ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus: quia ita se habet lumen superadditum ad ea, quæ nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea, quæ primordialiter cognoscimus.

Ad tertivm dicendum, quòd voluntas nominat simpliciter appetitiuum motum absque determinatione alicuius excellentiæ:sed intellectus nominat quandam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima. Et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus,quàm nomine voluntatis.

Articvlvs II.

Vtrum donum intellectus possit simul esse cum fide.

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur quòd donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Aug.in lib.83. Quæstionum, *quòd [lib.83.quæst. q.15.tom.4.] id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur:sed id quod creditur,non comprehenditur,secundum illud Apostoli ad Phil. 3. Non quia iam comprehenderim, aut quòd perfectus sim. Ergo videtur, quòd fides,& intellectus non possunt esse in eodem.

¶ 2 Præterea, Omne quod intelligitur intellectu, videtur naturaliter. Sed fides est de non apparentibus,vt suprà*dictum est. Ergo fides non potest simul esse in eo- [q.1.art.4.& q.4.art.1.] dem cum intellectu.

¶ 3 Præterea,Intellectus est certior quàm scientia.Sed scientia & fides non possunt esse de eodem, vt suprà*di- [q.1.art.4. & 5.] ctum est.Multo ergo minus intellectus & fides.

Sed contra est quod Greg.†dicit in lib. Mora- [†lib.1. Mor. cap.32. ante medium.] lium: Videmus quòd intellectus de auditis mentem illustrat. Sed aliquis habẽs fidem potest esse illustratus mente circa audita. Vnde dicitur Lucæ vlt. quòd Dominus aperuit discipulis suis sensum, vt intelligerent scripturas. Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

Conclvsio.

Possibile est donum intellectus simul cum fide permanere, non quidem secundum perfectam intelligentiam, vel quo ad ea,quæ per se sub fide cadunt, sed secundum notitiam imperfectam, & quoad ea tantum quæ ad fidem ordinantur.

Respondeo dicendum ,quòd hic duplici distinctione est opus. Vna quidem ex parte fidei,alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei distinguendum est, quòd quædam per se, & directè cadunt sub fide, quæ naturalem rationem excedunt,sicut Deum esse trinum & vnum,filium Dei esse incarnatum.Quædam vero cadunt sub fide quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum, sicut omnia, quæ in Scriptura diuina continentur. Ex parte vero intellectus distinguendum est,quòd dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Vno modo perfectè:quando,scilicet pertingimus ad cognoscẽdum essentiam rei intellectæ; & ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est Et hoc modo ea, quæ directè cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei.Sed quædam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfectè:quando scilicet ipsa essentia rei,vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit, aut quomodo sit:sed tamen cognoscitur,secundum quod ea,quę exterius apparent, veritati non contrariantur:inquantum scilicet homo intelligit, quòd propterea quæ exterius apparent,non est recedendum ab his, quæ sunt fidei. Et secundum hoc nihil prohibet durante statu fidei intelligere etiam ea,quæ per se sub fide cadunt.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ tres rationes procedunt,secundum quod aliquid perfectè intelligitur. Vltima autem ratio procedit de intellectu eorum,quæ ordinantur ad fidem.

Articvlvs III.

Vtrum donum intellectus sit speculatiuum tantum, an etiam practicum.

Ad tertivm sic proceditur.Videtur quòd in- [Infrà art.6. cor. & ad 3.] tellectus, qui ponitur donum Spiritussancti,non sit practicus, sed speculatiuus tantum. Intellectus enim,vt Gregor.*dicit in primo Moralium,altiora quę- [lib.1.cap.32 ante medium.] dam penetrat. Sed ea, quæ pertinent ad intellectum practicum,non sunt alta,sed quædam infima, scilicet singularia, circa quæ sunt actus. Ergo intellectus, qui ponitur donum,non est intellectus practicus.

¶ 2 Præterea, Intellectus, qui est donum, est dignius aliquid, quàm intellectus, qui est virtus intellectualis. Sed intellectus,qui est virtus intellectualis,est solum cir- [lib.6.ethic. cap.3. & 6. tom.5.] ca necessaria,vt patet per Philosophum in sexto Ethicorum: *ergo multo magis intellectus, qui est donum, est

 solum

solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quæ opere humano fieri possunt. Ergo intellectus, qui est donum, non est intellectus practicus.

¶ 3 Præterea, Donum intellectus illustrat mentem ad ea, quæ naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quæ dirigit in rebus agendis, vt ex supra* dictis patet. Ergo intellectus, qui est donum, non est intellectus practicus.

1.2.q.58. ar.2.& q.71 art.6.& q.65.& 91.

SED CONTRA est, quod in Psal. 110. dicitur: Intellectus bonus omnibus facientibus eum.

CONCLVSIO.

Quanquam intellectus donum, quo pars hominis perficitur superior, sit simpliciter magis speculatiuum quàm practicum, extensione tamen, & secundum quid practicum est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum* est, donum intellectus non solum se habet ad ea, quæ primo, & principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia, quæ ad fidem ordinantur. Operationes autē bonæ quendam ordinem ad fidem habent. Nam fides per dilectionem operatur, vt Apostolus dicit ad Galatas quinto. Et ideo donum intellectus etiam ad quædam operabilia se extendit: non quidem vt circa ea principaliter versetur, sed inquantum in agendis regulamur rationibus æternis: quibus conspiciendis, & consulendis secundum August. 12. De trinit. *inhæret superior ratio, quæ dono intellectus perficitur.

Art. 1. huius quæst.

lib. 12. cap. 7. in fine: to. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiæ altitudinem. Sed secundum quod referuntur ad regulam legis æternæ, & ad finem beatitudinis diuinæ; sic altitudinem habent, vt circa ea possit esse intellectus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni, quod est intellectus: quod intelligibilia æterna, vel necessaria considerat, non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundū quod sunt regulæ quædam humanorum actuum: quia quanto virtus cognoscitiua ad plura se extendit, tanto nobilior est.

AD TERTIVM dicendum, quòd regula humanorum actuum est ratio humana, & lex æterna, vt suprà* dictum est. Lex autem æterna excedit naturalem rationem: & ideo cognitio humanorum actuum, secundum quod regulatur à lege æterna, excedit naturalem rationem, & indiget supernaturali lumine doni Spiritussancti.

1.2.q.19. art.3.& 4. & q.71. art. 6.& q.91. & 95.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd donum intellectus non insit omnibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregor. 2. *Moralium, quòd donum intellectus datur cōtra hebetudinem mentis. Sed multi habentes gratiam, adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

lib. 2. Moral. cap. 36. ante medium.

¶ 2 Præterea, Inter ea, quæ ad cognitionem pertinent, sola fides videtur esse necessaria ad salutem: quia per fidem Christus inhabitat in cordibus nostris, vt dicitur ad Ephes. 3. Sed non omnes habentes fidem, habent donum intellectus: imò qui credunt, debent orare vt intelligant: sicut Augustinus dicit in libro de trin. ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

¶ 3 Præterea, Ea quæ sunt communia omnibus habentibus gratiam, nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus & aliorum donorum aliquando se vtiliter subtrahit. Quandoque enim dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis & vilibus graui hebetudine pigrescit: vt Gregor. *dicit in 2. Moral. ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

lib. 2. Moral. cap. 36. parum à medio.

SED CONTRA est quod dicitur in Psal. 81. Nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant. Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris: secundum illud Ioan. 8. Qui sequitur me, non ambulat in tenebris. Ergo nullus habens gratiam, caret dono intellectus.

CONCLVSIO.

Sicut charitas est in omnibus habentibus gratiam, ita & donum intellectus.

RESPONDEO dicendum, quòd in omnibus habentibus gratiam, necesse est esse rectitudinem voluntatis: quia per gratiam præparatur volūtas hominis ad bonum: vt *August. dicit. Voluntas autem non potest rectè ordinari in bonum, nisi præexistente aliqua cognitione veritatis: quia obiectū voluntatis est bonum intellectus, vt dicitur in 3. †de Anima. Sicut autem per donum charitatis Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, vt directè moueatur in bonum quoddam supernaturale: ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis, vt cognoscat veritatē quandam supernaturalem: in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

lib. 1. retract. cap. 22. circa finem, tom. 1.

†lib. 3. text. 34.& 49. tom. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd aliqui habentes gratiam gratum facientem, possunt hebetudinem pati circa aliqua, quæ sunt præter necessitatem salutis. Sed circa ea, quæ sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur à Spiritu sancto: secundum illud primæ Ioan. 2. Vnctio eius docet vos de omnibus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd etsi non omnes habentes fidem, plenè intelligant ea, quæ proponuntur credenda; intelligunt tamen ea esse credenda, & quòd ab eis nullo modo est deuiandum.

AD TERTIVM dicendum, quòd donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea, quæ sunt necessaria ad salutem: sed circa alia interdum se subtrahit, vt non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quòd superbiæ materia subtrahatur.

ARTICVLVS V.

Vtrum donum intellectus inueniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd intellectus donum inueniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. August. enim exponens illud *Psal. 118. Concupiuit anima mea desiderare iustificationes tuas, dicit, Præuolat intellectus, & tarde sequitur humanus atque infirmus affectus. Sed in omnibus habentibus gratiam gratū facientem est promptus affectus propter charitatem: ergo donum intellectus potest esse in his, qui non habent gratiam gratum facientem.

In Psal. 118. concione 3. non procul à fine, tom. 8.

¶ 2 Præterea, Danielis 3. dicitur, quòd intelligentia opus est in visione prophetica: & ita videtur quòd prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente: vt patet Matth. 7. vbi dicentibus, In nomine tuo prophetauimus, respondetur: Nunquam noui vos: ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

¶ 3 Præterea, Donum intellectus respōdet virtuti fidei: secundum illud Isa. 7. secundum aliam literam, Nisi credideritis, non intelligetis. Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

SED CONTRA est quod Dominus dicit Iohan. 6. Omnis qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me. Sed per intellectum audita addiscimus, vel penetramus, vt patet per Gregor. *in primo Moralium. Ergo quicunque habet intellectus donum, venit ad Christum: quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

lib. 1. Moral. cap. 32. ante medium.

CON-

CONCLVSIO.

Non potest donum intellectus in aliquo esse, qui diuina prorsus careat gratia.

1.2.q.68. art.1.& 2.

RESPONDEO dicẽdum, quòd sicut suprà* dictum est, dona Spiritus sancti perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis à Spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectus, inquantum intellectus hominis est bene mobilis à Spiritu sancto. Huiusmodi autem motus consideratio in hoc est, quòd homo apprehendat veritatem circa finem. Vnde nisi vsque ad hoc moueatur à Spiritu sancto intellectus humanus, vt rectam æstimationem de fine habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcunque ex illustratione Spiritus sancti, alia quædam præambula cognoscat: rectam autem æstimationem de vltimo fine non habet, nisi ille qui circa finem non errat: sed ei firmiter inhæret tanquam optimo: quod est solum habentis gratiam gratum facientem. Sicut etiam in moralibus rectam æstimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Vnde donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd August. nominat intellectum quamcunque illustrationem intellectualem, quæ tamen non pertingit ad imperfectam doni rationem, nisi vsque ad hoc mens hominis deducatur, vt rectam æstimationem habeat homo circa finem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd intelligentia, quæ necessaria est ad prophetiam, est quædam illustratio mentis circa ea, quæ prophetis reuelantur: non est autem illustratio mentis circa æstimationem rectam de vltimo fine, quæ pertinet ad donum intellectus.

AD TERTIVM dicendum, quòd fides importat solum assensum ad ea, quæ proponũtur: sed intellectus importat quandam perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, vt dictum* est: & ideo non est similis ratio de intellectu & fide.

In corp. art.

ARTICVLVS VI.

Vtrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem: sed sapientiæ opponitur stultitia, hebetudini intellectus, præcipitationi consilium, ignorantiæ scientia, vt patet per* Gregor. 2. Moralium. Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia, & præcipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

Lib. 2. Moral. cap. 36. ante medium.

¶ 2 Præterea, Intellectus qui ponitur virtus intellectualis, differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium, quod est circa principia per se nota: sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota, quia ad ea, quæ naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum. Ad ea vero, quę supernaturalia sunt, sufficit fides: quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum* est. Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

q.1.art.7.

¶ 3 Præterea, Omnis cognitio intellectiua vel est speculatiua, vel practica: sed donum intellectus habet se ad vtrunque, vt dictum* est. Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnes in se complectitur.

Art.3. huius quæst.

SED CONTRA est, quod quæcunque connumerantur adinuicem, oportet ea esse aliquo modo abinuicem distincta: quia distinctio est principium numeri, sed donum intellectus connumeratur aliis donis, vt patet Isaiæ 11. ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

CONCLVSIO.

Donum intellectus distinguitur ab aliis Spiritus sancti donis.

RESPONDEO dicendum, quòd distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine, & timore, manifesta est: quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitiuam, illa vero tria pertinent ad vim appetitiuam. Sed differentia huius doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam, & cõsilium, quæ etiam ad vim cognoscitiuam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam, quòd donum intellectus distinguatur à dono scientiæ & consilij per hoc, quòd illa duo pertineant ad practicam cognitionem, donum autem intellectus ad speculatiuam. A dono vero sapientiæ, quod etiam ad speculatiuam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc, quòd ad sapientiam pertinet iudicium: ad intellectum vero capacitas intellectus eorum, quæ proponuntur: seu penetratio ad intima eorum, & secundum hoc supra *numerum donorum assignauimus. Sed diligenter intuenti donum, intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, vt dictum †est. Et similiter etiam donum scientiæ circa vtrunque se habet, vt infrà* dicetur. Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim hæc quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur. Fides autem est ex auditu, vt dicitur Roma. 10. Vnde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem & principaliter se habet ad veritatem primam, secundario ad quædam circa creaturas consideranda: & vlterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur, vt ex dictis* patet. Sic ergo circa ea, quæ fidei præponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem, vt intellectu penetrentur vel capiantur: & hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet, vt de eis homo habeat iudicium rectum, vt æstimet his esse inhærendum, & ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo iudicium quantum ad res diuinas, pertinet ad donum sapientiæ: quantum verò ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ: quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilij.

*1.2.q.68. art.4. †art.3. huius quæst. *art.3. quæst. sequ.

q.1.art.1. & 6. ad 1. & q.4. art.2. ad 3. & art.3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd prædicta differentia quatuor donorũ manifestè competit distinctioni eorum, quæ Greg.* ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur, dicitur enim per similitudinem intellectus acutus, quando potest penetrare ad intima eorum, quæ proponuntur. Vnde hebetudo mentis est, per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc, quòd peruersè iudicat circa communem finem vitæ: & ideo propriè opponitur sapiẽtiæ, quæ facit rectum iudicium circa vniuersalem causam. Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quæcunque particularia, & ideo opponitur scientiæ, per quam homo habet rectum iudicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Præcipitatio verò manifestè opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

Loco citato in argum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitæ, aliter tamen, quàm fides. Nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea, quæ dicuntur.

AD TERTIVM dicendum, quòd donum intellectus pertinet ad vtranque cognitionem, scilicet speculatiuam & practicam, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem, vt capiantur ea, quæ dicuntur.

ARTICVLVS VII.

Vtrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet, Beati mundo corde, &c.

1.2.q.69. art.3. cor. fin. & ad 1. Et 3. dist.34.q.1. art.4. & 6. cor.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd dono intellectus nõ respõdeat beatitudo sexta, scilicet: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deũ videbunt.

bunt. Munditia enim cordis maximè videtur pertinere ad effectum. Sed donum intellectus non pertinet ad effectum, sed magis ad vim intellectiuam. Ergo prædicta beatitudo non respondet dono intellectus.

¶ 2 Præterea, Act. 15. dicitur: Fide purificans corda eorum: sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis: ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad veritatem fidei, quàm ad donum intellectus.

¶ 3 Præterea, Dona Spiritus sancti perficiunt hominem in præsenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præsentem: ipsa enim beatos facit, vt suprà *habitum est. Ergo sexta beatitudo continens visionem Dei, non pertinet ad donum intellectus.

P.S.q.3. art.8.

SED CONTRA est quod August. dicit in lib. †de sermone Domini in monte. Sexta operatio Spiritus sancti, quæ est intellectus, conuenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit.

†lib.1.cap.9 parum ante mediū tom 4.

CONCLVSIO.

Dono intellectus ea correspondet beatitudo, qua mundo corde beati in Euangelio dicuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd in sexta beatitudine sicut & in aliis, duo continentur. Vnum per modum meriti, scilicet munditia cordis, aliud per modum præmij, scilicet visio Dei, vt suprà *dictum est. Et vtrunq; pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia, vna quidem præambula & dispositiua ad Dei visionem, quæ est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus. Et hæc quidem munditia cordis fit per virtutes & dona, quæ pertinent ad vim appetitiuam. Alia verò munditia cordis est, quæ est quasi completiua respectu visionis diuinæ. Et hoc quidem est munditia mentis depuratæ à phantasmatibus & erroribus: vt scilicet ea, quæ de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum: nec secundum hæreticas peruersitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex est Dei visio: vna quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est: & tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quicquid intellectu comprehenditur. Et vtraque Dei visio pertinet ad donum intellectus. Prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria. Secunda verò ad donū intellectus inchoatum, secundū quod habetur in via. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de prima munditia. Tertia vero de perfecta Dei visione. Dona autem & hic nos perficiunt secundum quandam inchoationem, & in futuro implebuntur, vt suprà * dictum est.

P.S.q.69. art.2.& 4.

*In corp. art. & q.68. art.6.& q. 69. art.2.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum in fructibus fides respondeat dono intellectus.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei. Dicitur enim Isa. 7. Nisi credideritis non intelligetis: secundum aliam literam, vbi nos habemus. Si non credideritis, non permanebitis. Non ergo fides est fructus intellectus.

3.dist.34 q. 1.art.5.co fi.

¶ 2 Præterea, Prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu: quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificij, vt suprà *dictum est. Ergo fides non est fructus intellectus.

q.4.art.1. & 7.

¶ 3 Præterea, Plura sunt dona pertinentia ad intellectum, quàm pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum vnum pertinens ad intellectum, scilicet fides: omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui, quàm sapientiæ, vel scientiæ, seu consilio.

SED CONTRA est, quòd finis vniuscuiusque rei est fructus eius. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus. *Dicit enim glo. ad Galat. 5. quòd fides est quæ est fructus, & de inuisibilibus certitudo. Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

Glos. interlinearis ibid.

CONCLVSIO.

Dono intellectus in via correspondet fides, id est fidei certitudo, vt eius fructus, in patria vero gaudium.

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut suprà *dictum est, cum de fructibus ageretur, fructus Spiritus dicuntur vltima, & delectabilia, quæ in nobis proueniunt ex virtute Spiritus sancti. Vltimum autem delectabile habet rationem finis, qui est proprium obiectum voluntatis. Et ideo oportet, quòd illud quod est vltimum & delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum, quæ pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus: vnus quidem pertinens ad suam potentiam, alius autem quasi vltimus pertinens ad voluntatem. Et secundum hoc dicendum est, quòd dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo. Sed pro vltimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

P.S.q.70. art.1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd intellectus est fructus fidei, quæ est virtus. Sic autem non accipitur fides cum dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo peruenit per donum intellectus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd fides non potest vniuersaliter præcedere intellectum. Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret: sed perfectio intellectus consequitur fidem, quæ est virtus, ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quædam fidei certitudo.

AD TERTIVM dicendū, quòd cognitionis practicæ fructus non potest esse in ipsa: quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud. Sed cognitio speculatiua habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum, quorum est. Et ideo dono consilij, quod pertinet solum ad cognitionem practicam, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiæ intellectus & scientiæ, quæ possunt etiam ad speculatiuam cognitionem pertinere, respondet solum vnus fructus, qui est certitudo signata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitiuam: quia sicut iam dictum* est, ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitiuam, quàm intellectiuam.

In corp. art.

QVÆSTIO NONA,

De dono scientiæ, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de dono scientiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primò, vtrum scientia sit donum.
¶ Secundò, vtrum sit circa diuina.
¶ Tertiò, vtrum sit speculatiua vel practica.
¶ Quartò, quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum scientia sit donum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd scientia non sit donum. Dona enim Spiritus sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quendam naturalis rationis. Dicit enim Philosophus in primo Posteriorum, *quòd demonstratio est syllogismus faciens scire: ergo scientia non est donum Spiritus sancti.

Suprà quō.8. artic.6.co. *lib.1.Post. text.5.to.1.

¶ 2 Præterea, Dona Spiritus sancti sunt communia omnibus sanctis, vt suprà †dictum est: sed August. 14. de Trinit. * dicit, quòd scientia non pollent plurimi fideles, quamuis polleant ipsa fide: ergo scientia non est donum.

†P.S. q.68. art.2.& art. 4.quæ.præce. *Aug.14. de trin.cap.1. tom.3.

¶ 3 Præ-

¶ 3 Præterea, Donum est perfectius virtute, vt suprà *dictum est: ergo vnum donum sufficit ad perfectionem vnius virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, vt suprà †dictum est. Ergo non respondet ei donum scientiæ. Nec apparet cui alij virtuti respondeat. Ergo cum dona sint perfectiones virtutum, vt suprà * dictum est, videtur quòd scientia non sit donum.

*1.2.q.68. art.8. †q.8.art.2. *1.2.q.68. art.1.& 8.

Sed contra est, quod Isa.11. computatur inter septem dona.

Conclvsio.

Scientia est donum Dei, quo homo certum, & rectum iudicium habet de rebus diuinis discernendo credenda à non credendis, sicut intellectus, Dei donum est, quo eadem sibi proposita sanè capiat.

Respondeo dicendum, quòd gratia est perfectior quàm natura: vnde non deficit in his, in quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam. Primo quidem, quia capit eam. Secundo, quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc, quòd intellectus humanus perfectè assentiat veritati fidei, duo requiruntur. Quorum vnum est, quòd sanè capiat ea, quæ proponuntur, quod pertinet ad donum intellectus, vt suprà *dictum est. (q.9.art.6.) Aliud autem est, vt habeat certum & rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda à non credendis: & ad hoc necessarium est donum scientiæ.

Ad primvm ergo dicendum, quòd certitudo cognitionis in diuersis naturis inuenitur diuersimode secundum diuersam conditionem vniuscuiusque naturæ. Nam homo consequitur certũ iudicium de veritate per discursum rationis: & ideo scientia humana ex ratione demõstratiua acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, vt in primo dictum* est. (p.p.q.14. art.7.) Et ideo diuina scientia non est discursiua vel ratiocinatiua: sed absoluta & simplex, cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, cum sit quædam participata similitudo ipsius.

Ad secvndvm dicendum, quòd circa credenda duplex scientia potest haberi. Vna quidem, per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda à non credendis: & secundum hoc scientia est donum, & conuenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda, per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, & alios ad credendum inducere, & contradictores conuincere. Et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non dantur omnibus, sed quibusdam. Vnde Augustinus post verba inducta, *subiungit. (lib.14.de trin.cap.1.à medio, to.3.) Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud scire quemadmodum hoc ipsum, quod creditur & piis auribus opituletur, & contra impios defendatur.

Ad tertivm dicendum, quòd dona sunt perfectiora virtutibus moralibus & intellectualibus: non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis, sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem. Et ideo non est inconueniens si diuersa dona ad vnam virtutem theologicam ordinentur.

Articvlvs II.

Vtrum scientia donum sit circa res diuinas.

(3.dist.35.q.2 art.3.q.1. *lib.14.de trin.cap.1.à medio, to.3. †q.1.art.1.)

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur quòd scientiæ donum sit circa res diuinas. Dicit enim August.14.*de Trinit. quòd per scientiam gignitur fides, nutritur, & roboratur: sed fides est de rebus diuinis, quia obiectum fidei est veritas prima, vt suprà †habitum est: ergo & donum scientiæ est de rebus diuinis.

¶ 2 Præterea, Donum sciẽtiæ est dignius, quàm scientia acquisita: sed aliqua scientia acquisita est circa res diuinas: sicut scientia Metaphysicæ: ergo multo magis donum scientiæ est circa res diuinas.

¶ 3 Præterea, Sicut dicitur Rom. primo, Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Si ergo est scientia circa res creatas, videtur quòd etiam sit circa res diuinas.

Sed contra est quod August. 14. *de Trinit. dicit: Rerum diuinarum scientia propriè sapientia nuncupetur, humanarum autem propriè scientiæ nomen obtineat. (lib.14.cap.1. & lib.12. ca.14.tom.3)

Conclvsio.

Donum scientiæ est circa res humanas, sicut sapientia & circa diuina, vel circa creaturas per res diuinas, & altissimas causas.

Respondeo dicendum, quòd certum iudicium de re aliqua maximè datur ex sua causa: & ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum. Sicut enim causa prima est causa secundæ, ita per causam primam iudicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam. Et ideo iudicium quod fit per causam primam, est primũ & perfectissimum. In his autem, in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his, quæ deficiunt à perfectissimo. Ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, vt patet in Logicis. Nam in genere conuertibiliũ illud, quod significat quod quid est, speciali nomine diffinitio vocatur: quæ autem in hoc deficiunt conuertibilia existentia, nomen commune sibi retinent, scilicet quòd propria dicuntur. Quia ergo nomen scientiæ importat quandam certitudinem iudicij, vt dictum*est, (Art.præced.) siquidem certitudo iudicij fit per altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare, habet speciale nomen, quod est sapientia. Dicitur enim sapiens in vnoquoque genere, qui nouit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare. Simpliciter autem sapiens dicitur, qui nouit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio diuinarum rerum vocatur sapientia: cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicij appropriato ad iudicium, quod fit per causas secundas. Et ideo sic accipiendo scientiæ nomen, ponitur donum distinctum à dono sapientiæ. Vnde donum scientiæ est solum circa res humanas, vel solum circa res creatas.

Ad primvm ergo dicendum, quòd licet ea, de quibus est fides, sint res diuinæ & æternæ: tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendũ sit, pertinet ad donum scientiæ. Scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quandam vnionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiæ. Vnde donum sapientiæ magis respondet charitati, quæ vnit mentem hominis Deo.

Ad secvndvm dicendum, quòd ratio prima procedit secundum quod communiter nomen scientiæ sumitur. Sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quod restringitur ad iudicium quod fit per res creatas.

Ad tertivm dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, (q.1.art.1.) quilibet cognoscitiuus habitus formaliter quidem respicit medium, per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur. Et quia id quod est formale, potius est: ideo illæ scientiæ, quæ ex principiis Mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum Mathematicis connumerantur, vtpote eis similiores, licet quantum ad materiam magis conueniant cum naturali. Et propter hoc dicitur in secundo*Physi. (lib.2.text. 20.tom.2.) quòd sunt magis naturales. Et ideo cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quàm ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et econuerso cùm secundum res diuinas iudicamus de rebus

bus creatis,magis hoc ad ſapientiam, quàm ad ſcientiam pertinet.

ARTICVLVS III.

Vtrum ſcientia donum ſit ſcientia practica.

*Infrà quæ.52 art.2.ad 2. Et 3.diſt.35 art.3.q.2. *lib.12. cap. 14. parum à principio tom.3. †lib.1. Mor. cap.32.à medio.*

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur, quòd ſcientia, quæ ponitur donum, ſit ſcientia practica. Dicit*enim Aug.12.de Trinit.quòd actio,qua exterioribus rebus vtimur, ſcientiæ deputatur. Sed ſcientia, cui deputatur actio, eſt practica. Ergo ſcientia, quæ eſt donum,eſt ſcientia practica.

¶ 2 Præterea, Grego.†dicit in 1.Mor. Nulla eſt ſcientia,ſi vtilitatem pietatis non habet. Valde inutilis eſt pietas,ſi ſcientiæ diſcretione caret. Ex qua auctoritate habetur, quòd ſcientia dirigit pietatem. Sed hoc non poteſt competere ſcientiæ ſpeculatiuæ. Ergo ſcientia, quæ eſt donum,non eſt ſpeculatiua, ſed practica.

q.præced. art. 5.& 1.2.q. 68.

¶ 3 Præterea, Dona Spiritus ſancti non habentur niſi à iuſtis, vt ſuprà*habitum eſt. Sed ſcientia ſpeculatiua poteſt haberi etiam ab iniuſtis, ſecundum illud Iac.4. Sciēti bonum & non facienti, peccatum eſt illi: ergo ſcientia, quæ eſt donum,non eſt ſpeculatiua,ſed practica.

lib.1.Moral. cap.32. ante medium.

SED CONTRA eſt, quod Grego. dicit †in primo Moral. Scientia in die ſuo conuiuium parat:quia in ventre mentis ignorantiæ ieiunium ſuperat. Sed ignorantia non tollitur totaliter niſi per vtranque ſcientiam, ſcilicet & ſpeculatiuam & practicam. ergo ſcientia, quæ eſt donum,eſt & ſpeculatiua & practica.

CONCLVSIO.

Scientiæ donum magis, & principalius ſpeculationem reſpicit, quo homo ſcit quæ fide tenere debeat; ſecundario autem extendit ſe ad operationem ſecundum quod credibilium ſcientia in agendis dirigimur.

q.præced.art. 6.

RESPONDEO dicēdum,quòd ſicut ſuprà*dictum eſt,donum ſcientiæ ordinatur ſicut & donum intellectus ad certitudinem fidei. Fides autem primo & principaliter in ſpeculatione conſiſtit, inquantum ſcilicet inhæret primæ veritati. Sed quia veritas eſt etiam vltimus finis, propter quē operamur, inde etiam eſt, quòd fides ad operationem ſe extendit: ſecundum illud Galat.5. Fides per dilectionem operatur. Vnde etiam oportet, quòd donum ſcientiæ primo quidem & principaliter reſpiciat ſpeculationem,inquantum ſcilicet homo ſcit quid fide tenere debeat. Secundario autē ſe extendit etiam ad operationem, ſecundum quod per ſcientiam credibilium, & eorum, quæ ad credibilia conſequuntur,dirigimur in agendis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Auguſt. loquitur de dono ſcientiæ, ſecundum quod ſe extendit ad operationem. Attribuitur enim ei actio,ſed non ſola,nec primo. Et hoc etiam modo dirigit pietatem. Vnde patet ſolutio ad SECVNDVM.

q.8.art.5.

AD TERTIVM dicendum, quòd ſicut dictum* eſt de dono intellectus, quòd non quicunque intelligit, habet donum intellectus; ſed qui intelligit quaſi ex habitu gratiæ:ita etiam de dono ſciētiæ eſt intelligendum,quòd illi ſoli donum ſcientiæ habeant, qui ex infuſione gratiæ rectum iudiciū habent circa credenda & agenda:ita quòd in nullo deuient à rectitudine iuſtitiæ. Et hæc eſt ſcientia ſanctorum,de qua dicitur Sap.10. Iuſtum deduxit Dominus per vias rectas:& dedit illi ſcientiam ſanctorum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum dono ſcientiæ reſpondeat tertia beatitudo, ſcilicet Beati qui lugent, &c.

1.2.q.69. art.3.ad 3. Et infrà q. 121.art.2. Et 3.diſ.34. q.1.art.4. cor.ſi.& art. 6.cor.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur quòd ſcientiæ non reſpondeat tertia beatitudo, ſcilicet Beati qui lugent,quoniam ipſi conſolabuntur. Sicut enim malum eſt cauſa triſtitiæ & luctus: ita etiam & bonum eſt cauſa lætitiæ. Sed per ſcientiam principalius manifeſtantur bona, quàm mala, quæ per bona cognoſcuntur. Rectum enim eſt iudex ſuiipſius & obliqui, vt dicitur in primo*de Anima. Ergo prædicta beatitudo non conuenienter reſpondet ſcientiæ dono.

lib.1 de anima,text.85. tom.2.

¶ 2 Præterea, Conſideratio veritatis eſt actus ſcientiæ. Sed in conſideratione veritatis non eſt triſtitia,ſed magis gaudium. Dicitur enim Sap.8. Non habet amaritudinem illius conuerſatio, nec tædium conuictus illius, ſed lætitiam & gaudium: ergo prædicta beatitudo non conuenienter reſpondet dono ſcientiæ.

¶ 3 Præterea, Donum ſcientiæ prius conſiſtit in ſpeculatione,quàm in operatione. Sed ſecundum quod conſiſtit in ſpeculatione, non reſpondet ſibi luctus:quia intellectus ſpeculatiuus nihil dicit de imitabili & fugiendo, vt dicitur in 3.*de Anima: neque dicit aliquid lætum & triſte. Ergo prędicta beatitudo non conuenienter ponitur reſpondere dono ſcientiæ.

lib.3 de anima,text.49. tom.2. †lib.1.cap.9. ante medium, tom.4.

SED CONTRA eſt, quod Auguſt.dicit in lib.†de ſermone Domini in monte, Scientia conuenit lugentibus,qui didicerunt quibus malis victi ſunt,quæ quaſi bona petierunt.

CONCLVSIO.

Dono ſcientiæ ea aptatur beatitudo, qua qui lugent, beati prædicantur.

RESPONDEO dicendum, quòd ad ſcientiam propriè pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturæ autem ſunt, ex quibus homo occaſionaliter à Deo auertitur:ſecundū illud Sap.14. Creaturæ factæ ſunt in odium & muſcipulam pedibus inſipientium:qui ſcilicet rectum iudicium de his non habēt,dum æſtimant in eis eſſe perfectum bonum, vnde in eis finem conſtituendo,peccant & verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innoteſcit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum ſcientiæ. Et ideo beatitudo luctus ponitur reſpondere dono ſcientiæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd bona creata non excitant ſpirituale gaudium, niſi quatenus referuntur ad bonum diuinum: ex quo propriè conſurgit gaudium ſpirituale. Et ideo directè quidem ſpiritualis pax & gaudium conſequens reſpondet dono ſapientiæ. Dono autem ſcientiæ reſpondet quidem primo luctus de præteritis erratis:& conſequenter conſolatio,dum homo per rectum iudicium ſcientię creaturas ordinat in bonum diuinum. Et ideo in beatitudine ponitur luctus pro merito, & conſolatio conſequens pro præmio. Quæ quidem inchoatur in hac vita,perficitur autem in futura.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in ipſa conſideratione veritatis homo gaudet. Sed de re circa quam cōſiderat veritatem,poteſt triſtari quandoque:& ſecundum hoc luctus ſcientiæ attribuitur.

AD TERTIVM dicēdum,quòd ſcientiæ,ſecundum quod in ſpeculatione conſiſtit, non reſpondet beatitudo aliqua:quia beatitudo hominis non conſiſtit in conſideratione creaturarum, ſed in contemplatione Dei. Sed aliqualiter beatitudo hominis conſiſtit in debito vſu creaturarum: & ordinata affectione circa ipſas: & hoc dico quantum ad beatitudinem viæ. Et ideo ſcientiæ non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad cōtemplationem, ſed intellectui & ſapientiæ,quæ ſunt circa diuina.

QVÆSTIO DECIMA,

De Infidelitate in communi, in duodecim articulos diuiſa.

CONSEQVENTER conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis. Et primo de infidelitate, quæ opponitur fidei. Secundo, de blaſphemia,quæ opponitur confeſſioni. Tertio,de ignorantia & hebetudine, quæ opponuntur ſcientiæ & intellectui.

¶Circa primum conſiderandum eſt de infidelitate in communi. Secundo, de hæreſi. Tertio,de apoſtaſia à fide.

¶Circa

¶Circa primum quæruntur duodecim.

¶Primò, vtrum infidelitas sit peccatum.
¶Secundò, in quo sit sicut in subiecto.
¶Tertiò, vtrum sit maximum peccatorum.
¶Quartò, vtrum omnis actio infidelium sit peccatum.
¶Quintò, de speciebus infidelitatis.
¶Sextò, de comparatione earum adinuicem.
¶Septimò, vtrū cum infidelibus sit disputandū de fide.
¶Octauò, vtrum sint cogendi ad fidem.
¶Nonò, vtrum sit eis communicandum.
¶Decimò, vtrum possint Christianis fidelibus præesse.
¶Vndecimò, vtrum ritus infidelium sint tolerandi.
¶Duodecimò, vtrum pueri infidelium sint inuitis parentibus baptizandi.

Articvlvs I.

Vtrum infidelitas sit peccatum.

Infrà qō. 34. art. 2. ad 2. Et 2. di. 39. q. 1. art. 2. ad 4.
**lib. 2. ex ca. 4. & ca. 30. & lib. 4. ca. 21. à medio.*
†Aug. cap. 5. non remote à fine: tom. 7.

Ad primvm sic proceditur. Videtur, quòd infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, vt patet*per Damasc. in 2. lib. Sed infidelitas nō videtur esse cōtra naturam. Dicit enim August. in lib.†de prædestinatione sanctorū, quòd posse habere fidem sicut posse habere charitatem naturæ est omnium hominū: habere autem fidem quemadmodum habere charitatem gratiæ, est fidelium: ergo non habere fidem, quod est infidelium, non est contra naturam, & ita non est peccatum.

¶ 2 Præterea, Nullus peccat in eo, quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium: sed non est in potestate hominis, quòd infidelitatem vitet, quam vitare non potest, nisi fidem habendo. Dicit enim Apostolus ad Rom. 10. Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante? Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

1. 2. q. 84. art. 4.

¶ 3 Præterea, Sicut dictum*est, sunt septem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

Sed contra, Virtuti contrariatur vitium: sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

Conclvsio.

Infidelitas negatiuè magis pœna est quàm peccatum: at infidelitas contrariè, qua quis fidei repugnat, vel ipsam contemnit, peccatum est.

Respondeo dicendum, quòd infidelitas dupliciter accipi potest. Vno modo secundum puram negationem: vt dicatur infidelis ex hoc solo, quòd non habet fidem. Alio modo potest intelligi infidelitas secundū contrarietatem ad fidem: qua scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Isaiæ 53. Quis credidit auditui nostro? Et in hoc propriè perficitur ratio infidelitatis, & secundum hoc infidelitas est peccatum. Si autem accipiatur secundū negationem puram, sicut in illis, qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ: quia talis ignorantia diuinorum ex peccato primi parentis consecuta est. Qui autem sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata, quæ sine fide remitti non possunt: non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Vnde Dominus dicit Iohan. 15. Si non venissem, & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent. Quod exponens August.*dicit, quòd loquitur de illo peccato, quo non crediderunt in Christum.

Tract. 89. in Ioan inter principiū & mediū, to. 9.

Ad primvm ergo dicendum, quòd habere fidem, non est in natura humana: sed in natura humana est, vt mens hominis non repugnet interiori instinctui, & exteriori veritatis prædicationi: vnde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

Ad secvndvm dicendum, quòd ratio illa procedit de infidelitate, secundum quod importat simplicem negationem.

Ad tertivm dicendum, quòd infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit, quòd homo intellectum suum non vult subiicere regulis fidei & sano intellectui Patrum: vnde Gregor.*dicit 31. Moral. quòd ex inani gloria oriuntur nouitatum præsumptiones. Quamuis posset dici, quòd sicut virtutes theologicæ non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis: ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

lib. 31. Mor. cap. 31. à medio.

Articvlvs II.

Vtrum infidelitas sit in intellectu sicut in subiecto.

2. dist. 36. q. 1. art. 2. ad 4. & 3. di. 23. q. 2. art. 3. q. 1. ad 4.
**cap. 10. & 11. tom. 6.*
†Art. præced.

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur quòd infidelitas non sit in intellectu sicut in subiecto. Omne enim peccatum in voluntate est, vt August. dicit in lib.* de Duabus animabus. Sed infidelitas est quoddam peccatum, vt dictum†est. Ergo infidelitas est in voluntate sicut in subiecto, non in intellectu.

¶ 2 Præterea, Infidelitas habet rationem peccati ex eo, quòd prædicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

Glos. ordinaria, ibid.

¶ 3 Præterea, Secundæ ad Corinth. 11. super illud, Ipse Satanas transfigurat se in angelum lucis,*dicit glos. quòd si angelus malus se bonum fingat, & si credatur bonus, non est error morbidus, si facit vel dicit, quæ bonis angelis congruunt. Cuius ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis eius, qui ei inhæret, intendens bono angelo adhærere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in peruersa voluntate: non ergo est in intellectu sicut in subiecto.

Sed contra, Contraria sunt in eodem subiecto. Sed fides cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subiecto. Ergo & infidelitas in intellectu est.

Conclvsio.

Cum dissentire, quod est actus infidelitatis, sit actus intellectus moti à voluntate, necessario ipsum infidelitatis peccatum subiectiuè quidem in intellectu est, in voluntate vero vt in proximo motiuo.

1. 2. q. 74. ar. 1. 2. & 5.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà*dictum est, peccatum dicitur esse in illa potentia, quæ est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Vnum quidem primum & vniuersale, quod imperat omnes actus peccatorum. Et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium & proximum, quod elicit peccati actum. Sicut concupiscibilis est principium gulæ & luxuriæ: & secundum hoc gula & luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti à voluntate, sicut & assentire. Et ideo infidelitas sicut & fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subiecto, in voluntate autem sicut in proximo motiuo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Vnde patet responsio ad primvm.

Ad secvndvm dicendum, quòd contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis. Vnde causa infidelitatis est in voluntate: sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad tertivm dicendum, quòd ille qui credit malum angelum esse bonum, non dissentit ab eo, quod est fidei: quia sensus corporis fallitur, mens vero non

*Gloss. ordinaria loco citato in aug. remouetur à vera rectaq; sententia: vt ibidem dicit*glossa. Sed si aliquis Satanæ adhæreret, cum incipit ad sua adducere, id est ad mala & falsa: tunc non caret peccato, vt ibidem†dicitur. †Eodem loco nunc dicto.

ARTICVLVS III.

Vtrum infidelitas sit maximum peccatorum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd infidelitas non sit maximum peccatorum. Dicit enim August. & habetur sexta*quæstione 1. Vtrũ catholicum pessimis moribus alicui hæretico, in cuius vita præter id quod hæreticus est, non inueniunt homines quod reprehendant, præponere debeamus, non audeo præcipitare sententiam. Sed hæreticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum, quòd infidelitas sit maximum peccatorum.

Infrà q.39. art.2. Et 3. qõ.80.art.5. cor. Et mal. q.2.art.10. cor. & ad 2. & q.3.art.8. ad 1. Et Ro. 2.lect.2.cor. 4.Et Heb.10. lc.3.cor.4. *Aug. lib.4. de Baptis. contra Donatist. cap. 20. in principio tom.7. Habetur 6. quest. 1. cap. Quanto ergo.

¶ 2 Præterea, Illud quod diminuit vel excusat peccatum, non videtur esse maximum peccatum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum. Dicit enim Apostolus primæ ad Timoth. 1. Prius fui blasphemus, & persecutor, & contumeliosus: sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate. Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

¶ 3 Præterea, Maiori peccato debetur maior pœna, secundum illud Deuter. 25. Pro mensura peccati erit & plagarum modus: sed maior pœna debetur fidelibus peccantibus, quàm infidelibus: secundum illud ad Hebr. 10. Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcauerit, & sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est? Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

Tract.89. in Ioan inter principiũ & mediũ, to.9. SED CONTRA est, quod August.*dicit, exponens illud Iohan. 15. Si nõ venissem, & locutus eis nõ fuissem, peccatum non haberent. Magnum quidem, inquit, quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatũ, scilicet infidelitatis, quo tenentur cuncta peccata. Infidelitas ergo est maximum peccatorum.

CONCLVSIO.

Quia per infidelitatis peccatum homines magis elongantur quàm per cætera; ideo grauissimum eorum peccatorum est, quæ contingunt in morum peruersitate.

1.2.q.71. art.6.& q. 73.art.3. RESPONDEO dicendum, quòd omne peccatum formaliter consistit in auersione à Deo, vt suprà*dictum est. Vnde tanto aliquod peccatum est grauius, quanto per ipsum homo magis à Deo separatur. Per infidelitatem autem maximè homo à Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet. Per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei: sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse, quòd quantũ ad quid Deum cognoscat, qui falsam opinionem de eo habet: quia id, quod ipse opinatur, non est Deus. Vnde manifestum est, quòd peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis, quæ contingunt in peruersitate morum. Secus autem est de peccatis, quæ opponuntur aliis virtutibus theologicis, vt infrà*dicetur.

q.34.art.2. & q.20.art. 3. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd nihil prohibet peccatum, quod est grauius secundum suum genus, esse minus graue secundũ aliquas circunstantias. Et ideo August. noluit præcipitare sententiam de malo catholico, & hæretico alias non peccante: quia peccatum hæretici etsi sit grauius ex genere, potest tamen ex aliqua circunstantia alleuiari, & econuerso peccatum catholici ex aliqua circunstantia aggrauari.

AD SECVNDVM dicendum, quòd infidelitas habet ignorantiam adiunctam, & habet dissensum ad ea, quæ sunt fidei: & ex hac parte habet rationẽ peccati grauissimi. Ex parte autem ignorantiæ habet aliquam rationem excusationis: & maximè quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in Apostolo.

AD TERTIVM dicendum, quòd infidelis pro peccato infidelitatis grauius punitur, quàm alius peccator pro quocunque alio peccato, considerato peccati genere. Sed pro alio peccato, puta pro adulterio si committatur à fideli & ab infideli, cæteris paribus, grauius peccat fidelis, quàm infidelis: tum propter notitiam veritatis ex fide: tum etiam propter sacramenta fidei, quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum omnis actio infidelis sit peccatum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd quælibet actio infidelis sit peccatum, quia super illud Rom. 14. Omne quod non est ex fide peccatum est: *dicit gloss. Omnis infidelium vita est peccatum, sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt: ergo omnis actio infidelis est peccatum. 2.dist.7.q.1. art.2.co.1. fin. Et di.41. q.1.art.2. Et mal. q. 2. art.5.ad 7. Et Ro. 14.f.

¶ 2 Præterea, Fides intentionem dirigit: sed nullum bonum potest esse, quod nõ est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona. *Sumitur ex Aug. & habetur in lib. Sent. collectarum ex Aug. ca.106.to.3.

¶ 3 Præterea, Corrupto priori corrumpitur & posterius: sed actus fidei præcedit actus omnium virtutum. Ergo cum in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

SED CONTRA est quod de Cornelio adhuc infideli existenti dictum*est, quòd acceptæ erant eleemosynæ eius Deo: ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua eius actio est bona. Actuũ Apost. cap.10.

CONCLVSIO.

Tametsi infideles diuina gratia careant: quia tamen ex infidelitate non corrumpitur totum naturæ bonum; possunt aliquid boni operari, quanquam non meritorium vitæ æternæ.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà*dictum est, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem: non autem totaliter corrumpit bonũ naturæ. Vnde cum infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratia carent: remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Vnde manifestum est, quòd infideles nõ possunt operari bona opera, quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria: tamen bona opera, ad quæ sufficit bonum naturæ, aliqualiter operari possunt. Vnde non oportet, quòd in omni suo opere peccent. Sed quandocunque aliquod opus operantur ex infidelitate tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidei finem vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando: ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere, in eo quòd non refert ad finem infidelitatis. 1.2.q.85. art.1.& 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd verbum illud est intelligendum, vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur: vel quia quicquid agunt ex infidelitate, peccatum est. Vnde ibidem subditur, quia omnis infideliter viuens vel agens, vehementer peccat.

AD SECVNDVM dicendum, quòd fides dirigit intentionem respectu finis vltimi supernaturalis: sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intẽtionem respectu alicuius boni connaturalis.

AD TERTIVM dicendum, quòd per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est, quòd infidelis non erat: alioquin eius operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam nondum manifestata Euangelij veritate. Vnde, vt eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.

ARTICVLVS V.

Vtrum sint plures infidelitatis species.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd non sint plures infidelitatis species. Cum enim fides & infidelitas sint contraria, oportet quòd sint circa idem: sed formale obiectum fidei est veritas prima, à Infrà q.11. art.1. cor. & q.94. art.1. ad primum.

ma,à qua habet vnitatem,licet multa materialiter credat: ergo etiam obiectum infidelitatis est veritas prima. Ea vero quæ discredit infidelis,materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia,sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diuersæ species secundum diuersitatem eorum in quibus infideles errant.

¶ 2 Præterea, Infinitis modis potest aliquis à veritate fidei deuiare. Si ergo secundum diuersitates errorum diuersæ species infidelitatis assignentur, videtur sequi,quòd sint infinitæ infidelitatis species: & ita huiusmodi species non sunt considerandæ.

¶ 3 Præterea, Idem non inuenitur in diuersis speciebus,sed contingit aliquem esse infidelem ex eo,quod errat circa diuersa. Ergo diuersitas errorum non facit diuersas species infidelitatis. Sic ergo infidelitatis non sunt plures species.

SED CONTRA est, quòd vnicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum. Bonum enim contingit
*cap.4.par. 4.à medio. vno modo, malum vero multipliciter: vt patet per Dionys.4.cap.*De diuin.nom.& per Philosophum in secun-
†Anil.2. Ethic.cap.6. à medio, tom.5. do†Ethico. sed fides est vna virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

CONCLVSIO.

Plures & determinatæ sunt infidelitatis species, si secundum comparationem ad fidem consideretur, scilicet, Paganorum, Hæreticorum, & Iudæorum; plures autem & indeterminatæ, si considerentur varij infidelitatis errores in diuersis hominibus.

RESPONDEO dicendum, quòd quælibet virtus consistit in hoc, quòd attingit regulam aliquam cogni-
1.2.q.19. art.3.& 4. Et q.64.art. 1.& q.66. art.1.& q. 90.art.1. tionis vel operationis humanæ, vt suprà* dictum est. Attingere autem regulam est vno modo circa vnam materiam; Sed à regula deuiare cõtingit multipliciter. Et ideo vni virtuti multa vitia opponuntur. Diuersitas autem vitiorum, quæ vnicuique virtuti opponuntur,potest considerari dupliciter. Vno modo secundum diuersam habitudinem ad virtutem: & secundum hoc determinatæ sunt quædam species vitiorum,quæ opponuntur virtuti:sicut virtuti morali opponitur vnum vitium secundum excessum ad virtutem, & aliud vitium secundum defectum à virtute. Alio modo potest considerari diuersitas vitiorum oppositorum vni virtuti secundum corruptionem diuersorum quæ ad virtutem requiruntur: & secundum hoc vni virtuti, puta temperantiæ vel fortitudini opponuntur infinita vitia,secundum quod infinitis modis cõtingit diuersas circunstantias virtutis corrũpi,vt à rectitu-
Vt dicitur 2. Ethic.cap.6. à medio, tom.5. dine virtutis recedatur. Vnde & Pythagorici* malum posuerunt infinitum. Sic ergo dicendum,quòd si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diuersæ sunt infidelitatis species, & numero determinatæ. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptæ: & talis infidelitas est Paganorum siue Gentilium. Aut renititur fidei Christianæ susceptæ,vel in figura:& sic est infidelitas Iudæorum: vel in ipsa manifestatione veritatis,& sic est infidelitas hæreticorum. Vnde in generali possunt assignari tres prædictæ species infidelitatis. Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diuersis, quæ ad fidem pertinent, tunc non sunt determinatæ infidelitatis species. Possunt enim errores in infinitum multiplicari: vt patet per August. in
In lib. de Hæresib.ad Quod vult Deum, circa finem, tom.6. libro* De Hæresibus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd formalis ratio alicuius peccati potest accipi dupliciter. Vno modo secundum intentionem peccantis:& secundum hoc id,ad quod conuertitur peccans,est formale obiectum peccati. Et ex hoc diuersificantur eius species. Alio modo secundum rationem mali: & sic illud bonum,à quo receditur, est formale obiectum peccati: sed ex hac parte peccatum non habet speciem, imò est priuatio speciei. Sic ergo dicendum est, quòd infidelitatis obiectum est veritas prima, sicut à qua recedit: sed formale eius obiectum sicut ad quod conuertitur, est sententia falsa, quam sequitur. Et ex hac parte eius species diuersificantur. Vnde sicut charitas est vna, quæ inhæret summo bono: sunt autem diuersa vitia charitati opposita, quæ per conuersionem ad diuersa bona temporalia recedunt ab vno summo bono, & iterum secundum diuersas habitudines inordinatas ad Deum: sic etiam fides est vna virtus ex hoc, quòd adhæret vni primæ veritati. Sed infidelitatis species sunt multæ ex hoc, quòd infideles diuersas & falsas sententias sequuntur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd obiectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diuersa,in quibus erratur.

AD TERTIVM dicendum,quòd sicut fides est vna, quia multa credit in ordine ad vnum:ita infidelitas potest esse vna, etiam si in multis erret inquantum omnia habent ordinem ad vnum. Nihil tamen prohibet hominem in diuersis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest vnus homo diuersis vitiis subiacere, & diuersis corporalibus morbis.

ARTICVLVS VI.

Vtrum infidelitas Gentilium seu Paganorum sit cæteris grauior.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur,quòd infidelitas Gentiliũ siue Paganorum sit grauior cæteris. Sicut enim corporalis morbus tanto est grauior, quanto saluti principalioris membri magis contrariatur:ita peccatũ tanto videtur esse grauius,quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides vnitatis diuinæ,à qua deficiunt Gentiles multitudinem Deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est grauissima.

¶ 2 Præterea, Inter hæreticos tanto hæresis aliquorum detestabilior est, quanto in pluribus & principalioribus veritati fidei contradicit, sicut hæresis Arrij, qui separauit diuinitatem,detestabilior fuit,quàm hæresis Nestorij,qui separauit humanitatem Christi à persona filij Dei. Sed Gentiles in pluribus & principalioribus recedunt à fide, quàm Iudæi & hæretici, quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est grauissima.

¶ 3 Præterea, Omne bonum est diminutiuum mali. Sed aliquod bonum est in Iudæis: quia confitentur vetus testamentum esse à Deo. Bonum etiam est in hæreticis: quia venerantur nouum testamentum. Ergo minus peccant, quàm Gentiles qui vtrunque testamentum detestantur.

SED CONTRA est quod dicitur secundæ Petr. 2. Melius enim erat illis non cognoscere viam iustitiæ, quàm post cognitionem retrorsum conuerti. Sed Gentiles non cognouerunt viam iustitiæ;hæretici autem & Iudæi aliqualiter cognoscentes, deseruerunt: ergo eorum peccatum est grauius.

CONCLVSIO.

Quanquam Gentium cum in pluribus errent quàm Iudæi, & Iudæi quàm hæretici, infidelitas eaque Iudæorum, grauior est, & Iudæorum ea,quæ est hæreticorum;horum tamen infidelitas cæteris longè grauior est.

RESPONDEO dicendum,quòd in infidelitate, sicut dictum* est, duo possunt considerari. Quorum vnum est Art.præced.
comparatio eius ad fidem,& ex hac parte aliquis grauius contra fidem peccat, qui fidei renititur susceptæ, quàm qui renititur fidei nondum susceptæ,sicut grauius peccat qui non implet,quod promisit,quàm si nõ impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem Euangelij, & ei renituntur, eam corrumpentes, grauius peccant, quàm Iudæi,qui fidem Euangelij nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt eius figuram in veteri lege, quam malè interpre-

tantes corrumpunt: ideo etiam eorum infidelitas est grauius peccatum, quàm infidelitas Gentilium, qui nullo modo fidem Euangelij susceperunt. Aliud, quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum quæ ad fidem pertinent. Et secundum hoc cum pluribus errent Gentiles, quàm Iudæi, & Iudæi, quàm hæretici, grauior est infidelitas Gentilium, quàm Iudæorum, & Iudæorũ, quàm hæreticorum nisi fortè quorundam, puta Manichæorum, qui etiam circa credibilia plus errant, quàm Gentiles. Harum tamen duarum grauitatum prima præponderat secundæ, quantum ad rationem culpæ: quia infidelitas habet rationem culpæ, vt suprà*dictum est, magis ex hoc, quòd renititur fidei, quàm ex hoc quòd non habet ea, quę sunt fidei. Hoc enim videtur, vt dictum†est, magis ad rationem pœnæ pertinere. Vnde simpliciter loquendo, infidelitas hæreticorum est pessima.

*Art. 1. huius quæst. †Art. 1. huius quæst.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS VII.

Vtrum sit cum infidelibus publicè disputandum.

1. ad Tim. 1. lect. 2. fin.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit cum infidelibus publicè disputandũ. Dicit enim Apostolus 2. ad Timoth. 2. Noli verbis contendere. Ad nihil enim vtile est nisi ad subuersionem audientium. Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborũ. Ergo non est publicè disputandum cum infidelibus.

In Codice lib. 1. titulo 4. Et de S Trin. & Fid. cathol. lege Nemo.

¶ 2 Præterea, Lex Martiani*Augusti per Canones cõfirmata, sic dicit: Iniuriam facit iudicio religiosissimæ synodi, si quis semel iudicata, aut rectè disposita reuoluere, & publicè disputare contendit. Sed omnia, quæ ad fidem pertinent, sunt per sacra concilia determinata: ergo grauiter peccat, iniuriam synodo faciens, si quis de eis quæ sunt fidei, publicè disputare præsumat.

¶ 3 Præterea, Disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidem: ea autem quæ sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de eis quæ sunt fidei, non est publicè disputandum.

SED CONTRA est quod Act. 9. dicitur, quòd Saulus inualescebat, & confundebat Iudæos: & quòd loquebatur Gentibus, & disputabat cum Græcis.

CONCLVSIO.

Publicè disputare cum infidelibus, coram fidelibus idiotis & simplicibus, dubitando de fide peccatum est: at disputare de fide ad exercitium, vel ad errores confutandum, coram tamen sapientibus, & firmis in fide, laudabile est.

RESPONDEO dicendum, quòd in disputatione fidei duo sunt cõsideranda. Vnum quidem ex parte disputantis. Aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, & veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens: proculdubio peccat tanquam dubius in fide, & infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est. Ex parte vero audientium considerandum est, vtrum illi, qui disputationem audiunt, sint instructi & firmi in fide, aut simplices, & in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis, nullum periculũ est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendum. Quia aut sunt sollicitati, siue pulsati ab infidelibus, puta Iudæis, vel hæreticis, siue Paganis nitentibus corrumpere in eis fidem. Aut omnino nõ sunt sollicitati super hoc, sicut in terris, in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publicè disputare de fide, dummodo inueniantur aliqui ad hoc sufficientes & idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide confirmabuntur, & tolletur infidelibus decipiendi facultas, & ipsa taciturnitas eorum, qui resistere deberent peruertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio. Vnde Gregorius*in secundo Pastoralium: Sicut incauta locutio in errorem protrahit: ita indiscretum silentium eos, qui erudiri poterant, in errore derelinquit. In secundo vero casu periculosum est, publicè disputare de fide coram simplicibus, quorum fides ex hoc est firmior: quia nihil diuersum audierunt ab eo, quod credunt. Et ideo non expedit eis, vt verba infidelium audiant disputantium contra fidem.

*2. parti, cap. 4. in principio

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum, quàm firmitate sententiarum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd lex illa prohibet publicam disputationem de fide, quæ procedit ex dubitatione fidei: non autem illam, quæ est ad fidei confirmationem.

AD TERTIVM dicendum, quòd non debet disputari de his, quæ sunt fidei, quasi de eis dubitando: sed propter veritatem manifestandam, & errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare. Quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud 1. Pet. 3. Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quæ est in vobis spe & fide. Quandoque autem ad conuincendos errantes, secundum illud ad Tit. 1. Vt sit potens exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt, arguere.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum infideles compellendi sint ad fidem.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Matth. 13. Quòd serui patrisfamilias, in cuius agro erant zizania seminata, quæsierunt ab eo: Vis imus & colligimus ea? Et ipse respondit: Non: ne fortè colligentes zizania, eradicetis simul cum eis triticum. Vbi dicit*Chrysost. Hæc dicit Dominus, prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere hæreticos: quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorũ simul subuerti: ergo videtur quòd pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

4. dist. 13. q. 2 art. 1. ad 6.

*Hom. 47. in Matth. ante mediũ, to. 2.

¶ 2 Præterea, In Decret.†distinctione 45. sic dicitur: De Iudæis præcepit sancta Synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre. Ergo pari ratione nec alij infideles sunt ad fidem cogendi.

†In Decreto, dist. 45. cap. De Iudæis: Sumitur ex Concil. 4. Tolet. Can. 55.

¶ 3 Præterea, Augustinus‡dicit, quòd cætera potest homo nolens, credere vero non nisi volens: sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quòd infideles non sint ad fidem cogendi.

‡tract. 26. in Ioan. aliquantulum à principio, tom. 9.

¶ 4 Præterea, Ezech. 18. dicitur ex persona Dei: Nolo mortem peccatoris. sed nos debemus voluntatẽ nostram conformare diuinæ, vt suprà*dictum est. Ergo etiam nos non debemus velle, quòd infideles occidantur.

*1. 2. q. 19. art. 10.

SED CONTRA est quod dicitur Lucæ 14. Exi in vias & sepes, & compelle intrare, vt impleatur domus mea: sed homines in domum Dei, id est in sanctam Ecclesiam intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

CONCLVSIO.

Infideles, qui nunquam fidem susceperunt, vt Iudæi & Gentiles, nullo modo sunt ad fidem compellendi: at infideles hæretici & apostatæ sunt cogendi, vt id adimpleant quod promiserunt.

RESPONDEO dicẽdum, quòd infidelium quidam sunt, qui nunquam susceperunt fidem, sicut Gentiles, & Iudæi: & tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, vt ipsi credant: quia credere voluntatis est: sunt tamen compellendi à fidelibus, si adsit facultas, vt fidem non impediant, vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter cõtra infideles bellum mouent: non quidem, vt eos ad credendum cogant (quia si etiam eos vicissent, & captiuos haberent, in eorum libertate relinquerent, an credere

credere vellent:) sed propter hoc, vt eos compellant, ne fidem Christi impediant. Alij vero sunt infideles, qui quandoque fidem susceperunt, & eam profitentur, sicut hæretici, & quandoque apostatæ: & tales sunt etiam corporaliter compellendi, vt impleant quod promiserunt, & teneant quod semel susceperunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam, non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occisionem: vt patet per auctoritatem Chrys. inductam.
Epist. 48. post mediũ secundi folij à principio epist. tom. 2. Et Augusti. *ad Vincentium de se dicit: Hæc primitus mea sententia erat neminem ad vnitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, vt multi dicant: Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit. Quod ergo Dominus dicit: Sinite vtraque crescere vsque ad messem: qualiter intelligendum sit, apparet ex hoc, quod subditur: Ne fortè colligentes zizania, eradicetis simul cum eis & triticũ. Vbi satis ostendit, sicut
lib. 3. cap. 2. aliquantulũ à medio tom. 7. August. *dicit contra epistolam Parmeniani. Cum metus iste non subest, id est quando ita cuiusq; crimen notum est omnibus, & execrabile apparet, vt nullos prorsus, vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere, non dormiat seueritas disciplinæ.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Iudæi, si nullo modo acceperunt fidem, nullo modo sint cogendi ad fidem. Si autem acceperunt fidem, oportet vt fidem necessitate cogantur retinere, sicut eodem capitulo *dicitur.
Cap. citato in arg.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut vouere est voluntatis, reddere autem necessitatis: ita accipere fidem est voluntatis: sed tenere eam acceptam est necessitatis. Et ideo hæretici sunt compellendi, vt fidem teneant. Dicit
Epist. 50. nõ multum ante mediũ, to. 2. *cogentem enim August. *ad Bonifacium comitem: Vbi est quod isti clamare consueuerunt, liberum esse credere, vel non credere, cui vim Christus intulit agnoscant in Paulo prius *cognoscentem, & Christum postea docentem.

AD QVARTVM dicendum, quòd sicut in eadem
Epist. 50. à medio aliquantulum, tom. 2. epistola *August. dicit: Nullus nostrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus Dauid, nisi Absalon filius eius in bello, quod contra patrem gerebat, fuisset extinctus. Sic Ecclesia catholica si ex aliquorum perditione cæteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum.

ARTICVLVS IX.

Vtrum cum infidelibus possit communicari.

4. dist. 13. q. 2. art. 3. cor. Et dist. 18. q. 2. art. 1. q. 1. Et quodl. 10. ar. 15. Et 1. Col. 5. fin. *Hom. 25. ad Hebræos declinando ad finem, tom. 4.

AD NONVM sic proceditur. Videtur, quòd cum infidelibus possit communicari. Dicit enim Apostolus 1. ad Corinth. 10. Si quis vocat vos infidelium ad cœnam, & vultis ire, omne quod vobis apponitur, manducate. Et Chrysost. *dicit: Ad mensam Paganorum si volueris ire, sine vlla prohibitione permittimus: sed ad cœnam alicuius ire est ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.

¶ 2 Præterea, Apostolus dicit 1. ad Corinth. 5. Quid mihi est de his, qui foris sunt iudicare? Foris autem sunt infideles. Cum ergo per iudicium Ecclesiæ aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quòd non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

¶ 3 Præterea, Dominus nõ potest vti seruo nisi ei communicando saltem verbo: quia dominus mouet seruum per imperium. Sed Christiani possunt habere seruos infideles, vel Iudæos, vel etiam Paganos siue Saracenos. Ergo possunt licitè cum eis communicare.

*Leuit. 15. sup. illud: Omnis qui tetigerit, Glos. ordinaria. SED CONTRA est, quod dicitur Deut. 7. Non inibis cum eis fœdus, nec misereberis eorum, neq; sociabis cum eis connubia: & super illud Leuit. 15. Mulier, quæ redeunte mense, &c. *dicit glos. Sic oportet ab idololatria abstinere, vt nec idololatras, nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.

CONCLVSIO.

Non possunt fideles cum hæreticis & apostatis infidelibus communicare, sicut cum infidelibus Iudæis, vel Paganis, qui nunquam fidem susceperunt: at fideles firmi in fide possunt cum infidelibus Iudæis, vel Paganis communicare, cum per illos facile sit eorum sperare salutem, non autem hoc licet fidelibus simplicibus & idiotis.

RESPONDEO dicendum, quòd cõmunio alicuius personæ interdicitur fidelibus dupliciter. Vno modo in pœnam illius, cui communio fidelium subtrahitur. Alio modo ad cautelam eorum, quibus interdicitur, ne alij communicent. Et vtraque causa ex verbis Apostoli accipi potest primæ ad Corinth. 5. Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione, Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit? Et postea rationem subdit ex parte pœnæ per iudicium Ecclesiæ illatæ, cum dicit: Nõnne de his, qui intus sunt vos iudicatis? Primo ergo modo non interdicit Ecclesia fidelibus cõmunionem infidelium, qui nullo modo fidem Christianam receperunt, scilicet Paganorum vel Iudæorum: quia non habent de eis iudicare spirituali iudicio, sed temporali in casu: cum inter Christianos commorantes, aliquam culpam committunt, & per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in pœnam interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium, qui à fide suscepta deuiant: vel corrumpendo fidem, sicut hæretici: vel etiam totaliter à fide recedendo, sicut apostatæ. In vtrosq; enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia. Sed quantum ad secundum modum videtur esse distinguendum secundum diuersas conditiones personarum & negotiorum & temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide: ita quòd ex communione eorũ cum infidelibus conuersio infidelium magis sperari possit, quàm fidelium à fide auersio: non sunt prohibẽdi infidelibus communicare, qui fidem non susceperunt, scilicet Paganis vel Iudæis, & maximè si necessitas vrgeat. Si autem sint simplices & infirmi in fide, de quorũ subuersione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione, & præcipuè ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

AD Arg. in opp. ergo dicendum, quòd Dominus illud præcipit de illis gentibus, quarum terram ingressuri erant Iudæi qui erant proni ad idololatriam. Et ideo timendum erat, ne per cõtinuam conuersationem cum eis alienarentur à fide. Et ideo ibidem* subditur: Quia seducet filium tuum ne sequatur me. Deest solutio prioris argumenti. Deut. 17.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Ecclesia contra infideles non habet iudicium quo ad pœnam spiritualem eis infligendam, habet tamen iudicium super aliquos infideles quo ad temporalem pœnam infligẽdam: ad quod pertinet, quòd Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

AD TERTIVM dicendum, quòd magis est probabile, quòd seruus, qui regitur imperio domini, conuertatur ad fidem domini fidelis, quàm econuerso: & ideo non est prohibitum, quin fideles habeant seruos infideles: si tamen domino periculum immineret ex communione talis serui, deberet eum à se abiicere, secundum illud mandatum Domini, Matth. 18. Si pes tuus scandalizauerit te, abscinde eum & proiice abs te.

ARTICVLVS X.

Vtrum infideles possint habere prælationem, seu dominium supra fideles.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quòd infideles possint habere prelationẽ vel dominium supra fideles. Dicit enim Apostolus 1. ad Tim. 6. Quicunque sunt sub iugo serui, dominos omni honore dignos arbitrentur. Et quòd loquatur de infidelibus, patet

per hoc quod subdit: Qui autem fideles habent dominos, non contemnant. Et primæ Pet. 2. dicitur: Serui subditi estote in omni timore dominis: nō tantum bonis & modestis, sed etiam discolis. Non autem hoc præciperetur per doctrinam Apostolicam, nisi infideles possent fidelibus præesse. Ergo videtur quòd infideles possint fidelibus præesse.

¶ 2 Præterea, Quicunq; sunt de familia alicuius principis, subsunt ei: sed fideles aliqui erant de familia infidelium principū. Vnde dicitur ad Phil. 4. Salutant vos omnes sancti, maximè autem qui de Cæsaris domo sunt, scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus præesse.

¶ 3 Præterea, Sicut Philosophus dicit* in primo Polit. Seruus est instrumentum domini in his, quæ ad humanam vitam pertinent: sicut & minister artificis est instrumentum artificis in his, quæ pertinent ad operationem artis: sed in talibus potest fidelis infideli subiici: possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus præfici, etiam quantum ad dominium.

lib. 1. Polit. cap. 3. ante medium, tom. 5.

SED CONTRA est, quòd ad eum, qui præest pertinet habere iudicium super eos, quibus præest: sed infideles non possunt iudicare de fidelibus. Dicit Apostolus primæ ad Corinth. 6. Audet aliquis vestrum habens negotium aduersus alterum, iudicari apud iniquos, id est infideles, & non apud sanctos? ergo videtur quòd infideles fidelibus præesse non possint.

CONCLVSIO.

Non sunt infideles assumendi ad dominium seu prælaturam fidelium: at si præexistant, tolerandi videntur.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc dupliciter loqui possumus. Vno modo de dominio, vel prælatione infidelium super fideles de nouo instituenda: & hoc nullo modo permitti debet. Cederet enim hoc in scandalum & in periculum fidei. De facili enim illi qui subiiciuntur aliorum iurisdictioni, immutari possunt ab eis, quibus subsunt, vt sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt, fuerint magnæ virtutis. Et similiter infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit, vt fideles non contendant iudicio coram iudice infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia, quòd infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercunque eis præficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel prælatione iam præexistenti. Vbi considerandum est, quòd dominium, vel prælatio introducta sunt ex iure humano. Distinctio autem fidelium & infidelium est ex iure diuino. Ius autem diuinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione: ideo distinctio fidelium & infidelium secundum se cōsiderata, non tollit dominium & prælationem infidelium supra fideles. Potest tamen iustè per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ auctoritatem Dei habentis tale ius dominij, vel prælationis tolli: quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus, qui etiam temporali subiectione subiiciuntur Ecclesiæ & membris eius, hoc ius Ecclesia statuit, vt seruus Iudæorum cum fuerit factus Christianus, statim à seruitute liberetur, nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, id est, in seruitute natus. Et similiter si infidelis existens fuerit emptus ad seruitiū. Si autē fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc iniuriam facit Ecclesię: quia cum ipsi Iudæi sint serui Ecclesiæ, potest disponere de rebus eorum. Sicut etiam principes seculares multas leges ediderunt circa suos subditos, in fauorem libertatis. In illis vero infidelibus, qui temporaliter Ecclesiæ, vel eius membris nō subiacent, prædictum ius Ecclesia non statuit, licet posset instituere de iure: & hoc facit ad scandalum vitandum. Sicut etiam Dominus Matth. 17. ostendit, quòd poterat se à tributo excusare, quia liberi sunt filij: tamē mandauit tributum solui ad scandalū vitandum. Ita etiam & Paulus cum dixisset, quòd serui dominos suos honorent, subiungit: Ne nomen Domini & doctrina blasphemetur.

Vnde patet responsio ad PRIMVM.

AD SECVNDVM ergo dicendum, quòd illa prælatio Cæsaris præexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus. Vnde non soluebatur per conuersionem aliquorum ad fidem: & vtile erat, quòd aliqui fideles locum in familia Imperatoris haberent ad defendendum alios fideles: sicut beatus Sebastianus Christianorū animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, & adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

AD TERTIVM dicendum, quòd serui subiiciuntur dominis suis ad totam vitam, & subditi præfectis ad omnia negotia: sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua alia opera. Vnde periculosius est, quòd infideles accipiant dominiū vel prælationem super fideles, quàm quòd accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia, quòd Christiani possint colere terras Iudæorum, quia per hoc non habent necesse conuersari cum eis. Salomon etiam expetiit à rege Tyri magistros operum ad ligna cædenda, vt habetur 3. Reg. 6. Et tamen si ex tali communicatione vel conuictu subuersio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

ARTICVLVS XI.

Vtrum infidelium ritus sint tolerandi.

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim, quòd infideles in suis ritibus peccāt, eos seruando. Sed peccator videtur cōsentire, qui non prohibet, cum prohibere possit, vt habetur in glos. *Roma. 1. super illud: Non solum qui faciunt, sed & qui consentiunt facientibus. Ergo peccant qui eorū ritus tolerant.

Est Ambros. circa finem commēt. ad 1. cap. ad Rom. tom. 5.

¶ 2 Præterea, Ritus Iudæorū idololatriæ comparantur: quia super illud Gal. 5. Nolite iterum iugo seruitutis contineri, dicit glos. Non est leuior huius legis seruitus, quàm idololatriæ, sed non sustineretur, quòd idololatriæ ritum aliqui exercerent: quinimo Christianorum principes templa idolorum primo claudi, & postea dirui fecerunt, vt August. narrat 18. de Ciuitate Dei. Ergo secundum hoc etiam ritus Iudæorum tolerari non debent.

¶ 3 Præterea, Peccatum infidelitatis est grauissimum, vt suprà dictum* est. Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur: sicut adulterium, furtum, & alia huiusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

Art. 3. huius quæst.

SED CONTRA est, quòd in Decret. distinct. 45. cap. Qui syncera: *dicit Greg. de Iudęis. Omnes festiuitates suas sicut hactenus ipsi & patres eorum per longa colentes tempora, tenuerunt, liberam habeant obseruandi liberandique licentiam.

Greg. in registr. lib. 11. cap. 15. in fine. & habetur D. 45. cap. Qui syncera.

CONCLVSIO.

Infidelium ritus, qui aliquid vtilitatis, vel veritatis ipsis afferant fidelibus, tolerandi sunt; reliquorum vero ritus, nullo modo tolerandi sunt.

RESPONDEO dicendum, quòd humanū regimen deriuatur à diuino regimine & ipsum debet imitari. Deus autem quamuis sit omnipotens & summè bonus, permittit tamē aliqua mala fieri in vniuerso, quæ prohibere posset, ne eis sublatis, maiora bona tollerētur, vel etiam peiora mala sequerentur. Sic ergo & in regimine humano illi, qui præsunt rectè, aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrant: sicut Augustinus dicit in libro* de Ordine, Aufer meretrices de rebus humanis, turbaueris omnia libidinibus. Sic ergo quamuis infideles in suis ritibus peccēt, tolerari possunt, vel propter aliquod bonum, quod ex eis prouenit, vel propter aliquod malum, quod vitatur. Ex hoc autem, quòd

lib. 2. cap. 4. parum ante medium, tom. 1.

quòd Iudæi ritus suos obseruant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei, quam tenemus, hoc bonum prouenit, quòd testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus, & quasi in figura à nobis repræsentatur quod credimus: & ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis, aut vtilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum, vel dissidium, quod ex hoc posset prouenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati conuertuntur ad fidem: propter hoc enim etiam hæreticorũ & paganorum ritus aliquando Ecclesia tolerauit, quando erat magna infidelium multitudo. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS XII.

Vtrum pueri Iudæorum & aliorum infidelium, sint inuitis parentibus baptizandi.

3. quæ. 68. art. 10. Et quolib. 2. quæ. 4. art. 2. Et quolib. 3. q. 5. art. 1. cor.

AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd pueri Iudæorũ & aliorum infidelium sunt baptizandi, parentibus inuitis. Maius enim est vinculum matrimoniale, quàm ius patriæ potestatis in puero: quia ius patriæ potestatis potest per hominem solui, cum filiusfamilias emancipetur: vinculum autem matrimoniale non potest solui per hominem, secundum illud Matth. 19. Quod Deus coniunxit, homo non separet. Sed propter infidelitatem soluitur vinculum matrimoniale. Dicit enim Apostolus primæ ad Corinth. 7. Quòd si infidelis discedit, discedat: non enim seruituti subiectus est frater aut soror in huiusmodi. Et Canon dicit*, quòd si coniux infidelis non vult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, tunc alter coniugum non debet ei cohabitare: ergo multo magis propter infidelitatem tollitur ius patriæ potestatis in suos filios; possunt ergo eorum filij baptizari, eis inuitis.

Habetur 28. q. 1. cap. Si infidelis discedit.

¶ 2 Præterea, Magis debet homini subueniri circa periculum mortis æternæ, quàm circa periculũ mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, & ei non ferret auxilium, peccaret: cum ergo filij Iudæorum, & aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ, si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant: videtur quòd sint eis auferendi & baptizandi, & in fide instruendi.

¶ 3 Præterea, Filij seruorum sunt serui & in potestate dominorum, sed Iudæi sunt serui regum & principum: ergo & filij eorum. Reges ergo & principes habent potestatem de filiis Iudæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit iniuria si eos baptizent, inuitis parentibus.

¶ 4 Præterea, Quilibet homo magis est Dei, à quo habet animam, quàm patris carnalis, à quo habet corpus. Non ergo est iniustum si pueri Iudæorum carnalibus parentibus auferantur, & Deo per baptismũ consecrentur.

¶ 5 Præterea, Baptismus efficacior est ad salutem, quàm prædicatio: quia per baptismũ statim tollitur peccati macula, reatus pœnæ, & aperitur ianua cæli: sed si periculum sequitur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicauit: vt habetur Ezech. 3. & 33. de eo qui videt gladium venientem, & non insonuerit tuba: ergo multo magis si pueri Iudæorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare, & non baptizauerunt.

SED CONTRA est, quòd nemini facienda est iniuria. Fieret autem Iudæis iniuria, si eorum filij baptizarentur, eis inuitis: quia amitterent ius patriæ potestatis in filios iam fideles: ergo eis inuitis, non sunt baptizandi.

CONCLVSIO.

Non sunt infidelium pueri inuitis parentibus baptizandi.

RESPONDEO dicendum, quòd maximam habet auctoritatem Ecclesiæ cõsuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda: quia & ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet: vnde magis standum est auctoritati Ecclesiæ, quàm auctoritati vel Augustini vel Hierony. vel cuiuscunque doctoris. Hoc autem Ecclesiæ vsus nunquam habuit, quòd Iudæorum filij, inuitis parentibus, baptizarentur: quamuis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, vt Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, vt Syluester Constantino, & Ambrosius Theodosio: qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de nouo inducere, vt præter consuetudinem in Ecclesia hactenus obseruatam, Iudæorum, inuitis parentibus, filij baptizentur. Et huius ratio est duplex. Vna quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum vsum rationis habentes, baptismum susciperent, postmodum cùm ad perfectam ætatem peruenirent, de facili possent à parentibus induci, vt relinquerent quod ignorantes susceperunt: quod vergeret in fidei detrimentum. Alia vero ratio est, quia repugnat iustitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primo quidem à parentibus non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris vtero continetur. Postmodum vero postquam ab vtero egreditur, antequam vsum liberi arbit. habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali vtero: quamdiu enim vsum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Vnde sicut bos vel equus est alicuius, vt vtatur eo cum voluerit secundum ius ciuile, sicut proprio instrumento: ita de iure naturali est, quòd filius antequam habeat vsum rationis, sit sub cura patris. Vnde contra iustitiam naturalem esset, si puer antequam habeat vsum rationis, à cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur inuitis parentibus. Postquam autem incipit habere vsum liberi arbitrij, iam incipit esse suus, & potest quantum ad ea, quæ sunt iuris diuini, vel naturalis, sibiipsi prouidere. Et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione: & potest etiam inuitis parentibus, consentire fidei, & baptizari: non autem antequam habeat vsum rationis. Vnde de pueris antiquorum patrum dicitur, quòd saluati sunt in fide parentum: per quod datur intelligi, quòd ad parentes pertinet prouidere filiis de sua salute: præcipuè antequam habeant vsum rationis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in vinculo matrimoniali vterque coniugum habet vsum liberi arbitrij, & vterque potest inuito altero, fidei assentire: sed hoc non habet locum in puero antequam habeat vsum rationis. Sed postquam habet vsum rationis, tunc tenet similitudo, si conuerti voluerit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd à morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris ciuilis: puta si quis à suo iudice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere. Vnde nec aliquis debet rumpere ordinem iuris naturalis, quo filius est sub cura patris: vt eum liberet à periculo mortis æternæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd Iudæi sunt serui principum seruitute ciuili, quæ non excludit ordinem iuris naturalis vel diuini.

AD QVARTVM dicendum, quòd homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Vnde puer antequam vsum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum: quorum curæ naturaliter subiacet: & secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum diuina agenda.

AD QVINTVM dicendum, quòd periculum quod sequitur de prædicatione omissa, non imminet nisi eis, quibus commissum est officium prædicandi. Vnde in Ezech. præmittitur, Speculatorem dedi te filiis Israël. Prouidere autem pueris infidelium de sacramentis salutis, pertinet ad parentes eorum. Vnde eis imminet periculum si propter subtractionem sacramentorum, eorum paruuli detrimentum salutis patiantur.

QVÆSTIO VNDECIMA,

De Hæresi, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de hæresi.
¶Circa quam quæruntur quatuor.
¶Primò, vtrum hæresis sit infidelitatis species.
¶Secūdò, de materia eius, circa quā est.
¶Tertiò, vtrum hæretici sint tolerandi.
¶Quartò, vtrū reuertētes sint recipiēdi.

ARTICVLVS I.

Vtrum hæresis sit infidelitatis species.

Suprà q. 10. art. 5. Et infrà q. 94. art. 1. ad primum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd hæresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, vt suprà* dictum est. Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitiuam. Dicit enim Hierony. & habetur† in Decret. 24. q. 3. Hæresis Græcè ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi vnusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem: electio autem est actus appetitiuæ virtutis: vt suprà‡ dictum est: ergo hæresis nō est infidelitatis species.

*q. præc. art. 2. †Hieron. ad ea. 5. ad Gal. sup. illud: Hæreses. Habetur 20. q. 3. cap. Hæreses. ‡1. 2. q. 13. art. 1.

¶ 2 Præterea, Vitium præcipuè accipit speciem à fine. Vnde Philoso. dicit in 5. Ethic.* quòd ille, qui mœchatur vt furetur, magis est fur quàm mœchus. Sed finis hæresis est commodū temporale, & maximè principatus & gloria: quod pertinet ad vitium superbiæ vel cupiditatis. Dicit enim August. in lib.† de vtilitate credendi, quòd hæreticus est qui alicuius temporalis commodi & maximè gloriæ principatusque sui gratia falsas ac nouas opiniones, vel gignit, vel sequitur. Ergo hæresis non est species infidelitatis, sed magis superbiæ.

*lib. 5. ca. 2. paulo à principio tom. 5. †circa principium libri: tom. 6.

¶ 3 Præterea, Infidelitas cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere: sed hæresis pertinet ad opera carnis. Dicit enim Aposto. ad Gal. 5. Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia: & inter cætera postmodum subdit dissensiones, sectæ, quæ sunt idem quod hæreses. Ergo hæresis non est infidelitatis species.

SED CONTRA est, quòd falsitas veritati opponitur: sed hæreticus est qui falsas, vel nouas opiniones vel gignit, vel sequitur. Ergo opponitur veritati cui fides innititur: ergo sub infidelitate continetur.

CONCLVSIO.

Hæresis est infidelitatis species ad eos pertinens qui fidem Christi professi sunt, & eius dogmata corrumpunt.

RESPONDEO dicendū, quòd nomen hæresis, sicut dictum* est, electionem importat. Electio autem, vt suprà dictum† est, est eorum, quæ sunt ad finem, præsupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, vt ex suprà dictis‡ patet. Vnde quod est principale verum, habet rationem finis vltimi: quæ autem secundaria sunt, habent rationem eorum, quæ sunt ad finem. Quia vero quicunq; credit, alicuius dicto assentit, principale videtur esse & quasi finis in vnaquaque credulitate ille, cuius dicto assentitur. Quasi autem secundaria sunt ea, quæ quis tenēdo vult alicui assentire. Sic ergo qui rectè fidem Christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his, quæ verè ad eius doctrinam pertinent. A rectitudine ergo fidei Christianæ dupliciter quis potest deuiare. Vno modo, quia ipse Christo non vult assentire: & hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem: & hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum & Iudæorum. Alio modo, per hoc, quòd intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea, quibus Christo assentiat: quia non eligit ea, quæ sunt verè à Christo tradita, sed ea, quæ sibi propria mens suggerit. Et ideo hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos, qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.

*In arg. 1. huius art. †1. 2. q. 13. art. 3. ‡q. 1. art. 3. & 4. & q. 4. art. 3. 4. & 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut & voluntas ad finem: vt suprà* dictum est.

*In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd vitia habent speciem ex fine proximo: sed ex fine remoto habent genus & causam: sicut cum aliquis mœchatur, vt furetur, est ibi quidem species mœchiæ ex proprio fine & obiecto. Sed ex fine vltimo ostenditur, quòd mœchia ex furto oritur, & sub eo continetur sicut effectus sub causa vel sicut species sub genere: vt patet ex his, quæ suprà* de actibus dicta sunt in communi. Vnde & similiter in proposito finis proximus hæresis est adhærere falsæ sentētiæ propriæ, & ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto ostenditur causa eius, scilicet quòd oritur ex superbia, vel cupiditate.

*1. 2. q. 18. art. 6. & 7.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut hæresis dicitur ab eligendo, ita secta à sectando, sicut Isid. dicit in li.* Etym. Et ideo hæresis & secta idem sunt, & vtrunq; pertinet ad opera carnis: non quidē quantum ad ipsum actū infidelitatis respectu proximi obiecti, sed ratione causæ, quæ est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia, vel cupiditate, vt dictum* est: vel etiam aliqua phantastica illusio, quæ est principium errandi: vt etiam Philosophus† dicit in quarto Meta. phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, inquantum actus eius est cum organo corporali.

*lib. 8. cap. 3. in principio. *Arg. 2. †lib. 4. Met. text. 24. tom. 3.

ARTICVLVS II.

Vtrum hæresis sit propriè circa ea, quæ sunt fidei.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd hæresis non sit propriè circa ea, quæ sunt fidei. Sicut enim sunt hæreses & sectæ in Christianis, ita etiam fuerunt in Iudæis & Pharisæis: sicut Isido. dicit in lib.* Etym. sed eorum dissensiones non erant circa ea, quę sunt fidei: ergo hæresis non est circa ea, quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

4. dist. 13. q. 2. art. 1. ad sextum. Et 1. cor. 11. lect. 4. col. 2. *Colligitur ex lib. 8. cap. 3.

¶ 2 Præterea, Materia fidei sunt res, quæ creduntur: sed hæresis non solum est circa res, sed etiam circa verba & circa expositiones sacræ Scripturæ. Dicit enim† Hieron. quòd quicunq; aliter Scripturam intelligit, quàm sensus Spiritus sancti efflagitat, à quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit: tamen hæreticus appellari potest. Et alibi dicit,‡ quòd ex verbis inordinatè prolatis fit hæresis: ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.

4. & 6. simul sumptis. †Ad Gal ca. 5. Super illud: Hæreses, inuidia, &c. tom 9. ‡refertur 4. sent dist. 13. in fine.

¶ 3 Præterea, Etiam circa ea, quæ ad fidem pertinent, inueniuntur quandoque sacri doctores dissentire: sicut Hieronymus & August. circa cessationem legalium: & tamen hoc est absque vitio hæresis. Ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.

SED CONTRA est quod August. dicit contra Manichæos,* Qui in Ecclesia Christi morbidū aliquid prauumúe quid sapiunt, si correcti vt sanum rectumq́ue sapiant, resistant contumaciter, suaque pestifera & mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, hæretici sunt. Sed pestifera & mortifera dogmata non sunt nisi illa, quæ opponūtur dogmatibus fidei, per quam iustus viuit, vt dicitur Roma. 1. ergo hæresis est circa ea, quæ sunt fidei sicut circa propriam materiam.

*lib. 18. de ciuit. Dei: cap. 51. circa principiū, tom. 5.

CONCLVSIO.

Hæresis consistit circa ea, quæ fidei sunt, scilicet fidei articulos, & quæ ad ipsos sequuntur, dissentiendo cum pertinacia ab illis.

RESPONDEO dicendum, quòd de hæresi nunc loquimur, secundum quod importat corruptionem fidei Christianæ. Non autem ad corruptionem fidei Christianæ pertinet, si aliquis habeat aliquam falsam opinionem in his quæ non sunt fidei, puta in Geometricalibus, vel in aliis huiusmodi, quæ omnino ad fidem pertinere non possunt, sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea, quæ ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut suprà* dictum est. Vno modo directè & principaliter: sicut articuli fidei. Alio modo indirectè & secundario: sicut ea, ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli. Et circa vtraque potest esse hæresis eo modo quo & fides.

*Art. præc. & q. 1. art. 6. ad 1. & q. 2. art. 5.

AD

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut hæreses Iudæorum & Pharisæorum erant circa opiniones aliquas ad Iudaismum vel ad Pharisiam pertinentes: ita etiam Christianorum hæreses sunt circa ea quæ pertinent ad fidem Christi.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem sacræ Scripturæ retorquet, quod contrariatur ei quod est per Spiritum sanctum reuelatum. Vnde dicitur Ezec. 13. de falsis prophetis, qui perseuerauerunt cõfirmare sermonem, scilicet per falsas expositiones Scripturæ. Similiter etiam per verba, quæ quis loquitur, suam fidem profitetur: est enim confessio actus fidei, vt suprà dictum est. (q. 3. art. 1.) Et ideo si sit inordinata locutio circa ea, quæ sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Vnde Leo Papa in quadam epist. ad Proterum Episcopum Alexandrinũ, dicit, quòd inimici crucis Christi omnibus factis & verbis nostris insidiantur, vt si vllam illis vel tenuem occasionem demus nos: Nestoriano sensui etiam congruere mentiantur.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut August. dicit* & habetur in Decret. 24. quæst. 3. cap. Dixit Apost. Si qui sententiam suam quamuis falsam atque peruersam nulla pertinaci animositate defendunt, quærunt autẽ tota solicitudine veritatem corrigi, parati cum inuenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi: quia scilicet nõ habent electionem contradicentem Ecclesiæ doctrinæ. (Aug. epi. 162 in principio illius, tom. 2. Et habetur 24. q. 3. cap. Dixit Aposto.) Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse, vel circa ea, quorum nihil interest ad fidem, vtrum sic vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quæ nõdum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate vniuersalis Ecclesiæ determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus censeretur. Quæ quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice. Dicitur enim vigesimaquarta *quæstione prima. Quotiens fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros & coëpiscopos nõ nisi ad Petrum, id est ad sui nominis auctoritatem referri debere. (24. q. 1. cap. Quotiẽscunque.) Contra cuius auctoritatem nec Hierony. nec August. nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit. Vnde dicit Hieron.* ad Damasum Papam, Hæc est fides, Papa beatissime, quam in catholica didicimus Ecclesia: in qua si minus peritè aut parum cautè fortè aliquid positum est, emendari cupimus à te, qui Petri fidem & sedem tenes. (Hiero. in expos. symboli ad Damas. in fine illius, tom. 2.) Si autem hæc nostra confessio Apostolatus tui iudicio comprobatur, quicunque me culpare voluerit, se imperitum vel maleuolum, vel etiam non catholicum, non me hæreticum comprobabit.

ARTICVLVS III.

Vtrum hæretici sint tolerandi.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd hæretici sint tolerandi. Dicit enim Apost. 2. ad Timoth. 2. Seruum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos, qui resistunt veritati, ne quando det illis pœnitentiam Deus ad cognoscẽdam veritatem, & resipiscát à laqueis diaboli. (4. dist. 13. q. 2. art. 1. cor. Et quoli. 10. art. 15.) Sed si hæretici non tolerantur, sed morti tradũtur, aufertur eis facultas pœnitendi: ergo hoc videtur esse contra præceptum Apostoli.

¶ 2 Præterea, Illud quod est necessarium in Ecclesia, est tolerandum. Sed hæreses sunt necessariæ in Ecclesia. Dicit enim Apostolus primæ ad Cor. cap. 11. Oportet hæreses esse, vt & qui probati sunt, manifesti fiant in vobis: ergo videtur, quòd hæretici sunt tolerandi.

¶ 3 Præterea, Dominus mandauit Matth. 13. seruis suis, vt zizania permitterent crescere vsque ad messem, quæ est finis seculi, vt ibidem exponit. Sed per zizania significantur hæretici secundum expositionem sanctorum. Ergo hæretici sunt tolerandi.

SED CONTRA est, quod Apost. dicit ad Titum 3. Hæreticũ hominem post primam & secũdam correptionem deuita, sciens quia subuersus est qui huiusmodi est.

CONCLVSIO.

Quamquam hæretici toleranđi non sint ipso illorum demerito, vsque tamen ad secundam correptionem expectandi sunt, vt ad sanam redeant Ecclesiæ fidem; qui non resipiscentes ab errore, non modo excommunicationis sententia, sed secularibus principibus exterminandi tradendi sunt.

RESPONDEO dicẽdum, quòd circa hæreticos duo sunt consideranda. Vnum quidem ex parte ipsorũ. Aliud vero ex parte Ecclesiæ. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt nõ solum ab Ecclesia per excommunicationẽ separari, sed etiam per mortem à mundo excludi. Multo enim grauius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quàm falsare pecuniã, per quam temporali vitæ subuenitur. Vnde si falsarij pecuniæ: vel alij malefactores statim per seculares principes iustè morti traduntur; multo magis hæretici statim, ex quo de hæresi conuincuntur, possunt non solum excommunicari, sed & iustè occidi. Ex parte autem Ecclesiæ est misericordia ad errantium conuersionem: & ideo non statim condemnat, sed post primam & secundam correptionem, vt Apostolus docet: postmodũ vero si adhuc pertinax inueniatur, Ecclesia de eius conuersione non sperans, aliorum saluti prouidet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam, & vlterius relinquit eum iudicio seculari mundo exterminandũ per mortem. Dicit enim Hierony.* & habetur vigesimaquarta quæstione tertia. (Hiero. ad Galat. 5. Sup. illud: Modicum fermentum, tom. 9.) Resecandæ sunt putridæ carnes, & scabiosa ouis à caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus, & pecora, ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arrius in Alexandria vna scintilla fuit. Sed quoniam nõ statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est. (Habetur 24. q. 3. cap. Resecandæ sunt.)

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad modestiam illam pertinet, vt primo & secundo corripiatur. Quòd si redire noluerit, iam pro subuerso habetur, vt patet in auctoritate Apostoli inducta. (In arg. Sed contra.)

AD SECVNDVM dicendum, quòd vtilitas, quæ ex hæresibus prouenit, est præter intẽtionem hæreticorum, dum scilicet constantia fidelium comprobatur: vt Apostolus dicit: & vt excutiamus pigritiam, diuinas scripturas solicitius intuentes, sicut August. *dicit. (lib. 1. contra Manichæos, cap. 1. circa mediũ, tom. 1.) Sed ex intẽtione eorũ est corrumpere fidem: quod est maximi nocumenti. Et ideo magis respiciendum est ad id, quod est per se de eorum intentione, vt excludantur: quàm ad hoc quod est præter eorum intentionem, vt sustineantur.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut habetur in Decret. *vigesimaquarta quæstione quarta, aliud est excommunicatio, & aliud eradicatio. (In Decret. 24. q. 3. cap. Notandum circa finem.) Excõmunicatur enim ad hoc aliquis (vt ait Apostolus) vt spiritus eius saluus fiat in die Domini. Si tamen totaliter eradicentur per mortem hæretici, non est etiam contra mandatum Domini: quod est in eo casu intelligendum, quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, vt suprà *dictum est, cum de infidelibus in communi ageretur. (q. præce. ar. 8.)

ARTICVLVS IIII.

Vtrum reuertentes ab hæresi sint ab Ecclesia recipiendi.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd reuertentes ab hæresi, sint omnino ab Ecclesia recipiendi. (quolib. 10. art. 16.) Dicitur enim Iere. 3. ex persona Domini, Fornicata es cum amatoribus multis, tamen reuertere ad me, dicit Dominus. Sed Ecclesiæ iudicium est iudicium Dei: secundum illud Deuter. 1. Ita paruum audietis vt magnum, neque accipietis cuiusquam personam, quia Dei iudicium est: ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quæ est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

¶ 2 Præterea, Dominus Matth. 18. Petro mandat, vt fratri peccanti dimittat nõ solum septies, sed vsq; septuagies septies: per quę intelligitur, secundum expositionem Hierony.* quòd quotiescunque aliquis peccauerit, est ei dimit- (Sup. illud verbi Matth. tom. 9.)

dimittendum: ergo quotiescunque aliquis peccauerit in hæresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

¶ 3 Præterea, Hæresis est quædam infidelitas. Sed alij infideles volentes conuerti, ab Ecclesia suscipiuntur: ergo etiam hæretici sunt recipiendi.

In Decretal. lib. 5. tit. 7. cap. 9. à medio. SED CONTRA est quod* Decretalis, Ad abolendam dicit, quòd si aliqui post abiurationem erroris, deprehēsi fuerint in abiuratam hæresim decidisse, seculari iudicio sunt relinquendi. Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

CONCLVSIO.

Quanquam hæretici reuertentes semper recipiendi sint ad pœnitentiam quotiescunque relapsi fuerint, non tamen sunt recipiendi, & restituendi ad bonorum huius vitæ participationem.

RESPONDEO dicendum, quòd Ecclesia secundum Domini institutionem charitatem suam extendit ad omnes, non solum amicos, verumetiam inimicos & persequentes, secundum illud Matth. 5. Diligite inimicos vestros: bene facite his, qui oderunt vos: pertinet autem ad charitatem, vt aliquis bonū proximi & velit & operetur. Est autem duplex bonum. Vnum quidem spirituale, scilicet salus animę quod principaliter respicit charitas. Hoc enim quilibet ex charitate debet alij velle. Vnde quantum ad hoc hæretici reuertentes quotiescunque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad pœnitentiam, per quam impenditur eis via salutis. Aliud autem est bonum, quod secundario respicit charitas, scilicet bonum temporale, sicut est vita corporalis, possessio mundana, & bona fama, & dignitas Ecclesiastica, siue secularis. Hoc enim non tenentur ex charitate aliis velle, nisi in ordine ad salutem æternam & eorum, & aliorum. Vnde si aliquid de huiusmodi bonis existens in vno, impedire possit æternam salutem in multis, non oportet quòd ex charitate huiusmodi bonum ei velimus: sed potius vt velimus eum illo carere: tum quia salus æterna præferenda est bono temporali: tum quia bonum multorū præfertur bono vnius. Si autem hæretici reuertentes semper reciperentur, vt conseruarentur in vita, & aliis temporalibus bonis, posset in præiudicium salutis aliorum hoc esse: tum quia si relaberentur, alios inficerent: tum etiam quia si sine pœna euaderent, alij securius in hæresim laberentur. Dicitur enim Eccles. 8. Etenim quia non cito profertur contra malos sententia, absque timore vllo filij hominum perpetrant mala. Et ideo Ecclesia quidem primo reuertentes ab hæresi non solum recipit ad pœnitentiam, sed etiam conseruat eos in vita, & interdum restituit eos dispensatiuè ad ecclesiasticas dignitates, quas prius habebant, si videantur verè conuersi. Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur: videtur esse signum inconstantiæ eorum circa fidem. Et ideo vlterius redeuntes, recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen vt liberentur à sententia mortis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in iudicio Dei semper recipiuntur redeuntes: quia Deus scrutator est cordium, & verè redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest. Præsumit enim eos non vere reuerti: qui cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi. Et ideo eis vitam salutis non denegat, sed à periculo mortis eos non tuetur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso: quod est semper dimittendum, vt fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximū, vel in Deum commisso: quod non est nostri arbitrij dimittere, vt Hierony.* dicit: sed etiam in hoc est à lege modus statutus, secundum quod congruit honori Dei & vtilitati proximorum.

Sup. illud Matth. 18. Si peccauerit in te, tom. 9.

AD TERTIVM dicendum, quòd alij infideles, qui nunquam fidem acceperant, conuersi ad fidem, nondum ostendunt aliquod signum inconstantiæ circa fidem: sicut hæretici relapsi. Et ideo non est similis ratio de vtrisque.

QVÆSTIO DVODECIMA,

De Apostasia, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de apostasia.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum apostasia ad infidelitatem pertineat.

¶ Secundò, vtrum propter apostasiam à fide, subditi absoluantur à dominio præsidentium apostatarum.

ARTICVLVS I.

Vtrum apostasia pertineat ad infidelitatem.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd apostasia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertinere, quia multa peccata sine infidelitate existunt: sed apostasia videtur esse omnis peccati principium. Dicitur enim Eccles. 10. Initium superbiæ hominis apostatare à Deo. Et postea subditur: Initium omnis peccati superbia. Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

¶ 2 Præterea, Infidelitas in intellectu consistit; sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone, aut etiam interiori voluntate. Dicitur enim Prouerb. 6. Homo apostata vir inutilis, gradiens ore peruerso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, prauo corde machinatur malum: & in omni tempore iurgia seminat. Si quis etiam se circuncideret, vel sepulchrum Machometi adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directè ad infidelitatem.

¶ 3 Præterea, Hæresis quia ad infidelitatem pertinet, est quædam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quòd esset quædam determinata species infidelitatis. Quod non videtur secundum prædicta*. Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet. *q. 10. art. 1.*

SED CONTRA est, quod dicitur Iohan. 6. Multi discipulorum eius abierunt retro: quod est apostatare: de quibus suprà dixerat Dominus, Sunt quidam ex vobis, qui nō credunt. Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

CONCLVSIO.

Apostasia simpliciter, qua quis à fide retrocedit, ad speciem pertinet infidelitatis, non autem apostasia ab ordine, vel religione.

RESPONDEO dicendum, quòd apostasia importat retrocessionem quandam à Deo. Quæ quidem diuersimode fit secundum diuersos modos, quibus homo Deo coniungitur. Primo nanque coniungitur homo Deo per fidem. Secundo, per debitam & subiectam voluntatem ad obediendum præceptis eius. Tertio, per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia: sicut per religionem, & clericaturam, vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori remanet prius, sed non conuertitur. Contingit ergo aliquem apostatare à Deo, retrocedendo à religione, quam professus est, vel ab ordine, quem suscepit: & hæc dicitur apostasia religionis seu ordinis. Contingit etiam aliquem apostatare à Deo per mentem repugnantem diuinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo coniunctus per fidem. Sed si à fide discedat, tunc omnino à Deo recedere videtur. Et ideo simpliciter & absolutè erit apostasia, per quam aliquis discedit à fide, quæ vocatur apostasia perfidiæ. Et secundum hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit de secunda apostasia, quæ importat voluntatem à mandatis Dei resilientem, quæ inuenitur in omni peccato mortali.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio exterioris fidei per exteriora verba & facta. Nam confessio

est actus

est actus fidei. Et per hunc etiam modum quædam exteriora verba vel opera ad infidelitatẽ pertinent, inquantum sunt infidelitatis signa, per modum, quo signum sanitatis sanum dicitur. Auctoritas autẽ *inducta etsi possit intelligi de omni apostasia, verissime tamen contingit in apostasia à fide. Quia enim fides est primum fundamentum rerum sperandarum, & sine fide impossibile est placere Deo, sublata fide, nihil remanet in homine, quod possit esse vtile ad salutem æternam. Et propter hoc dicitur Prouerb. 6. Homo apostata vir inutilis. Fides enim est vita animæ: secundum illud Rom. 1. Iustus ex fide viuit. Sicut ergo sublata vita corporali, omnia membra & partes hominis à debita dispositione recedunt: ita sublata vita iustitiæ, quæ est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris. Et primo quidem in ore per quod maxime manifestatur cor: secundo in oculis: tertio in instrumentis motiuis: quarto in voluntate, quæ ad malum tendit. Et ex his sequitur, quòd iurgia seminet, alios intendens separare à fide sicut & ipse recessit.

In argum.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd species alicuius qualitatis vel formæ non diuersificatur per hoc, quòd est terminus motus à quo, vel ad quem: sed potius econuerso secundum terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem recipit infidelitatem, vt terminum ad quem est motus recedentis à fide. Vnde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quandam circunstantiam aggrauantem: secundum illud secundæ Petr. 2. Melius erat eis veritatem non cognoscere, quàm post cognitam retroire.

ARTICVLVS II.

Vtrum princeps propter apostasiam à fide, amittat dominiũ in subditos; ita quod ei obedire non teneantur.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd princeps propter apostasiam à fide, non amittat dominium in subditos, quin ei teneãtur obedire. Dicit enim *Ambros. & habetur 11. q. 4. quòd Iulianus imperator quamuis esset apostata, habuit tamen sub se Christianos milites, quibus cum dicebat, Producite aciem pro defensione reipubl. obediebant ei. ergo propter apostasiam principis subditi non absoluuntur ab eius dominio.

q.10.ar.1.

Habetur 11.q. 3 cap. Iulian. Id habet Aug. Psal.124. super illud, Non relinquet Dominus virgã. tom.8.

¶ 2 Præterea, Apostata à fide, infidelis est: sed infidelibus dominis inueniuntur aliqui sancti viri fideliter seruisse: sicut Ioseph Pharaoni, & Daniel Nabuchodonosor, & Mardochæus Assuero. ergo propter apostasiam à fide non est dimittendum, quin principi obediatur à subditis.

¶ 3 Præterea, Sicut per apostasiam à fide receditur à Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam à fide perderent principes ius imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata alia hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum: non ergo propter apostasiam à fide est recedendum ab obedientia principum.

SED CONTRA est quod *Gregor. 7. dicit, Nos sanctorum prædecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicati, fidelitate aut iuramenti sacramento sunt cõstricti, apostolica auctoritate à sacramento absoluimus & ne sibi fidelitatem obseruent, omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant. Sed apostatæ à fide sunt excommunicati, sicut & hæretici, vt dicit *Decretalis extra de hæreticis, Ad abolendam. Ergo principibus apostatantibus à fide non est obediendum.

Habetur.15. q.6.cap. Nos sanctorum.

In Decretal. lib.5. titul.7 cap.9.

CONCLVSIO.

Quàm cito quis per sententiam denuntiatur propter apostasiam excommunicatus, ipso facto, eius subditi à dominio & iuramento fidelitatis eius liberati sunt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quòd dominium introductum est de iure gentiũ, quod est ius humanum. Distinctio autem fideliũ & infidelium est secundum ius diuinum, per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter ius dominij amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis, qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli. 1. ad Corinth. 5. Quid mihi de his, qui foris sunt, iudicare? Sed infidelitatem illorum, qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire, & conuenienter in hoc puniuntur, quòd subditis fidelibus dominari non possint. Hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionẽ: quia, vt *dictum est, homo apostata prauo corde machinatur malum, & iurgia seminat intendens homines separare à fide. Et ideo quàm cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam à fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti à dominio eius, & iuramento fidelitatis, quo ei tenebantur.

Q.10.ar.10.

Art.præced.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illo tempore Ecclesia in sui nouitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi: & ideo tolerauit fideles Iuliano apostatæ obedire in his, quæ nondum erant contra fidem, vt maius periculum fidei vitaretur.

AD SECVNDVM dicendum, quod alia ratio est de infidelibus aliis, qui nunquam fidem susceperunt, vt *dictum est.

In corp. & art. 1.

AD TERTIVM dicendum, quòd apostasia à fide totaliter separat hominem à Deo, vt *dictum est: quod non contingit in quibuscunque aliis peccatis.

Art.præced.

QVÆSTIO DECIMATERTIA,

De peccato blasphemiæ in generali, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de peccato blasphemiæ, quod opponitur confessioni fidei. Et primo, de blasphemia in generali: secundo, de blasphemia, quæ dicitur peccatum in spiritum sanctum.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

¶ Secundò, vtrum blasphemia semper sit peccatum mortale.

¶ Tertiò, vtrum blasphemia sit maximum peccatum.

¶ Quartò, vtrum blasphemia sit in damnatis.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam, vel aliquod conuitium inferre in iniuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad maleuolentiam contra Deum, quàm ad infidelitatem. ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

4. dist. 14. in expo. lit. ad 9. Et Io. 10. lect. 5. in principio.

¶ 2 Præterea, Ad Ephes. 4. super illud, Blasphemia tollatur à vobis, dicit *Glos. quæ fit in Deum vel in sanctos. Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his, quæ pertinent ad Deum, qui est fidei obiectum. ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

Glos. interlinearis, ibid.

¶ 3 Præterea, A quibusdam dicitur, quòd sunt tres blasphemiæ species. Quarum vna est, cum attribuitur Deo, quod ei non conuenit. Secunda est, cum ab eo remouetur quod ei conuenit. Tertia est, cum attribuitur creaturæ, quod Deo appropriatur: & sic videtur quòd blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro obiecto. ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit 1. ad Timoth. 1. Prius fui blasphemus & persecutor: & postea subdit, Ignorans feci in incredulitate mea. Ex quo videtur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

CONCLVSIO.

Blasphemia vitium ad infidelitatem intantum spectat, inquantum per illam homo corde, vel ore secundũ intellectum, vel affectum Deo tribuit quæ ei non conueniunt, vel negat quæ ei conueniũt.

RESPONDEO dicendũ, quod nomen blasphemiæ importare videtur quandam derogationem alicuius excellentis bonitatis, & præcipue diuinæ. Deus autem, vt *Dionys. dicit primo cap. de Di. nomi. est ipsa essentia veræ bonitatis. Vnde quicquid Deo conuenit, pertinet ad bonitatem ipsius: & quicquid ad ipsum non pertinet, longe est à ratione perfectæ bonitatis, quæ est eius essentia. Quicunque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei conuenit: vel asserit de eo quod ei non conuenit, derogat diuinæ bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter. Vno quidem modo secundum solam opinionem intellectus. Alio modo coniuncta quadam affectus detestatione: sicut econtrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Huiusmodi ergo derogatio diuinæ bonitatis vel est secundum intellectum tantum, vel etiam secundum affectum. Si cõsistat tantum in corde, est cordis blasphemia. Si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.

Cap. 1. post medium illius.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ille qui contra Deum loquitur, conuitium inferre intendens, derogat diuinæ bonitati non solum secundum vanitatem intellectus, sed etiam secundum prauitatem voluntatis detestantis, & impedientis pro posse diuinum honorem: quod est blasphemia perfecta.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Deus in sanctis suis laudatur, inquantum laudantur opera, quæ Deus in sanctis efficit: ita & blasphemia, quę fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

AD TERTIVM dicendum, quòd secundum illa tria non possunt, proprie loquendo, distingui diuersæ species peccati blasphemiæ. Attribuere enim Deo quod ei non conuenit, vel remouere ab eo quod ei conuenit, non differunt nisi secundum affirmationem & negationem: quæ quidem diuersitas habitus speciem non distinguit, quia per eandem scientiam innotescit falsitas affirmationum & negationum: & per eandem ignorantiam vtroq; modo erratur cùm negatio probetur per affirmationem, vt habetur primo Poster. Quòd autem ea quæ sunt Dei propria, creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur, quòd aliquid ei attribuatur quod ei nõ conueniat. Quicquid enim est Deo propriũ, est ipse Deus. Attribuere autem id quod est Dei proprium, alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum blasphemia semper sit peccatum mortale.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd blasphemia nõ semper sit peccatũ mortale. Quia super illud ad Col. 3. Nunc autem deponite & vos, &c. dicit *Glos. Post maiora prohibet minora. Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quæ sunt peccata venialia.

Ad cap. 3. le. 2. cor. 1.

Est glos. Amb. in istum locũ. tom. 5.

¶ 2 Præterea, Omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

¶ 3 Præterea, Peccata quæ absque deliberatione committuntur, non sunt mortalia: propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, vt ex supra *dictis patet. Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit. ergo non semper est peccatum mortale.

1. 2. q. 74. art. 10.

SED CONTRA est quod dicitur Leuitic. 24. Qui blasphemauerit nomẽ Domini, morte moriatur. Sed pœna mortis non infertur, nisi pro peccato mortali. ergo blasphemia est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Cum per blasphemiã homines derogẽt diuinæ bonitati, quæ charitatis obiectum est, ipsa necessario peccatum mortale est ex suo genere.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, peccatum mortale est, per quod homo separatur à primo principio spiritualis vitæ, quod est charitas Dei. Vnde quæcunque charitati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat charitati diuinæ: quia derogat diuinæ bonitati: vt *dictum est, quæ est obiectũ charitatis. Et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

1. 2. q. 72. art. 5. & q. 88. art. 1.

Art. preced.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd glo. illa non est sic intelligenda, quòd omnia, quæ subduntur, sint peccata mortalia: sed quia cum suprà non expressit nisi maiora, postmodum etiam quædam minora subdit, inter quæ etiam quædam de maioribus ponit.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd cum blasphemia opponatur cõfessioni fidei, vt *dictum est, eius prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo, quod dicitur, Ego sum Dominus Deus tuus, &c. vel prohibetur per id quod dicitur, Non assumes nomen Dei tui in vanum. Magis enim in vanum assumit nomẽ Dei, qui aliquod falsum de Deo asserit, quàm qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

Art. preced.

AD TERTIVM dicendum, quòd blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter. Vno modo, quòd aliquis nõ aduertat hoc, quod dicit esse blasphemiam: quod potest contingere, cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat: & tunc est peccatum veniale, & non habet proprie rationem blasphemiæ. Alio modo, quando aduertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum: & tunc non excusatur à peccato mortali, sicut nec ille, qui ex subito motu iræ aliquem occidit iuxta se sedentem.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum blasphemiæ sit maximum peccatum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd peccatum blasphemiæ nõ sit maximum peccatũ. Malum enim dicitur, quia nocet, secũdum Augu. in *Enchiridio. Sed magis nocet peccatum homicidij, quod perimit vitam hominis, quàm peccatũ blasphemiæ, quod Deo nullum nocumẽtum potest inferre. ergo peccatum homicidij est grauius peccato blasphemiæ.

3. qõ. 80. art. 3. co. Et 4. di. 9. art. 3. q. 3. cor. Et mal. q. 2. art. 10. cor.

**Cap. 12. tom. 3.*

¶ 2 Præterea, Quicunque peierat inducit Deum testem falsitatis, & ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus vsque ad hoc procedit, vt Deum asserat esse falsum. Ergo periurium est grauius peccatum quàm blasphemia.

¶ 3 Præterea, Super illud Psal. 47. Nolite extollere in altum cornu vestrũ, dicit *Glos. Maximum est vitiũ excusationis peccati. Nõ ergo blasphemia est maximũ peccatũ.

In Psal. 47. in glos. ordinar. ex Cassiodor.

SED CONTRA est quod Isaiæ 18. super illud, Ad populum terribilẽ, &c. dicit †Glos. Omne peccatum blasphemiæ comparatum leuius est.

†Glos. ordin. ibid.

CONCLVSIO.

Blasphemiæ vitiũ omnium peccatorũ ex suo genere grauissimũ est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictũ est, blasphemia opponitur confessioni fidei. Et ideo habet in se grauitatem infidelitatis & aggrauatur peccatũ si superueniat detestatio voluntatis: & adhuc magis si prorumpat in verba: sicut & laus fidei augetur per dilectionem & confessionem. Vnde cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut suprà *dictum est: consequens est quòd etiam blasphemia sit peccatũ maximum ad idem genus pertinens, & ipsum aggrauans.

Art. 1. huius quæst.

Q. 10. art. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd homicidium & blasphemia, si comparentur secundum obiecta, in quæ peccatur: manifestum est quòd blasphemia, quę est directe peccatum in Deum, præpõderat homicidio, quod est peccatum

catum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidiũ præponderat. Plus enim homicidium nocet proximo, quàm blasphemia Deo. Sed quia in grauitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis peruersæ, quàm effectus operis, vt ex supra *dictis patet: ideo cum blasphemus intendat nocumentum inferre honori diuino, simpliciter loquendo, grauius peccat quàm homicida. Homicidium tamen primum locum tenet in pœnis inter peccata in proximum commissa.

1.2.q.73. art.3.& 8.

Ad secvndvm dicendum, quòd super illud ad Eph.4. Blasphemia tollatur à vobis: dicit *Glos. Peius est blasphemare quàm peierare. Qui enim peierat non dicit, aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus. sed Deum adhibet testem falsitati: non tanquam æstimans Deum esse falsum testem, sed tanquã sperans, quòd Deus super hoc non testificetur per aliquod euidens signum.

Est Aug. in li. contra mendacium cap. 19. non procul à fin. tom. 4.

Ad tertivm dicendum, quòd excusatio peccati est quædam circunstãtia aggrauans omne peccatum, etiã ipsam blasphemiam: & pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit maius.

Articvlvs IIII.

Vtrum damnati blasphement.

3.qõ.63.art. 2. Et Ioan.8. lect.6.col.1.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur quòd dãnati non blasphement. Deterrentur enim nunc aliqui mali à blasphemando propter timorem futurarum pœnarum. Sed damnati has pœnas experiuntur: vnde magis eas abhorrent: ergo multo magis à blasphemando compescuntur.

¶ 2 Præterea, Blasphemia, cum sit grauissimũ peccatũ, est maxime demeritorium. Sed in futura vita nõ est status merẽdi neq; demerẽdi. Ergo nullus erit locus blasphemię.

¶ 3 Præterea, Ecclesi.11. dicitur, quòd in quocunq; loco lignum ceciderit, ibi erit. Ex quo patet, quòd post hanc vitam homini non accrescit nec meritum, nec peccatum quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabũtur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

Sed contra est quod dicitur Apocal.16. Aestuauerunt homines æstu magno, & blasphemauerunt nomẽ Domini habentis potestatem super has plagas. Vbi dicit Glos. quòd in inferno positi, quamuis sciant se pro meritis puniri; dolebunt tamen quòd Deus tantam potentiam habeat quòd plagas eis inferat. Hoc autem esset blasphemia in præsenti, ergo & in futuro.

Conclvsio.

Est in damnatis blasphemia, quædam interior diuinæ iustitiæ in corde detestatio, quæ erit etiam post resurrectionem exterior in ore ac voce.

Art. praced. et art. 1. huius quæst.

Respondeo dicendum, quòd sicut *dictum est, ad rationem blasphemiæ pertinet detestatio diuinæ bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno, retinebunt peruersam voluntatem auersam à Dei iustitia in hoc, quòd diligunt ea pro quibus puniuntur, & vellent eis vti, si possent, & odiunt pœnas, quæ pro huiusmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis, quæ commiserunt: non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio diuinæ iustitiæ est in eis interior cordis blasphemia: Et credibile est, quòd post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

Ad primvm ergo dicendum, quòd homines deterrentur in præsenti à blasphemia propter timorem pœnarum, quas se putant euadere. Sed damnati in inferno nõ sperant se posse euadere. Et ideo tanquã desperati ferũtur ad omne, ad quod eis peruersa voluntas suggerit.

Ad secvndvm dicendum, quòd mereri & demereri pertinent ad statum viæ: vnde bona in viatoribus sunt meritoria, mala verò demeritoria. In beatis autẽ bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis præmium. Et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis pœnam.

Ad tertivm dicendum, quòd quilibet in peccato mortali decedens, fert secum voluntatem detestandi diuinam iustitiam, quantum ad aliquid, & secundum hoc poterit ei inesse blasphemia.

QVÆSTIO DECIMAQVARTA,

De blasphemia in Spiritumsanctum, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritumsanctum.

¶ Circa quod quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum blasphemia vel peccatũ in Spiritumsanctum sit idem, quod peccatum ex certa malitia.

¶ Secundò, de speciebus huius peccati.

¶ Tertiò, vtrum sit irremissibile.

¶ Quartò, vtrum aliquis peccare possit in Spiritumsanctum à principio, antequam alia peccata committat.

Articvlvs I.

Vtrum peccatum in Spiritumsanctum sit idem peccatum ex certa malitia.

2. distin.42. art.1.& 2. Et ma. q. 3. arti.14. Et quol.2.q.8. art.1. & Re. 2.col.5.

Ad primvm sic proceditur. Videtur quod peccatum in Spiritumsanctum nõ sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in Spiritumsanctum est peccatum blasphemiæ: vt patet Matth. 12. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiæ: contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in Spiritumsanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

¶ 2 Præterea, Peccatum ex certa malitia diuiditur contra peccatum ex ignorantia, & contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritumsanctum diuiditur cõtra peccatum in filium hominis, vt patet Matth. 12. Ergo peccatum in Spiritumsanctum nõ est idem quod peccatum ex certa malitia: quia quorum opposita sunt diuersa, ipsa quoque sunt diuersa.

¶ 3 Præterea, Peccatum in Spiritumsanctum est quoddam genus peccati cui determinatæ species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quædam conditio, vel circunstantia generalis quæ potest esse circa omnia peccatorũ genera. Ergo peccatum in Spiritumsanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

Sed contra est quod Magister dicit 43 *dist. secundi libri sentẽtiarum, quod ille peccat in Spiritumsanctum, cui malitia propter se placet. Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia quod peccatum in Spiritumsanctum.

Lib.2.di.43. paragraph.A.

Conclvsio.

Peccare in Spiritumsanctum dicitur non modò qui quippiam blasphemum dicit contra tres diuinas personas vel contra tertiam personam trinitatis, vel finalis impœnitentia, seu qui vsque ad mortem in mortali peccato perseuerat: sed qui peccat ex certa malitia, eligendo malum, seu impediendo & à se repellendo quæcunque illum à peccato retrahere possint.

Respondeo dicendum, quòd de peccato seu blasphemia in Spiritumsanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet *Atha. Hila. Ambr. Hier. & Chrysost. dicunt esse peccatum in Spiritumsanctum quando ad literam aliquid blasphemum dicitur contra Spiritumsanctum, siue Spiritussanctus accipiatur, secundum quòd est nomen essentiale conueniens toti trinitati: cuius quælibet persona & Spiritus, & sanctus est: siue prout est nomen personale vnius in trinitate personæ. Et secundum hoc distinguitur Matth. 12. blasphemia in Spiritumsanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quædam humanitus, comedendo, bibendo & alia huiusmodi faciendo, & quędam diuini-

Tractãtes præ dictum locum Matth. 12.

diuinitus, scilicet dæmones eiiciendo, mortuos suscitando,& alia huiusmodi, quæ quidem agebat, & per virtuté propriæ diuinitatis,& per operationem Spiritussancti,quo secundum humanitatem erat repletus. Iudæi autem primo quidem dixerát blasphemiam in filium hominis,cum dicebant eum voracem,potatorem vini & publicanorum amatorem,vt habetur Matth. 11. Postmodum autem blasphemauerunt in Spiritumsanctum,dum opera, quæ ipse operabatur virtute propriæ diuinitatis, & per operationé Spiritussancti, attribuebant principi dæmoniorū. Et propter hoc dicuntur in Spiritumsanctū blasphemasse. *Aug. autem in libro de Verbis Domini, blasphemiam vel peccatum in Spiritumsanctum dicit esse finalem impœnitentiam: quando scilicet aliquis perseuerat in peccato mortali vsque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit,sed etiam verbo cordis,& operis,non vno, sed multis. Hoc autem verbum sic acceptum dicitur esse contra Spiritumsanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quæ fit per Spiritumsanctum, qui est charitas & Patris & Filij. Nec hoc Dominus dicit Iudæis, quasi ipsi peccarent in Spiritumsanctum. Nondum enim erant finaliter impœnitentes. Sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc peruenirent,quòd in Spiritumsanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc. 3. vbi postquam dixerat, Qui autem blasphemauerit in Spiritumsanctum, &c. subiungit Euangelista: Quoniam dicebant,Spiritum immundum habet. Alij vero aliter accipiunt dicentes peccatum vel blasphemiam in Spiritumsanctum esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritus sancti: sic enim Spirituisancto appropriatur bonitas,sicut & Patri appropriatur potentia, & Filio sapientia. Vnde peccatum in Patrem dicunt esse,quando peccatur ex infirmitate: peccatum autem in Filium, quando peccatur ex ignorantia:peccatum autem in Spiritumsanctum, quando peccatur ex certa malitia, id est ex ipsa electione mali,vt suprà *expositum est. Quod quidem contingit dupliciter: Vno modo ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur: & sic non est idem peccare ex malitia, quod peccare in Spiritumsanctum. Alio modo contingit ex eo,quòd per contemptum abiicitur, & remouetur id, quod electionem peccati poterat impedire: sicut spes per desperationem, & timor per præsumptionem:& quædam alia huiusmodi,vt infrà *dicetur. Hæc autem omnia,quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritussancti in nobis. Et ideo sic ex malitia peccare, est peccare in Spiritumsanctum.

Serm. 11. post medíū, to. 10.

1.2. q. 78. art. 1. & 3.

Art. sequēt. & q. 20. & 21.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis: ita etiam blasphemia Spiritussancti potest considerari & in ore, & in corde, & in opere.

Ad secundum dicendum, quòd secundum tertiam acceptionem blasphemia in Spiritumsanctū distinguitur contra blasphemiam in filium hominis secundum quod Filius hominis est etiam filius Dei, id est Dei virtus & Dei sapientia. Vnde secūdum hoc peccatum in Filium hominis,erit peccatum ex ignorantia,vel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum ex certa malitia, secundum quod prouenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum,sed quædam generalis cōditio peccati. Prout vero est ex speciali contemptu effectus Spiritussancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc etiam peccatum in Spiritumsanctū est speciale genus peccati, & similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secūdam expositionem, non est speciale genus peccati. Nam finalis impœnitentia potest esse circunstantia cuiuslibet generis peccati.

Articvlvs II.

Vtrum conuenienter assignentur sex species peccati in Spiritumsanctum, scilicet desperatio, præsumptio &c.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter assignentur sex species peccati in Spiritumsanctum,scilicet desperatio, præsumptio, impœnitentia,obstinatio,impugnatio veritatis agnitæ,& inuidentia fraternæ gratiæ:quas species ponit *Magister 43. dist. 2. lib. sententiarum. Negare enim diuinam iustitiam vel misericordiam,ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis reiicit diuinam misericordiam, per præsumptionem autem diuinam iustitiam. Ergo vnumquodque eorum potius est species infidelitatis,quàm peccati in Spiritumsanctum.

Inf. q. 36. art. 4. ad 2. Et 2. dist. 43. ar. 4. & Rom. 2. lect. 1. fin.

**2. sent. dist. 43.*

¶ 2 Præterea, Impœnitentia videtur respicere peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum. sed præteritum vel futurum non diuersificant speciem virtutis vel vitij: secundum enim eandem fidem, qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio & impœnitētia non debent poni duæ species peccati in spiritumsanctum.

¶ 3 Præterea, Gratia & veritas per Iesum Christum facta est,vt habetur Ioan. 1. Ergo videtur quòd impugnatio veritatis agnitæ, & inuidentia fraternæ gratiæ magis pertineant ad blasphemiam in filium, quàm ad blasphemiā in Spiritumsanctum.

¶ 4 Præterea, Ber. dicit in lib. de *dispensatione & præcepto, quod nolle obedire est resistere spirituisancto. Glo. etiam dicit Leuit. 7. quod simulata pœnitētia est blasphemia Spiritussancti. schisma etiam videtur directe opponi spirituisancto, per quem Ecclesia vnitur: & ita videtur quòd non sufficienter tradantur species peccati in Spiritumsanctum.

Parum ante medium lib.

Sed contra est quod August. dicit in lib. de *Fide ad Petrum, quòd illi, qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei præsumunt, peccant in spiritumsanctum. Et in †Enchiridio dicit, quod qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritumsanctum. Et in lib. de ‡Verbis Domini dicit, quod impœnitentia est peccatum in Spiritumsanctū. Et in lib. de *sermone Domini in mōte dicit, quòd inuidiæ facibus fraternitatem impugnare, est peccatum in Spiritumsanctum. Et in lib. de Vnico bap. dicit, quòd qui veritatem contemnit aut circa fratres malignus est, quibus veritas reuelatur, aut circa Deum ingratus, cuius inspiratione Ecclesia instruitur: & sic videtur, quòd peccet in Spiritumsanctum.

Cap. 3. per vnum folium ante finem. tom. 3.

†Enchirid. ca. 82. tom. 3.

‡Lib. de Verb. dom. serm. 11. à medio, tom. 10.

**Lib. 1. de ser. dom. in mōte, cap. 44. paulo à principio. tom. 4.*

Conclvsio.

Sex sunt peccati in Spiritumsanctum species: Desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, inuidentia fraternæ gratiæ.

Respondeo dicendum, quòd secundum quod peccatum in Spiritumsanctum tertio modo accipitur, cōuenienter prædictæ species ei assignātur, quæ distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum, per quæ potest homo ab electione peccati impediri. Quæ quidem sunt vel ex parte diuini iudicij, vel ex parte donorum ipsius, vel etiā ex parte ipsius peccati. Auertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione diuini iudicij, quod habet iustitiam cum misericordia: & per spem, quæ consurgit ex consideratione misericordiæ remittentis peccata,& præmiantis bona. Et hæc tollitur per desperationem. Et iterum per timorem, qui consurgit ex consideratione diuinæ iustitiæ punientis peccata. Et hic tollitur per præsumptionem, dum scilicet aliquis præsumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. Dona autem Dei, quibus retrahimur à peccato, sunt duo: quorum vnum est agnitio veritatis, cōtra quod ponitur impugnatio veritatis agnitæ, dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat, vt licentius peccet. Aliud est auxilium interioris gratiæ, contra quod ponitur inuidentia fraternæ gratiæ, dum scilicet aliquis nō solum inuidet personæ fratris, sed etiam inuidet gratiæ Dei crescenti

scenti in mundo. Ex parte vero peccati duo sunt, quæ hominem à peccato retrahere possunt. Quorum vnum est inordinatio, & turpitudo actus, cuius consideratio inducere solet in homine pœnitentiam de peccato commisso. Et contra hoc ponitur impœnitentia, non quidem eo modo, quo dicit permanentiam in peccato vsque ad mortem, sicut suprà impœnitentia accipiebatur (sic enim nō esset speciale peccatum, sed quædam peccati circunstantia) sed accipitur hic impœnitentia, secundū quod importat propositum non pœnitendi. Aliud autem est paruitas & breuitas boni, quod quis in peccato quærit: secundum illud Rom. 6. Quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis? Cuius consideratio inducere solet hominem ad hoc quòd eius voluntas in peccato non firmetur. Et hoc tollitur per obstinationem: quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc, quòd peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur Hier. 8. Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo, dicens: Quid feci? quantum ad primum. Omnes conuersi sunt ad cursum, quasi equus impetu vadens ad prælium, quantum ad secundum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd peccatum desperationis vel præsumptionis non consistit in hoc, quòd Dei iustitia vel misericordia nō credatur, sed in hoc quòd contemnitur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd obstinatio & impœnitentia non solum differunt secundum præteritum & futurum, sed secundum quasdam formales rationes ex diuersa consideratione eorum, quæ in peccato considerari possunt, vt *dictum est.

In corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd gratiam & veritatem Christus fecit per dona Spiritussancti, quæ hominibus dedit.

AD QVARTVM dicendum, quòd nolle obedire pertinet ad obstinationē, simulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam, schisma ad inuidētiam gratiæ fraternæ, per quem membra Ecclesiæ vniuntur.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum in Spiritumsanctum sit irremißibile.

3. qō. 86. art. 3. ad 2. Et 3. & 2. dist. 43. art. 4. Et mal. q. 3. arti. 14. & 15. Et quol. 2. q. 8. art. 1. & Ro. 2. co. 5.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd peccatum in Spiritumsanctum non sit irremissibile. Dicit enim *August. in lib. de Verbis Domini, De nullo desperandum est quandiu patientia Domini ad pœnitentiam adducit. Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. ergo peccatum in Spiritumsanctum non est irremissibile.

¶ 2 Præterea, Nullum peccatum remittitur nisi per hoc, quòd anima sanatur à Deo: sed omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit: sicut dicit †Glos. super illud Psalmi: Qui sanat omnes infirmitates tuas. ergo peccatum in Spiritumsanctum non est irremissibile.

**Ser. 11. à medio, tom. 10. †Est Augu. in istud verb. Psal. 102. tom. 8.*

¶ 3 Præterea, Liberum arbitrium se habet ad bonum & malum: sed quandiu durat status viæ, potest aliquis à quacunque virtute excidere, cum etiam angelus de cælo ceciderit. Vnde dicitur Iob 4. In angelis suis reperit prauitatem, quanto magis qui habitant domos luteas? ergo pari ratione potest aliquis à quocunque peccato ad statum iustitiæ redire. ergo peccatum in Spiritumsanctum non est irremissibile.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. 12. Qui dixerit verbum contra Spiritumsanctum, non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro. Et *August. dicit in lib. de sermo. Dom. in monte, quòd tanta est labes huius peccati, quòd humilitatem deprecandi subire non potest.

Li. 1. ca. 44. paulò à principio, tom. 4.

CONCLVSIO.

Peccatum in Spiritumsanctum, id est finalis impœnitentia, est irremißibile inquantum post hanc vitam nulla est pœnitentia: vel ideo irremißibile, quia ea amouet, per quæ remittuntur peccata: vel quia ex se meretur, vt non remittantur, cum ex malitia peccare grauißimum est.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum diuersas acceptiones peccati: peccatum in Spiritumsanctum diuersimode irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritumsanctum, finalis impœnitentia: sic dicitur irremissibile, quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale, in quo homo perseuerat vsque ad mortem: quia in hac vita non remittitur per pœnitentiam, nec etiam in futuro dimittetur. Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile: non quòd nullo modo remittatur, sed quia quantum est de se, habet meritum vt non remittatur. Et hoc dupliciter. Vno modo quantum ad pœnam. Qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem pœnam meretur. Qui autē ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, vnde eius pœna minuatur. Similiter etiam, qui blasphemabat in Filium hominis, eius diuinitate nōdum reuelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebat: & sic minorem pœnam merebatur. Sed qui ipsam diuinitatem blasphemabat, opera Spiritussancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat, vnde eius pœna diminueretur. Et ideo dicitur secundum expositionem *Chrysost. Hoc peccatum Iudæis non remitti neque in hoc seculo, neq; in futuro: quia pro eo passi sunt pœnam: & in præsenti vita per Romanos & in futura vita in pœna inferni. Sicut etiam *Atha. inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquæ & panis: & hoc Dominus sustinuit patienter. Habebant enim excusationem ex infirmitate carnis. Sed postmodum grauius peccauerunt, quasi blasphemantes in Spiritumsanctum, beneficia Dei qui eos de Aegypto eduxerat, idolo attribuētes, cum dixerunt: Hi sunt dij tui Israel, qui te eduxerunt de terra Aegypti. Et ideo Dominus & temporaliter fecit eos puniri: quia ceciderunt in die illa quasi tria milia hominum, & in futuro eis pœnam comminatur, dicens: Ego autem in die vltionis visitabo hoc peccatum eorum. Alio modo potest intelligi quo ad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi per quem tollitur id, per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi & medicinæ, licet talem morbum Deus possit curare: ita etiā peccatum in Spiritumsanctum dicitur irremissibile secūdum suam naturam, inquantum excludit ea, per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi & sanandi omnipotētiæ & misericordiæ Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

Hom. 43. in Matth. a medio, tom. 2.

In tract. quem facit de hoc dicto Euang. circa mediū.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia & misericordia Dei. Sed considerata conditione peccati dicuntur aliqui filij diffidentiæ, vt habetur ad Ephes. 2.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte omnipotentiæ Dei, non secundum conditionem peccati.

AD TERTIVM dicendum, quòd liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile: tamen quādoque abiicit à se id, per quod verti potest ad bonū, quantum in ipso est. Vnde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum homo posit primo peccare in Spiritumsanctum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd homo non possit primo peccare in Spiritumsanctum, non præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est, vt ab imperfecto ad perfectum quis moueatur: & hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Prouerb. 4. Iustorum semita quasi lux splendens crescit, & proficit vsque ad perfectum diem. Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum: vt patet per *Philosophum in 5. Metaph. Cum ergo peccatum in Spiritum-sanctum

2. distin. 43. art. 3. Et veri. qō. 2. art. 13. ad primum.

Lib. 5. Metaphysica text. 21. Tom. 3.

sanctum sit grauissimum, videtur quòd homo ad hoc peccatum perueniat per alia peccata minora.

¶ 2 Præterea, Peccare in Spiritumsanctum est peccare ex certa malitia siue ex electione. Sed hoc non statim potest homo antequam multotiès peccauerit. Dicit enim Philosophus in 5. *Ethic. quòd etsi homo possit iniusta facere, non tamen potest statim operari sicut iniustus, scilicet ex electione: ergo videtur quòd peccatum in Spiritumsanctum non possit committi nisi post alia peccata.

Lib.5.Ethic. cap.6. in principio & ca.8.à medio, tom.5.

¶ 3 Præterea, Pœnitentia & impœnitentia sunt circa idem: sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impœnitentia, quæ est species peccati in Spiritumsanctum. Peccatum ergo in Spiritumsanctū, scilicet quod dictum est impœnitentia, præsupponit alia peccata.

Sed contra est quod facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem, vt dicitur Eccl. 11. Ergo ecōtrario possibile est secundum malitiam dæmonis suggerentis, vt statim aliquis inducatur ad peccatum grauissimum, quod est peccatum in Spiritumsanctum.

Conclvsio.

Non contingit hominem à principio in Spiritumsanctum peccare, id est ex certa malitia, neque peccato finalis impœnitentiæ: potest tamen primo quis peccare in Spiritumsanctum, abijciendo per contemptum ea, per quæ retrahitur à peccato.

Respondeo dicendum, quòd sicut *dictum est, peccare in Spiritumsanctum vno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut *dictum est. Vno modo ex inclinatione habitus, quod non est proprie peccare in Spiritumsanctum: & hoc modo peccare ex certa malitia non contingit à principio. Oportet enim actus peccatorum præcedere, ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans. Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia, abiiciendo per contemptum ea, per quæ homo retrahitur à peccato: quod proprie est peccare in Spiritumsanctum, sicut *dictum est. Et hoc etiam plerunque præsupponit alia peccata: quia sicut dicitur Prouerb. 18. Impius cum in profundum peccatorum venerit, contemnit. Potest tamen contingere, quòd aliquis in primo actu peccati in Spiritumsanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrij, tum etiam propter multas dispositiones præcedentes, vel etiam propter aliquod vehemēs motiuum ad malum, & debilem affectum hominis ad bonū. Et ideo in viris perfectis hoc vix, aut nunquam accidere potest, quòd statim à principio peccent in Spiritumsanctum. Vnde dicit *Orige. in primo Periarchon, Nō arbitror, quòd aliquis ex his, qui in summo perfectionis gradu constiterint, ad subitum euacuetur, aut decidat: sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est. Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritumsanctum accipiatur ad literam pro blasphemia Spiritussancti. Talis enim blasphemia, de qua Dominus loquitur, semper ex malitiæ contēptu procedit. Si vero per peccatū in Spiritumsanctum intelligatur finalis impœnitentia secundū intellectum *Aug. quæstionem non habet: quia ad peccatum in Spiritūsanctum requiritur continuatio peccatorum vsque in finem vitæ.

Art.1. huius quæst.

Art.1. huius quæst.

Art.1. huius quæst.

Lib.1. cap.3. circa finem. tom.4.

Serm. 11. de verb. Domini à medio, tom. 10.

Ad primvm ergo dicendum, quòd tam in bono, quàm in malo, vt in pluribus proceditur ab imperfecto ad perfectū, prout homo proficit vel in bono vel in malo: & tamen in vtroque vnus potest incipere à maiori, quàm alius. Et ita illud à quo aliquid incipit, potest esse perfectū in bono vel in malo secundū genus suum: licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius vel in peius proficientis.

Ad secvndvm dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia, quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertivm dicēdum, quòd si accipiatur impœnitentia secundum intentionem *August. secūdum quod importat permanentiam in peccato vsque ad finem, sic planum est quòd impœnitentia præsupponit peccata, sicut & pœnitentia. Sed si loquamur de impœnitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritumsanctum: sic manifestum est, quod impœnitentia potest esse etiam ante peccata. Potest enim ille, qui nunquā peccauit, habere propositum vel pœnitendi, vel non pœnitendi, si contingeret eum peccare.

Serm. 11. de verb. Domi. à medio, to. 10.

QVÆSTIO DECIMAQVINTA,

De vitiis oppositis scientiæ & intellectui, in tres articulos diuisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiæ & intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra, cum de causis peccatorum ageretur, quærendum est nunc de cæcitate mentis, & hebetudine sensus quæ opponuntur dono intellectus.

¶ Et circa quod quæruntur tria.

¶ Primò, vtrum cæcitas mentis sit peccatum.

¶ Secundò, vtrum hebetudo sensus sit aliud peccatum à cæcitate mentis.

¶ Tertiò, vtrū hæc vitia à peccatis carnalibus oriantur.

Articvlvs I.

Vtrum cæcitas mentis sit peccatum.

Ad primvm sic proceditur. Videtur quòd cæcitas mentis non sit peccatū. Illud enim quod excusat à peccato, non videtur esse peccatum: sed cæcitas mentis excusat à peccato. Dicitur enim Ioan. 9. Si cæci essetis, non haberetis peccatum. ergo cæcitas mentis non est peccatum.

¶ 2 Præterea, Pœna differt à culpa: sed cæcitas mentis est quædam pœna, vt patet per illud quod habetur Isa. 6. Excæca cor populi huius. Non enim esset à Deo cum sit malum, nisi pœna esset. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

¶ 3 Præterea, Omne peccatum est volūtarium, vt *August. dicit, sed cæcitas mentis non est voluntaria: quia, vt †August. dicit 10. Confess. Cognoscere veritatem lucentem omnes amant. Et Eccle. 11. dicitur, Dulce lumen & delectabile oculis videre solem: ergo cæcitas mētis non est peccatum.

Lib. de vera relig. cap. 14. circa princip. tom. 1.

†lib. 10. Confess. cap. 23. à medio, tom. 1.

Sed contra est quod ‡Greg. 31. Moral. cæcitatem mentis ponit inter vitia, quæ causantur ex luxuria.

‡lib. 31. Moral. cap. 31.

Conclvsio.

Voluntaria cæcitas mentis, qua homo abiicit à se diuinorum notitiam, vel quam incurrit homo, occupando se his quæ magis diligit, quàm veritatem, peccatum est.

Respondeo dicendum, quòd sicut cæcitas corporalis est priuatio eius, quod est principium corporalis visionis: ita etiam cæcitas mentis est priuatio eius, quod est principium mentalis, siue intellectualis visionis. Cuius quidem principium est triplex. Vnum quidem est lumen naturalis rationis, & hoc lumen cum pertineat ad speciem animæ rationalis, nunquam priuatur ab anima: impeditur tamen quandoque à proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendū: sicut patet in amentibus & furiosis: vt in primo *dictū est. Aliud autē principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum. Et hoc quidem lumen interdum priuatur ab anima: & talis priuatio est cæcitas, quæ est pœna secundum quod priuatio luminis gratiæ quædam pœna ponitur. Vnde dicitur de quibusdam Sapien. 2. Excæcauit illos malitia eorum. Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia, cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere, vel non intendere. Et quòd ei non intendat, contingit dupliciter.

1. 1. q. 84. art. 7. & 8.

Quan-

Quandoque quidem ex hoc, quòd habet voluntatem spontanee se auertentem à consideratione talis principij, secundum illud Psal. 35. Noluit intelligere vt bene ageret. Alio modo per occupationem mentis circa alia, quæ magis diligit, quibus ab inspectione huius principij mens auertitur. secundum illud Psal. Supercecidit ignis, scilicet concupiscentiæ, & non viderunt solem. Et vtroque modo cæcitas mentis est peccatum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd cæcitas, quæ excusat à peccato, est quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio illa procedit de secunda cæcitate, quæ est pœna.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile, potest tamen per accidens esse alicui odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis, quæ magis amat.

ARTICVLVS II.

Vtrum hebetudo sensus sit aliud peccatum à cæcitate mentis.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd hebetudo sensus non sit aliud à cæcitate mentis. Vnum enim vni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, vt patet per *Greg. in 2. Moral. cui etiam opponitur cæcitas mentis, eo quòd intellectus, principium quoddam visiuum designat: ergo hebetudo sensus est idem quod cæcitas mentis. *Li. 2. Moral. cap. 36.*

¶ 2 Præterea, *Gregor. in 31. Moral. de hebetudine loquens, nominat eam hebetudinem sensus circa intelligentiam. Sed hebetari sensu circa intelligentiam, nihil aliud esse videtur, quàm intelligendo deficere, quod pertinet ad mentis cæcitatem: ergo hebetudo sensus idem est quod cæcitas mentis. *Lib. 31. Moral. cap. 31. à medio.*

¶ 3 Præterea, Si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differre, quòd cæcitas mẽtis est voluntaria, vt suprà *dictũ est: hebetudo autẽ sensus est naturalis defectus: sed defectus naturalis non est peccatũ, ergo secundũ hoc hebetudo sensus non esset peccatum. Quod est cõtra *Gregor. qui cõnumerat eam inter vitia, quæ ex gula oriũtur. *Art. præced.* *Lib. 31. Moral. cap. 31.*

SED CONTRA est, quòd diuersarum causarũ sunt diuersi effectus. Sed *Greg. 31. Moral. dicit, quòd hebetudo mentis oritur ex gula, cæcitas autẽ mentis ex luxuria, sed hæc sunt diuersa vitia. Ergo & ipsa sunt diuersa vitia. *Lib. 31. Moral. cap. 31. à medio.*

CONCLVSIO.

Sit sensus hebetudo, & mentis cæcitas dono intellectus opponũtur, quod ipsa sensus hebetudo est quædam mentis debilitas circa spiritualium bonorum considerationem, cæcitas vero mentis, omnimodam ipsorum cognitionem importat.

RESPONDEO dicendum, quòd hebes acuto opponitur. Acutum autẽ dicitur aliquid ex hoc, quod est penetratiuũ, vnde & hebes dicitur aliquid ex hoc, quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quandam similitudinẽ penetrare dicitur mediũ, inquantũ ex aliqua distantia suũ obiectum percipit, vel inquantum potest quasi penetrando minima, vel intima rei percipere. Vnde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus, qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis vel videndo, vel audiendo, vel olfaciendo. Et econtrario dicitur sensu hebetari qui nõ percipit nisi ex propinquo & magna sensibilia. Ad similitudinẽ autẽ corporalis sensus dicitur etiã circa intelligentiã esse aliquis sensus, qui est aliquorũ primorum & extremorũ, vt dicitur in 6. *Ethico. Sicut etiã sensus est cognoscitiuus sensibiliũ, quasi quorundã principiorum cognitionis. Hic autem sensus, qui est circa intelligentiam non percipit suum obiectum per mediũ distantiæ corporalis, sed per quædam alia media, sicut cum per proprietatem rei percipit eius assentiam, & per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam, qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, & inquantum vsque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur hebes circa intelligentiam, qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest, nisi per multa ei exposita, & tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia, quæ pertinent ad rei rationem. Sic ergo hebetudo sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatẽ mentis circa cõsiderationem spiritualium bonorum. Cæcitas autem mentis importat omnimodam priuationem cognitionis ipsorum. Et vtrunq; opponitur dono intellectus, per quẽ homo spiritualia bona apprehẽdendo cognoscit, & ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet enim hebetudo rationem peccati, sicut & cæcitas mentis inquantum scilicet est voluntaria, vt patet in eo, qui affectus circa carnalia de spiritualibus subtiliter discutere fastidit, vel negligit. *Lib. 6. cap. 8. circa finem, & cap. 11.*

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS III.

Vtrum cæcitas mentis & hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd cæcitas mentis, & hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus. *Augu. enim in libro Retractationum, retractans illud quod dixerat in Soliloquiis, Deus qui non nisi mundos scire verum voluisti, dicit, quòd responderi potest multos etiam immundos multa vera scire. Sed homines maxime efficiuntur immũdi per vitia carnalia: ergo cæcitas mentis & hebetudo sensus nõ causantur à vitiis carnalibus. *Li. 1. Retract. cap. 4. paulo à princip. Id dixerat lib. 1. soliloq. cap. 1. tom. 1.*

¶ 2 Præterea, Cæcitas mentis & hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animæ intellectiuam. Vitia autem carnalia pertinẽt ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animã, sed potius econtrario: ergo vitia carnalia non causant cæcitatẽ mentis & hebetudinem sensus.

¶ 3 Præterea, Vnumquodque magis patitur à propinquiori, quàm à remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia, quàm carnalia, ergo cæcitas mentis & hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus, quàm ex vitiis carnalibus.

SED CONTRA est quod *Gregor. 31. Moral. dicit, quòd hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria. *Lib. 31. Moral. cap. 31. à medio.*

CONCLVSIO.

Ex gula vitio oritur sensus hebetudo, ex luxuria vero ipsa mentis cæcitas.

RESPONDEO dicendum, quòd perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione à sensibilium phantasmatibus. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phãtasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit, & ordinare omnia sensibilia, sicut & Anaxagoras dicit, quòd oportet intellectum esse immistum ad hoc, quòd imperet, & agens oportet, quòd dominetur super materiam ad hoc, quòd possit eam mouere, vt narrat *Philosophus 8. Physi. Manifestum est autem quòd delectatio applicat intentionem ad ea, in quibus aliquis delectatur. Vnde Philosoph. dicit in 10. *Ethi. quòd vnusquisq; ea, in quibus delectatur, optime operatur, contraria vero nequaquam vel debiliter. Vitia autem carnalia, scilicet gula & luxuria consistũt circa delectationes tactus, ciborum scilicet & venereorum, quæ sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, & per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia. Magis autem per luxuriam, quàm per gulam, quanto delectationes venereorũ sunt vehementiores, quàm ciborũ. Et ideo ex luxuria oritur cæcitas mẽtis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionẽ excludit. Ex gula autẽ hebetudo sensus, quę reddit hominem debilẽ circa huiusmodi intelligibilia. Et econuerso oppositæ virtutes, scilicet abstinentia & castitas, maxime disponunt hominẽ ad perfe- *Lib. 8. Physi. text. 77. tom. 2.* *Li. 10. ethic. cap. 5. & 4. tom. 5.*

perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Danie. 1. quòd pueris his, scilicet abstinentibus & continentibus dedit Deus scientiam & disciplinam in omni libro & sapientia.

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia propter bonitatem ingenij naturalis, vel habitus superadditi; tamen necesse est, vt ab hac subtilitate cõtemplationis eorum intentio plerunque retrahatur propter delectationes corporales. Et ita immundi possunt aliqua vera scire, sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad secundum dicendum, quod caro non agit in partem intellectiuam, alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum prædictum.

Ad tertium dicendum, quòd vitia carnalia quo magis sunt remota à mente, eo magis eius intentionem ad remotiora distrahunt, vnde magis impediunt mentis contemplationem.

QVÆSTIO DECIMASEXTA,

De præceptis fidei, scientiæ & intellectus, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de præceptis pertinentibus ad prædicta.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, de præceptis pertinentibus ad fidem.

¶ Secundò, de præceptis pertinentibus ad dona scientiæ & intellectus.

Articvlvs primvs.

Vtrum in veteri lege debuerint dari præcepta credendi.

Inf. q. 22. artic. 1. cor. Et 3. contra cap. 118.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd in veteri lege dari debuerint præcepta credendi. Præceptum enim est de eo, quod est debitum & necessarium. Sed maxime necessarium est homini, quòd credat, secundum illud Hebr. 11. Sine fide impossibile est placere Deo. Ergo maxime oportuit præcepta dari de fide.

¶ 2 Præterea, Nouum testamentum continetur in veteri, sicut figuratum in figura, vt suprà *dictum est. Sed in nouo testamento ponuntur expressa mandata de fide, vt patet Ioan. 14. Creditis in Deum, & in me credite. Ergo videtur quòd in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

1. 2. q. 7. art. 1. & art. 3. ad primum.

¶ 3 Præterea, Eiusdem rationis est præcipere actũ virtutis & prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponũtur multa præcepta prohibentia infidelitatem, sicut Exod. 20. Non habebis Deos alienos coram me. Et iterũ Deut. 13. Mandatur quòd non audiant verba prophetę aut somniatoris, qui eos de fide Dei vellet auertere: ergo in veteri lege etiam debuerunt præcepta dari de fide.

¶ 4 Præterea, Confessio est actus fidei, vt suprà *dictum est, sed de confessione & promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege. Mandatur enim in Exod. 12. quòd filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis obseruantiæ. Et Deut. 13. Mandatur, quòd ille qui disseminat doctrinam cõtra fidem, occidatur: ergo lex vetus præcepta fidei debuit habere.

q. 3 art. 1.

¶ 5 Præterea, Omnes libri veteris testamenti sub lege veteri continentur. Vnde Dominus Ioan. 15. dicit in lege esse scriptum, Odio habuerunt me gratis, quod tamẽ scribitur in Psal. Sed Eccles. 2. dicitur, Qui timetis Dominum, credite illi: ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

Sed contra est quod Apostol. ad Roma. 3. Legem veterem nominat legem factorum, & diuidit eam contra legem fidei. Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

Conclvsio.

Cum non fuerint in veteri lege populo secreta fidei exponẽda, nulla fuerunt in ea de fide præcepta data.

Respondeo dicendum, quòd lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis, & ideo præcepta legis præsupponunt subiectionem cuiuslibet recipientis legem ad eum, qui dat legem. Prima autem subiectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere quia est, & ideo fides præsupponitur ad legis præcepta. Et propter hoc Exod. 20. id quod est fidei, præmittitur ante legis præcepta, cum dicitur: Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti. Et similiter Deut. 6, præmittitur, Audi Israel, Dominus Deus tuus, vnus est: & postea statim incipit agere de præceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem, qua credimus Deum esse, quod est primum & principale inter omnia credibilia, vt *dictũ est: & ideo præsupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subiiciatur, possunt dari præcepta de aliis credendis, sicut *August. dicit super Ioan. quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud, Hoc est præceptũ meum. Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda, & ideo supposita fide vnius Dei, nulla alia præcepta sunt in veteri lege data de fide.

Q. 1. art. 7.

Tract. 83. inter medium & fi. tom. 9.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitæ, & ideo præsupponitur ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum, quòd ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem vnius Dei, cum dicit, Creditis in Deum. Et aliquid præcipit, scilicet fidem incarnationis, per quam vnus est Deus & homo, quæ quidem fidei explicatio pertinet ad fidem noui testamenti. Et ideo subdit, Et in me credite.

Ad tertium dicendum, quòd præcepta prohibitiua respiciunt peccata, quæ corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, vt suprà *dictum est. Et ideo præsupposita fide vnius Dei in lege veteri fuerunt danda prohibitiua præcepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus, per quos fides corrumpi posset.

1. 2. q. 18. art. 4. ad 3. & q. 19. art. 6. ad 1. & art. 7. ad 3.

Ad quartum dicendum, quòd etiam confessio vel doctrina fidei præsupponit subiectionem hominis ad Deum per fidem. Et ideo magis potuerunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem vel doctrinam fidei, quàm pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum, quòd in ipsa etiam auctoritate præsupponitur fides, per quam credimus Deum esse. Vnde præmittit, Qui timetis Dominum. Quod nõ posset esse sine fide. Quòd autem addit, Credite illi, ad quædam credibilia specialia referendum est, & præcipue ad illa, quæ promittit Deus sibi obedientibus. Vnde subdit, Et non euacuabitur merces vestra.

Articvlvs II.

Vtrum in veteri lege conuenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam & intellectum.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd in veteri lege inconuenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam & intellectum. Scientia enim & intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem præcedit & dirigit actionem. Ergo præcepta ad scientiam & intellectum pertinentia debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima præcepta legis sint præcepta decalogi, videtur quòd inter præcepta decalogi debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ad scientiam & intellectum.

Inf. q. 46. art. 2. ad 3. & qõ. 49. art. 1 ad secundum.

¶ 2 Præterea, Disciplina præcedit doctrinã: prius enim homo ab alio discit, quàm alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrina etiam affirmatiua, vt præcipitur Deut. 4. Docebis ea filios aut nepotes tuos. Et etiam prohibitiua, sicut dicitur Deuter. 4. Non addetis ad ver-

ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo. Ergo videtur quòd etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

¶ 3 Præterea, Scientia & intellectus magis videntur necessaria sacerdoti, quàm regi. Vnde dicitur Malach. 2. Labia sacerdotis custodiunt scientiam, & legem requirent ex ore eius. Et Osee 4. dicitur, Quia repulisti scientiam, repellam & ego te, ne sacerdotio fungaris mihi. Sed regi mandatur, quòd addiscat scientiam legis, vt patet Deuter. 17. Ergo multo magis debuit præcipi in lege, quòd sacerdotes legem addiscerent.

¶ 4 Præterea, Meditatio eorum, quę ad scientiam & intellectum pertinent non potest esse in dormiendo. Impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconuenienter præcipitur Deut. 6. Meditaberis ea, sedens in domo tua, & ambulans in itinere, dormiens atque consurgens. Inconuenienter ergo traduntur in veteri lege præcepta ad scientiam & intellectum pertinentia.

SED CONTRA est quòd dicitur Deut. 4. Audientes vniuersi præcepta, hæc dicant: En populus sapiens & intelligens.

CONCLVSIO.

Necessarium fuit in veteri lege dari præcepta, quæ hominem quo ad intellectum & scientiam perficerent.

RESPONDEO dicendũ, quòd circa scientiam & intellectum tria possunt considerari. Primo quidem acceptio ipsius, secũdo vsus eius, tertio vero cõseruatio ipsius. Acceptio quidem scientiæ vel intellectus fit per doctrinam & disciplinam. Et vtrunque in lege præcipitur. Dicitur enim Deut. 6. Erunt verba hæc, quæ ego præcipio tibi in corde tuo, quod pertinet ad disciplinam. Pertinet enim ad discipulum, vt cor suũ applicet his, quæ dicũtur. Quod vero subditur, Et narrabis ea filiis tuis, pertinet ad doctrinam. Vsus vero scientiæ vel intellectus est meditatio eorum, quæ quis scit vel intelligit. Et quantum ad hoc subditur, Et meditaberis, sedens in domo tua, &c. Conseruatio autem fit per memoriam. Et quantum ad hoc subdit, Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntq; & mouebuntur inter oculos tuos, scribesq; ea in limine & ostiis domus tuæ. Per quæ omnia iugem memoriam mandatorum Dei significat. Ea enim, quæ cõtinue sensibus nostris occurrunt, vel tactu, sicut ea, quæ in manu habemus, vel visu, sicut ea, quę ante oculos mentis sunt continue, vel ad quæ oportet nos sæpe recurrere, sicut ad ostium domus, à memoria nostra excidere nõ possunt. Et Deut. 4. manifestius dicitur, Ne obliuiscaris verborum, quæ viderũt oculi tui, & ne excidant de corde tuo cũctis diebus vitæ tuæ. Et hæc etiam abundantius in nouo testamẽto tam in doctrina Euangelica, quàm Apostolica mandata leguntur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut dicitur Deut. 4. Hæc enim est vestra sapientia & intellectus coram populis. Ex quo datur intelligi, quòd scientia & intellectus fidelium Dei consistit in præceptis legis. Et ideo primo sunt proponẽda legis præcepta, & postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam vel intellectũ. Et ideo præmissa præcepta non debuerũt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima.

AD SECVNDVM dicendum, quòd etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, vt *dictum est. Expressius tamen præcipitur doctrina, quàm disciplina, quia doctrina pertinet ad maiores, qui sunt sui iuris immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta. Disciplina autem pertinet ad minores, ad quos præcepta legis per maiores debent peruenire. *In cap. art.*

AD TERTIVM dicendum, quòd scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, vt simul cum iniunctione officij intelligatur etiam & scientię legis iniũctio. Et ideo non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio, quia rex constituitur super populum in temporalibus, & ideo specialiter præcipitur, vt rex instruatur de his, quæ pertinent ad legem Dei, per sacerdotes.

AD QVARTVM dicẽdum, quòd illud præceptum legis non est sic intelligẽdum, quòd homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quòd dormiens, id est vadens dormitum, de lege Dei meditetur, quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus à vigilantibus ad dormiẽtes, vt patet per *Philosophum in primo Ethico. Similiter etiam mandatur, vt in omni actu suo aliquis meditetur de lege, non quòd semper actu de lege cogitet, sed quòd omnia, quæ facit secundum legem moderetur. *Lib. 1. Ethic. cap. vlt. post mediũ, tom. 5.*

QVÆSTIO XVII.

De spe, in octo articulos diuisa.

CONSEQVENTER post fidem considerandum est de spe. Et primo de ipsa spe, secundo de dono timoris, tertio de vitiis oppositis, quarto de præceptis ad hoc pertinentibus.

¶ Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe. Secundo, de subiecto eius.

¶ Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, vtrum spes sit virtus.

¶ Secundò, vtrum obiectum eius sit beatitudo æterna.

¶ Tertio, vtrum vnus homo possit sperare beatitudinẽ alterius per virtutem spei.

¶ Quartò, vtrum homo licite possit sperare in homine.

¶ Quintò, vtrum spes sit virtus theologica.

¶ Sextò, de distinctione eius ab aliis virtutibus theologicis.

¶ Septimo, de ordine eius ad fidem.

¶ Octauò, de eius ordine ad charitatem.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum spes sit virtus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd spes non sit virtus. Virtute enim nullus male vtitur, vt dicit *Augustin. in lib. de Lib. arbi. Sed spe aliquis male vtitur, quia circa passionem spei contingit esse medium & extrema, sicut & circa alias passiones: ergo spes non est virtus. *3. dist. 26. q. 2. artic. 1. Et vir. q. 4. ar. 1.* **Lib. 2. cap. 18. & 19. tom. 1.*

¶ 2 Præterea, Nulla virtus procedit ex meritis, quia virtutem Deus in nobis sine nobis operatur, vt †Augu. dicit. Sed spes est ex gratia & meritis proueniẽs, vt Magister dicit 26. distin. tertij lib. Sentent. ergo spes non est virtus. *†Aug. concione 3. in Psal. 118. tom. 8.*

¶ 3 Præterea, Virtus est dispositio perfecti, vt dicitur in 7. ‡Physic. Spes autẽ est dispositio imperfecti, scilicet eius qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus. *‡Lib. 7. Physi. text. 17. & 18. tom. 2.*

SED CONTRA est quod *Gregor. in 1. Moral. dicit, quòd per tres filias Iob significantur hæ tres virtutes, fides, spes, charitas: ergo spes est virtus. **Li. 1. Moral. cap. 28. ante medium.*

CONCLVSIO.

Cum per spem fiat actus hominis bonus, debitam regulã attingens, scilicet Deum, eam quoque virtutem esse necessarium est.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum Philosophum in 2. *Ethic. Virtus vniuscuiusq; rei est, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Oportet ergo vbicunque inuenitur aliquis actus hominis bonus, quòd respondeat alicui virtuti humanæ. In omnibus autẽ regulatis & mensuratis, bonum cõsideratur per hoc, quòd aliquid propriam regulam attingit, sicut dicimus vestem esse bonam, quæ nec excedit, nec deficit à debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut suprà *dictum est, duplex est mensura. Vna quidẽ proxima & homogenea, scilicet ratio. Alia autẽ suprema & excedens, scilicet Deus, & ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationẽ, aut ad ipsum Deum, est bonus. Actus autem spei, de qua nunc loquimur, attingit ad Deum. Vt enim suprà *dictum est cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum *Lib. 2. Ethic. cap. 6. circa princi. tom. 5.* *q. 8. art. 3. ad tertium.* *1. 2. q. 40. art. 1.*

futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter. Vno modo per nosmetipsos, alio modo per alios, vt patet in 3.*Ethic. Inquātum ergo speramus aliquid vt possibile nobis per diuinū auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet, quòd spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum, & debitam regulam attingentem.

Lib.3.cap.3. à medio, to.5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in passionibus accipitur medium virtutis, per hoc, quòd attingitur ratio recta, & in hoc etiam consistit ratio virtutis. Vnde etiam & in spe bonum virtutis accipitur, secundum quod homo attingit sperãdo regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum, nullus potest male vti, sicut nec virtute morali attingente rationem, quia hoc ipsum quod est attingere, est bonus vsus virtutis, quamuis spes, de qua nunc loquimur, non sit passio, sed habitus mentis, vt *infrà patebit.

Art. 5. huius quæst. & q. 18. art. 1.

AD SECVNDVM dicendum, quòd spes dicitur ex meritis prouenire quantum ad ipsam rem expectatā, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia & meritis, vel quantum ad actum spei formatæ. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, nō causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod sperat obtinere quod nondum habet, sed est perfectus quantum ad hoc, quod iam attingit propriam regulam, scilicet Deum cuius auxilio innititur.

ARTICVLVS II.

Vtrum beatitudo æterna sit obiectum proprium spei.

3.dist.26.q. 2.art.2. cor. fi. & ad 2. & verit.q.4. art. 1. & 4 ad fin.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd beatitudo æterna nō sit obiectum proprium spei. Illud enim homo non sperat, quod omnem animi sui motum excedit, cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum. Dicit enim Apost. 1. ad Corinth. 2. Quod in cor hominis non ascendit: ergo beatitudo non est proprium obiectum spei.

¶ 2 Præterea, Petitio est spei interpretatiua. Dicitur enim in Psal. 36. Reuela Domino viam tuam, & spera in eo, & ipse faciet. Sed homo petit licite à Deo non solum beatitudinem æternā, sed etiam bona præsentis vitæ, tam spiritualia, quàm temporalia, & etiam liberationem à malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, vt patet in oratione dominica Matth. 6. ergo beatitudo æterna non est proprium obiectum spei.

¶ 3 Præterea, Spei obiectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua, quàm beatitudo æterna: ergo beatitudo æterna non est proprium obiectum spei.

SED CONTRA est quod Apostol. ad Hebr. 6. dicit: Habemus spem incedentem, id est incedere facientem ad interiora velaminis, id est, ad beatitudinem cælestem, vt *Glos. ibidem exponit. Ergo obiectum spei est beatitudo æterna.

Ad Hebr. 6. glos. ordinaria ibid.

CONCLVSIO.

Proprium ac principale fidei obiectum est ipsa æterna beatitudo.

Art. praeced.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, spes, de qua loquimur, attingit Deum: innitens eius auxilio ad consequendū bonum speratū. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum, & ideo bonum quod proprie & principaliter à Deo sperare debemus, est bonum infinitum quod proportionatur virtuti Dei adiuuantis. Nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit. Nō enim minus aliquid ab eo sperandum est, quàm sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quàm eius essentia, & ideo proprium & principale obiectum spei est beatitudo æterna.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd beatitudo æterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, vt scilicet cognosci possit ab homine viatore, quæ & qualis sit, sed secundum communem rationē, scilicet boni perfecti cadere potest in apprehēsione hominis. Et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Vnde & signanter Apostolus dicit: Spes incedit vsq; ad interiora velaminis, quia id quod speramus, est nobis quasi adhuc velatum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quæcunque alia bona non debemus à Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Vnde & spes quidem principaliter respicit beatitudinē æternam. Alia vero, quæ petūtur à Deo, respicit secundario in ordine ad beatitudinē æternā, sicut & fides principaliter quidē respicit Deum, & secundario respicit ea, quæ ad Deum ordinātur, vt suprà *dictum est. Q.1. art.1. & 6.

AD TERTIVM dicendum, quòd homini qui anhelat ad aliquid magnum, paruum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinē æternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum, sed habito respectu ad facultatē sperantis, possunt etiam quædam alia esse ardua, & secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale obiectum.

ARTICVLVS III.

Vtrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd aliquis possit sperare alteri beatitudinē æternā. Dicit enim Apost. Philippens. 1. Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonū, perficiet vsq; in diem Christi Iesu. Perfectio aūt illius diei, erit beatitudo æterna: ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinē æternam.

3.q.7.art.4. ad 3. Et 3. dist.26. in fi. expo. li. & verit.q.4.art. 4.cor.

¶ 2 Præterea, Ea quæ à Deo petimus, speramus obtinere ab eo. Sed à Deo petimus, quòd alios ad beatitudinem æternam perducat, secundum illud Iaco. vlt. Orate pro inuicem, vt saluemini. Ergo possumus aliis sperare beatitudinem æternam.

¶ 3 Præterea, Spes & desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine æterna alicuius, alioquin frustra diceret *August. in lib. de Verb. Domi. de nemine esse desperãdum dum viuit. Ergo etiam potest sperare aliquis alteri vitam æternam.

Serm.11. post mediū to.10.

SED CONTRA est quod August. dicit in *Enchirid. quòd spes non est nisi rerum ad Deum pertinentium, qui curam eorum, qui spem habent, gerere perhibetur.

Enchiridij 8. cap. tom.3.

CONCLVSIO.

Quanquam non absolute, præsupposita tamē charitate, potest quilibet non tantum sibi, sed alteri æternam sperare vitam.

RESPONDEO dicendū, quòd spes potest esse alicuius dupliciter. Vno modo absolute, & sic est solius boni ardui ad se pertinentis. Alio modo ex præsuppositione alterius, & sic potest esse etiam eorum, quæ ad alium pertinent. Ad cuius euidentiam sciendū est, quòd amor & spes in hoc differunt, quòd amor importat quandam vnionem amantis ad amatum: spes autem importat quendam motum siue protensionem appetitus in aliquod bonum arduum: vnio autem est aliquorum distinctorum, & ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis vnit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autē semper est ad proprium terminū proportionatum mobili, & ideo spes directe respicit propriū bonū, non aūt quod ad alium pertinet. Sed præsupposita vnione amoris ad alterū, iam aliquis potest sperare & desiderare alteri vitā æternā, inquantum est ei vnitus per amorē. Et sicut est eadē virtus charitatis, qua quis diligit Deum, seipsum, & proximū, ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibiipsi & alij.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum aliquis possit licite sperare in homine.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd aliquis possit licite sperare in homine. Spei enim obiectum est beatitudo æterna, sed ad beatitudinem æternam

Inf.q.25.art. 1. ad 3. & 4. contra cap.

æternam consequendam adiuuamur patrociniis sanctorum. Dicit enim *Gregor. in 1. Dialo. quòd prædestinatio iuuatur precibus Sanctorum: ergo aliquis potest in homine sperare. *Lib. 1. Dialo. cap. 8. à medio.*

¶ 2 Præterea, Si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium, quòd in eo aliquis sperare non possit: sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, vt patet Ierem. 9. Vnusquisque à proximo suo se custodiat, & in omni fratre suo non habeat fiduciam: ergo licite potest aliquis sperare in homine.

¶ 3 Præterea, Petitio est interpretatiua spei, sicut *dictum est. Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo. *Art. 2. huius quæst. arg. 2.*

SED CONTRA est quod dicitur Ierem. 17. Maledictus homo qui confidit in homine.

CONCLVSIO.

Quanquam in Deo solo, vt in principali causa beatitudinis, sit sperandum; possunt tamē homines in aliis sperare sanctis viris, vt ad ipsam meritis suis caeteri iuuantibus.

RESPONDEO dicendū, quòd spes, sicut *dictū est, duo respicit, scilicet bonū quod obtinere intendit, & auxilium, per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinēdum, habet rationem causæ finalis; auxilium autem, per quod aliquis sperat illud bonū obtinere, habet rationem causæ efficientis. In genere autē vtriusque causæ inuenitur principale & secūdarium: principalis enim finis est finis vltimus, secundarius autem finis est bonum, quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens. Secundaria vero causa efficiens est agens secūndarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem vltimum; diuinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut ergo non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem sicut vltimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum, ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa mouente in beatitudinem. Licet autem sperare de aliquo homine vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario & instrumentali, per quod aliquis adiuuatur ad quæcunque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos conuertimur, & ab hominibus etiam aliqua petimus, & vituperantur illi, de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum. *Art. 1. huius quæst. & 1. 2. q. 40. art. 7. & q. 42. art. 1.*

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS V.

Vtrum spes sit virtus theologica.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica est, quæ habet Deum pro obiecto. Sed spes nō habet solum Deū pro obiecto, sed etiā alia bona, quæ à Deo obtinere speramus: ergo spes non est virtus theologica. *3. dist. 26. q. 2. artic. 2. Et vni. q. 4. art. 1. ad 6. & 7. & art. 2. cor. & ad 15. & 16.*

¶ 2 Præterea, Virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, vt suprà *habitum est. Sed spes consistit in medio præsumptionis & desperationis. Ergo spes non est virtus theologica. ** 1. 2. q. 64. art. 4.*

¶ 3 Præterea, Expectatio pertinet ad longanimitatē, quę est species fortitudinis. Cū ergo spes sit quædā expectatio, videtur quòd spes non sit virtus theologica, sed moralis.

¶ 4 Præterea, Obiectum spei est arduum, sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis & non theologica.

SED CONTRA est quod primæ ad Corinth. 13. connumeratur spes fidei & charitati, quæ sunt virtutes theologicæ.

CONCLVSIO.

Cum spei obiectum sit ipse Deus, ipsa est virtus theologica.

RESPONDEO dicēdum, quòd cum differentiæ specificæ per se diuidāt genus, oportet attendere vnde habeat spes rationem virtutis, ad hoc vt sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. *Dictum est autem suprà, quòd spes habet rationem virtutis, ex hoc quòd attingit supremam regulam humanorum actuum, quam attingit, & sicut primam causam efficientem, inquantum eius auxilio innititur, & sicut vltimam causam finalem, inquantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet, quòd spei, inquantum est virtus, principale eius obiectum est Deus. Cum ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicæ, quòd Deum habeat pro obiecto, sicut suprà *dictum est, manifestum est, quòd spes est virtus theologica. *Art. 1. & 4. huius quæst.* *1. 2. q. 62. art. 1.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quæcunque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum, sicut ad vltimum finem, vel sicut ad primam causam efficientem, vt *dictum est. *Art. præcedēti & art. 2.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd medium accipitur in regulatis & mensuratis, secundū quod regula vel mensura attingitur: secundum autem quod excedit regulam, est superfluum, secundum autem defectum à regula, est diminutum. In ipsa autem regula, vel mensura non est accipere medium & extrema. Virtus autem moralis est circa ea, quæ regulantur ratione, sicut circa obiectum proprium, & ideo per se conuenit ei esse in medio ex parte proprij obiecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam, non regulatam alia regula, sicut circa proprium obiectum, & ideo per se & secundum proprium obiectum non conuenit virtuti theologicæ esse in medio. Sed potest sibi competere per accidens, ratione eius, quod ordinatur ad principale obiectum, sicut fides non potest habere medium & extrema in hoc, quòd innitatur primæ veritati, cui nullus potest nimis inniti, sed ex parte eorum, quæ credit, potest habere medium & extrema, sicut vnum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet medium & extrema ex parte principalis obiecti, quia diuino auxilio nullus potest nimis inniti, sed quantum ad ea, quæ confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium & extrema, inquantum vel præsumit ea, quę sunt supra suam proportionem, vel desperat de his, quæ sunt sibi proportionata.

AD TERTIVM dicendum, quòd expectatio, quæ ponitur in diffinitione spei, non importat dilationem, sicut expectatio, quæ pertinet ad longanimitatem, sed importat respectum ad auxilium diuinum, siue id quod speratur differatur, siue non differatur.

AD QVARTVM dicendum, quòd magnanimitas tendit in arduum sperans aliquid quod est suæ potestatis. Vnde proprie respicit operationem aliquorum magnorū. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, vt *dictum est. *Art. 1. huius quæst.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta, vt suprà *dictum est. Sed idem est obiectum spei & aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis. *3. dist. 26. q. 2. art. 3. quæst. 1. Et vir. q. 2. art. 3. cor. & q̄ō. 4. art. 3. ad nonum.* ** 1. 2. q. 54. art. 2.*

¶ 2 Præterea, In symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur, Expecto resurrectionem mortuorum, & vitam venturi seculi. Sed expectatio futuræ beatitudinis pertinet ad spem, vt suprà *dictum est: ergo spes à fide nō distinguitur. *Art. præceden. & 2. huius quæst.*

¶ 3 Præterea, Per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad charitatem. Ergo spes à charitate non distinguitur.

SED CONTRA, Vbi non est distinctio, ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis. Dicit enim *Gregor. in 1. Moral. esse tres virtutes, spem, fidem, & charitatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. *Lib. 1. Moral. cap. 28. ante medium.*

CONCLVSIO.

Spes contra alias theologicas virtutes distinguitur, quòd ea sola est qua Deo inhæremus, vt in nobis principium est bonitatis perfectæ, & per eam diuino auxilio nitimur ad beatitudinem obtinendam.

RESPONDEO dicendum, quòd virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc, quòd habet Deum pro obiecto, cui inhæret. Potest autem aliquis alicui inhærere dupliciter. Vno modo propter seipsum, alio modo inquantum ex eo in aliud deuenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhærere propter seipsum, mentem hominis vniens Deo per affectum amoris. Spes autem & fides faciunt hominem inhærere Deo, sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proueniunt. De Deo autem prouenit nobis & cognitio veritatis, & adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhærere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem. Credimus enim ea vera esse, quæ nobis à Deo dicuntur. Spes autē facit Deo adhærere, prout est in nobis principium perfectæ bonitatis, inquantum scilicet per spem diuino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Deus secundum aliam, & aliam rationem est obiectum harum virtutum, vt *dictum est. *In corp. art.*

Ad distinctionem autem habituum sufficit diuersa ratio obiecti, vt suprà *habitum est. *1.2.q.54. art.2.*

AD SECVNDVM dicēdum, quòd expectatio ponitur in symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei, sed inquātum actus spei præsupponit fidem, vt infrà *dicetur, & sic actus fidei manifestatur per actus spei. *Art.7.sequē.*

AD TERTIVM dicēdum, quòd spes facit tendere in Deum, sicut in quoddā bonum finale adipiscendum, & sicut in quoddam adiutoriū efficax ad subueniendum. Sed charitas proprie facit tendere in Deum, vniendo affectum hominis Deo, vt scilicet homo non sibi viuat, sed Deo.

ARTICVLVS VII.

Vtrum spes præcedat fidem.

1.2.q.61. art.4 cor. Et 3.sen.dist.23.q.6. 2 artic.5. Et virt q.2.art. 3 ad 15.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd spes præcedat fidem, quia super illud Psal. Spera in Domino, & fac bonitatem, dicit *Glos. Spes est introitus fidei, initium salutis. Sed salus est per fidem, per quam iustificamur: ergo spes præcedit fidem. **Est Cassiodori in hunc locum.*

¶ 2 Præterea, Illud quod ponitur in diffinitione alicuius, debet esse prius & magis notum. Sed spes ponitur in diffinitione fidei, vt patet Hebr.11. Fides est substātia sperandarum rerum: ergo spes est prior fide.

¶ 3 Præterea, Spes præcedit actum meritorium. Dicit enim Aposto. 1.ad Corinth.9. Quòd qui arat debet arare in spe fructus percipiendi. Sed actus fidei est meritorius: ergo spes præcedit fidem.

SED CONTRA est quod Matth.1. dicitur, Abraham genuit Isaac, id est fides spem, sicut dicit *glossa. *Glos. interlineat. ibid.*

CONCLVSIO.

Fidem spem absolute præcedere oportet, cum per illam nobis innotescat quòd possumus vitam adipisci æternam, & quòd ad hoc diuinum operatum est auxilium.

RESPONDEO dicendum, quod fides absolute præcedit spem. Obiectū enim spei est bonum futurū arduum possibile haberi. Ad hoc ergo, quòd aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei, vt possibile. Obiectum autem spei est vno modo beatitudo æterna, & alio modo diuinum auxilium, vt ex *dictis patet. Et vtrunque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit, quod ad vitam æternam possumus peruenire, & quòd ad hoc paratum est nobis diuinum auxilium, secundum illud Hebr.11. Accedentem ad Deum oportet credere quia est, & quia inquirentibus se remunerator est. Vnde manifestum est quod fides præcedit spem. *Art.1. & 2. huius q. & art. præced. ad tertium.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *Glos. ibidem subdit, Spes dicitur introitus fidei, id est rei creditæ, quia per spem intratur ad videndum id quod creditur. Vel potest dici, quòd est introitus fidei, quia per eam homo intrat ad hoc, quòd stabiliatur & perficiatur in fide. *Est Cassiodori in hunc locū.*

¶ AD SECVNDVM dicendum, quod in diffinitione fidei ponitur res speranda, quia proprium obiectum fidei non est apparens secundum seipsum. Vnde fuit necessarium, vt quadam circūlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

AD TERTIVM dicendum, quòd non omnis actus meritorius habet spem præcedentem, sed sufficit si habeat concomitantem vel consequentem.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum charitas sit prior spe.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd charitas sit prior spe: dicit enim *Ambros. super illud Luc.17. Si habueritis fidem sicut granum sinapis, &c. Ex fide est charitas, ex charitate spes. Sed fides est prior charitate: ergo charitas est prior spe. *1.2.q.62. art.4. Et 3. dist.26.q.2. art.3.q.1. Et virt.q.4.artic.3.*

¶ 2 Præterea, †Augu. dicit 14. de ciuitate Dei, quòd boni motus atque effectus ex amore & sancta charitate veniunt. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus: ergo deriuatur à charitate. **lib.8.in Lucā in titul. de virtu.fidei per comparationē ad granum sinapis, tom.5.*

¶ 3 Præterea, *Magister dicit 26. distin.3. lib. Sentent. quod spes ex meritis prouenit, quæ præcedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura præit charitas: ergo charitas est prior spe. *†lib.14.cap. 9.ante mediū tom.5.*

SED CONTRA est quod Apost. dicit 1.ad Timo.1. Finis præcepti charitas est de corde puro, & conscientia bona, †Glos. 1. spe: ergo spes est prior charitate. **Lib.3.sent. dist.26.paragrapho.A.* *†Glosa interlinearis ibid.*

CONCLVSIO.

Quanquam origine spes charitate prior sit, perfectione tamen charitas spem ipsam præcedit.

RESPONDEO dicendū, quòd duplex est ordo. Vnus quidem secundum viam generationis & naturæ, secundū quem imperfectum prius est perfecto. Alius autē ordo est perfectionis & formæ, secundum quē perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum ergo primum ordinē spes est prior charitate. Quod sic patet, quia spes & omnis appetitiuus motus ex amore deriuatur, vt suprà *habitum est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est, quo aliquis secundum se amatur, vt puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est, quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed vt illud bonum sibiipsi proueniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, quæ inhæret Deo secundum seipsum. Sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi, obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior charitate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc, quòd timens ab ipso puniri, cessat à peccato, vt *Augustin. dicit super primam Canonicam Ioan. ita etiam spes introducit ad charitatem inquantum aliquis sperans remunerari à Deo, accenditur ad amandum Deum, & seruandum præcepta eius. Sed secundum ordinem perfectionis, charitas prior est naturaliter. Et ideo adueniente charitate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit *Ambros. quòd spes est ex charitate. *1.2.q.25. art.2.* *Tract.9.in Canon.Ioā.in medio tom.9.* *Loco citato in argu.primo.*

Vnde patet responsio ad PRIMVM.

AD SECVNDVM dicendum, quòd spes & omnis motus appetitiuus ex amore prouenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes prouenit à charitate, sed solum motus spei formatæ, qua scilicet aliquis sperat bonum à Deo vt ab amico.

AD TERTIVM dicendum, quòd Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit charitas, & merita ex charitate causata.

QVAE-

QVÆSTIO DECIMAOCTAVA,

De subiecto spei, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de subiecto spei.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum virtus spei sit in voluntate sicut in subiecto.

¶ Secundò, vtrum sit in beatis.

¶ Tertio, vtrum sit in damnatis.

¶ Quartò, vtrum in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum spes sit in voluntate sicut in subiecto.

1.2.q.40.art. 2.& 3. dist. 26.q.1.ar.5. Et veri. q.4. art.2. *q.prece.art. 1.& 1.2.q. 4.art.1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd spes non sit in voluntate sicut in subiecto. Spei enim obiectum est bonum arduum, vt suprà *dictum est. Arduum autem non est obiectum voluntatis, sed irascibilis: ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

¶ 2 Præterea, Ei ad quod vnum sufficit, superflue apponitur aliud. Sed ad perficiendum potentiam voluntatis sufficit charitas, quæ est perfectissima virtutum: ergo spes non est in voluntate.

¶ 3 Præterea, Vna potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul potest esse cum actu charitatis: ergo cum actus charitatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

Lib.14.ca.3. & 6. tom.3.

SED CONTRA, Anima non est capax Dei, nisi secundum mentem, in qua est memoria, intelligentia & voluntas, vt patet per *August. in libr. de Tri. Sed spes est virtus theologica, habens Deum pro obiecto. Cum ergo non sit neque in memoria neque in intelligentia, quę pertinent ad vim cognoscitiuam, relinquitur, quòd sit in voluntate sicut in subiecto.

CONCLVSIO.

Cum spei obiectum sit bonum diuinum, ipsa non in appetitu sensitiuo, sed in intellectiuo, & in voluntate est vt in suo proprio subiecto.

1.2.q.49.& 54.art.2.& supra q.4. art.1. 1.p.q.80.81 & 82. †1.p.q.82. art.5.ad 1.& 1.2.q.22. art.3.ad 3.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex *prædictis patet, habitus per actus cognoscitur. Actus autem spei est quidam motus appetitiuæ partis, cum sit eius obiectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitiuus, qui diuiditur per irascibilem & concupiscibilem, & appetitus intellectiuus, qui dicitur voluntas, vt in 1. *habitum est, illi motus, qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione, in superiori autem sine passione, vt ex suprà †dictis patet. Actus autē virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitiuū, quia bonum quod est obiectū principale huius virtutis, non est aliquod bonū sensibile, sed bonū diuinū. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas sicut in subiecto. Non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd irascibilis obiectum est arduum sensibile. Obiectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potius supra intellectum existens.

AD SECVNDVM dicendum, quòd charitas sufficienter perficit voluntatem quantum ad vnum actum, qui est diligere. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum eius qui est sperare.

Q.17.art.8. 1.part.q.85. art.4.

AD TERTIVM dicendum, quòd motus spei & motus charitatis habent ordinem adinuicē, vt ex suprà *dictis patet. Vnde nihil prohibet vtrunque motum simul esse vnius potentiæ. Sicut & intellectus potest simul multa intelligere adinuicem ordinata, vt in primo *habitum est.

ARTICVLVS II.

Vtrum spes sit in beatis.

1.2.q.67. art.4.& 5. Et 3.dist.26. qō.2.art.5.q. 2.Et dist.31. q.2.art.1.q. 2.& 3. Et veri.q.4 artic.4. *Glos.Cassiodori ibid.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd spes sit in beatis. Christus enim à principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehēsor. Sed ipse habuit spem, cum ex eius persona dicatur in Psal. 30. In te Domine speraui, vt *Glos. exponit: ergo in beatis potest esse spes.

¶ 2 Præterea, Sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam eius continuatio. Sed homines antequam beatitudinem adipiscātur, habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

Q.17.art.3.

¶ 3 Præterea, Per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare, nō solum sibi, sed etiā aliis, vt suprà *dictū est. Sed beati, qui sunt in patria, sperant beatitudinē aliis alioquin nō rogarēt pro eis: ergo in beatis potest esse spes.

Aug.12.sup. Gen. ad literā cap.35. circa mediū, tom.3.

¶ 4 Præterea, Ad beatitudinem Sanctorum pertinet nō solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis. Sed animę Sanctorum qui sunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis, vt patet *Apocal.6. & 12. super Gen. ad literam: ergo spes potest esse in beatis.

SED CONTRA est quod Apostol. dicit ad Rom.8. Quod videt quis, quid sperat? Sed beati fruuntur Dei visione: ergo in eis spes locum non habet.

CONCLVSIO.

Non potest in beatis spes esse, sicut nec fides, cum eorum beatitudo non iam futura, sed præsens sit.

q.praced. art. 5.& 1.2.q. 54.art.2. †Art.1.& 2. q.praced.

RESPONDEO dicendum, quod subtracto eo, quod dat speciem rei, resoluitur species, & res non potest eadem remanere, sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autē recipit speciē à suo obiecto principali, sicut & cæterę virtutes, vt ex suprà *dictis patet. Obiectum autē principale eius est beatitudo æterna, secundum quod est possibilis haberi ex auxilio diuino, vt suprà †dictū est. Quia ergo bonū arduū possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundū quod est futurum; ideo cum beatitudo iam nō fuerit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes sicut & fides euacuatur in patria, & neutrum eorum in beatis esse potest.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Christus etsi esset comprehensor, & per consequēs beatus quantum ad diuinam fruitionem: erat tamen simul viator, quantum ad passibilitatem naturæ quam adhuc gerebat, & ideo gloriam impassibilitatis & immortalitatis sperare potuit: non tamen ita, quòd haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fruitionem diuinam.

AD SECVNDVM dicendum, quod beatitudo sanctorum dicitur vita æterna: quia per hoc, quòd Deo fruitur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis diuinæ, quæ excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diuersificatur per præsens, præteritū & futurū: & ideo beati non habent spem de cōtinuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

AD TERTIVM dicendū, quòd durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinē sibi & aliis. Sed euacuata spe in beatis, secundum quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore charitatis. Sicut etiam qui habet charitatem Dei, eadem charitate diligit proximum: & tamen aliquis potest diligere proximum, non habens virtutem charitatis, sed alio quodam amore.

AD QVARTVM dicendum, quòd cum spes sit virtus theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectū spei est gloria animæ, quæ in fruitione diuina consistit, nō autem gloria corporis. Gloria etiam corporis etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanā, non habet tamen rationem ardui habētis gloriam animę: tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriā animæ: tum etiā quia habens gloriā animæ, habet iam sufficienter causam gloriæ corporis.

ARTICVLVS III.

Vtrum spes sit in damnatis.

3. distin. 16. q. 2. art. 5. q. 3. & 4.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd in damnatis sit spes. Diabolus enim est damnatus & princeps damnatorum, secundum illud Matth. 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius. Sed diabolus habet spem, secundum illud Iob 40. Ecce, spes eius frustrabitur eum. Ergo videtur quòd damnati habeant spem.

¶ 2 Præterea, Sicut fides est formata & informis, ita & spes. Sed fides informis potest esse in dæmonibus & dãnatis: secundum illud Iaco. 2. Dæmones credunt, & contremiscunt. Ergo videtur quòd etiam spes informis potest esse in damnatis.

¶ 3 Præterea, Nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum, quod in vita non habuit, secundum illud Eccle. 11. Si ceciderit lignum ad Austrum aut ad Aquilonem, in quocumq; loco ceciderit, ibi erit. Sed multi, qui damnabũtur habuerunt in hac vita spẽ, nunquã desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

SED CONTRA est quod spes causat gaudium, secundum illud Rom. 12. Spe gaudentes. Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore & luctu, secundum illud Isa. 65. Serui mei laudabunt præ exultatione cordis, & vos clamabitis præ dolore cordis, & præ cõtritione spiritus vlulabitis. Ergo spes non est in damnatis.

CONCLVSIO.

Nulla est in damnatis spes, cum certi sint se nunquam pœnas æternas euasuros.

RESPONDEO dicendũ, quòd sicut de ratione beatitudinis est, vt in ea quietetur voluntas: ita de ratione pœnæ est, vt id quod pro pœna infligitur, voluntati repugnet. Non autem potest voluntatem quietare vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo *August. dicit super Gen. ad literam, quòd angeli perfecte beati esse nõ poterant in primo statu ante confirmationẽ, vel lapsum, cum non essent præscij sui euentus. Requiritur enim ad perfectam & veram beatitudinẽ, vt aliquis certus sit de suæ beatitudinis perpetuitate: alioquin voluntas nõ quietaretur. Similiter etiam cum perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non vere haberet rationem pœnæ, nisi voluntati repugnaret, quod esse non posset si perpetuitatem suæ damnationis ignoraret. Et ideo ad cõditionem miseriæ damnatorum pertinet, vt ipsi sciant, quòd nullo modo possunt damnationem euadere, & ad beatitudinem peruenire. Vnde dicitur Iob 15. Nõ credit quòd reuerti possit de tenebris ad lucem. Vnde patet, quòd non possunt apprehendere beatitudinem, vt bonum possibile, sicut nec beati vt bonum futurum: & ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus, siue sint in vita ista, siue in purgatorio, potest esse spes: quia vtrobique apprehendunt beatitudinem vt futurum possibile.

Lib. 11. cap. 17. & 19. tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *Gregor. dicit 33. Moral. hoc dicitur de diabolo secundum membra eius, quorum spes annullabitur. Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem, qua sperat se de sanctis victoriam obtinere: secundum illud quod suprà præmiserat. Habet fiduciam, quòd Iordanis influat in os eius. Hæc autem non est spes, de qua loquimur.

Lib. 33. cap. 24. ante medium.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut *August. dicit in Enchiridio, Fides est & malarum rerum & bonarum, & præteritarum & præsentium & futurarum, & suarum & alienarum. Sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium: & ideo magis potest esse fides informis in damnatis, quàm spes, quia bona diuina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

Enchiridij ca. 8. tom. 3.

AD TERTIVM dicendum, quòd defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec euacuatio spei in beatis auget meritum: sed vtrunque contingit propter mutationem status.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum spes viatorum habeat certitudinem.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd spes viatorum nõ habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem. Veri. q. 4. artic. 2. ad 4.

¶ 2 Præterea, Spes ex gratia & meritis prouenit, vt suprà *dictum est. Sed in hac vita scire per certitudinẽ non possumus, quòd gratiam habeamus: vt suprà †dictum est. Ergo spes viatorum non habet certitudinem. *Q. 17. ar. 1. † 1. 2. q. 112. art. 5.

¶ 3 Præterea, Certitudo esse non potest de eo, quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem, deficiunt à consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

SED CONTRA est quod spes est certa expectatio futuræ beatitudinis: sicut Magister dicit 26. dist. tertij sententiarum, quòd potest accipi ex hoc quod dicitur 2. ad Timo. 1. Scio cui credidi, & certus sum, quia potens est depositum meum seruare. Lib. 3. senten. dist. 26. Parte 2.

CONCLVSIO.

Est spes in viatoribus certa, non quidem essentialiter, sed per fidem, omnem certitudinem habet.

RESPONDEO dicendũ, quòd certitudo inuenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter & participatiue. Essentialiter quidẽ inuenitur in vi cognoscitiua: participatiue autẽ in omni eo, quod à vi cognoscitiua mouetur infallibiliter ad finẽ suũ: secundum quẽ modũ dicitur, quòd natura certitudinaliter operatur tanquã mota ab intellectu diuino certitudinaliter mouente vnumquodq; ad suũ finem. Et per hunc etiã modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturæ mouentur à ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem à fide, quæ est in vi cognoscitiua.

Vnde patet responsio ad PRIMVM.

AD SECVNDVM dicendum, quòd spes non innititur principaliter gratiæ iam habitæ: sed diuinæ omnipotentiæ & misericordiæ: per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, vt sic ad vitam æternã perueniat. De omnipotẽtia autem Dei & misericordia eius certus est quicunque fidem habet.

AD TERTIVM dicendũ, quòd hoc, quòd aliqui habentes spẽ, deficiant à consecutione beatitudinis, cõtingit ex defectu liberi arbitrij ponẽtis obstaculũ peccati, nõ autem ex defectu diuinę potentiæ, vel misericordiæ, cui spes innititur. Vnde hoc non præiudicat certitudini spei.

QVÆSTIO DECIMANONA,

De dono timoris, in duodecim articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de donó timoris.

¶ Et circa hoc quæruntur duodecim.

¶ Primò, vtrum Deus debeat timeri.

¶ Secundò, de diuisione timoris in timorem filialem, initialem, seruilem, & mundanum.

¶ Tertiò, vtrum timor mundanus semper sit malus.

¶ Quarto, vtrum timor seruilis sit bonus.

¶ Quintò, vtrum sit idem in substantia cum filiali.

¶ Sextò, vtrum adueniente charitate excludatur timor seruilis.

¶ Septimò, vtrum timor sit initium sapientiæ.

¶ Octauò, vtrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali.

¶ Nonò, vtrum timor sit donum Spiritussancti.

¶ Decimò, vtrum crescat crescente charitate.

¶ Vndecimò, vtrum maneat in patria.

¶ Duodecimò, quid respondeat ei in beatitudinibus & fructibus.

ARTICVLVS I.

Vtrum Deus possit timeri.

33.q.42.ar. 1.cor.Et 3. dist.34.q.o. 2.ar.2.q.1. ad secundum. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd Deus timeri nô possit. Obiectum enim timoris est malum futurum, vt suprà *habitum est. Sed Deus est expers omnis mali, cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

*1.2.q.64. artic.1.& q. 42.ar.1.&3. ¶2 Præterea, Timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus & simul eum timere.

†Lib.2.Rhet. cap.5. tom.6. ¶3 Præterea, Sicut †Philosoph. dicit in 2. Rhetoricæ, illa timemus, de quibus nobis mala proueniût. Sed mala non proueniunt nobis à Deo, sed ex nobisipsis: secundum illud Osee 13. Perditio tua ex te Israël, ex me auxilium tuum. Ergo Deus timeri non debet.

SED CONTRA est quod dicitur Ier. 10. Quis non timebit te, o rex gentium? Et Malach. 1. Si ego Dominus, vbi timor meus?

CONCLVSIO.

Potest Deus timeri non quidem sicut aliquod malum, sed vt à quo malum aliquod pœnæ esse potest, quod est bonum simpliciter, malum autem secundum quid.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut spes habet duplex obiectû, quorû vnum est ipsum bonum futurû, cuius adeptionem quis expectat. Aliud aût est auxiliû alicuius, per quem expectat se adipisci quod sperat: ita etiâ & timor duplex obiectum habere potest. Quorum vnum est ipsum malum, quod homo refugit. Aliud autem est illud, à quo malum prouenire potest. Primo ergo modo Deus, qui est ipsa bonitas, obiectum timoris esse nô potest. Sed secûdo modo potest esse obiectum timoris, inquantû scilicet ab ipso, vel per côparationem ad ipsum nobis potest aliquod malû imminere. Ab ipso quidê potest nobis imminere malû pœnę, quod non est simpliciter malû, sed secûdû quid, bonum autê simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet huius ordinis priuationem, illud est malum simpliciter, quod excludit ordinem à fine vltimo, quod est malum culpæ. Malum autê pœnæ est quidê malum, inquantû priuat aliquod particulare bonum. Est tamen bonû simpliciter inquantû dependet ab ordine finis vltimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum pœnę prouenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest & debet timeri.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quod malum quod homo refugit, est timoris obiectum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in Deo est côsiderare & iustitiam, secundum quam peccantes punit, & misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum ergo considerationem ipsius iustitiæ insurgit in nobis timor: secundum autê considerationem ipsius misericordię insurgit in nobis spes. Et ita secundum diuersas rationes Deus est obiectum spei & timoris.

AD TERTIVM dicendum, quòd malum culpæ non est à Deo sicut ab actore, sed est à nobisipsis, inquantum à Deo recedimus. Malum autem pœnæ est quidem à Deo actore, inquâtum habet rationê boni, prout scilicet est iustum, secundû quod iuste nobis pœna infligitur. Licet hoc primordialiter ex merito nostri peccati côtingat, secundû quem modum dicitur Sapiê. 1. Quòd Deus mortem non fecit: sed impij manibus & verbis accersierunt illam.

ARTICVLVS II.

Vtrum timor conuenienter diuidatur in filialem, initialem, seruilem & mundanum.

3.dist.34.q. 2.art.1.q°. 2.Et veri.q. 2.art. 10. ad 13. Et Ro.8. lect.3. col.2. & 3. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter diuidatur timor in filialem, initialê, seruilê, & mundanû. *Damas. enim in 2. lib. ponit sex species timoris, scilicet segnitiê, erubescentiâ & alia, de quibus suprà †dictû est, quę in hac diuisione nô tanguntur. Ergo videtur, quòd hęc diuisio timoris sit inconueniens.

*Damas. lib. 2.method fidei cap.15. †1.2. q.41. art.4.

¶2 Præterea, Quilibet horum timorû vel est bonus vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neq; bonus est moraliter, cum sit in dæmonibus, secundum illud Iacob. 2. Dæmones credunt, & contremiscunt. Neque etiam malus cum sit in Christo, secûdum illud Marc. 14. Cœpit Iesus pauere & tædere. Ergo timor insufficienter diuiditur secundum prædicta.

¶3 Præterea, Alia est habitudo filij ad patrem, & vxoris ad virum, & serui ad dominum. Sed timor filialis, qui est filij in comparatione ad patrem, distinguitur à timore seruili, qui est serui per côparationem ad dominum: ergo etiam timor castus, qui videtur esse vxoris per côparationem ad virû, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

¶4 Præterea, Sicut timor seruilis timet pœnam, ita timor initialis & mundanus. Non ergo debuerunt ab inuicem distingui isti timores.

¶5 Præterea, Sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est concupiscentia oculorum, qua quis concupiscit bona mundi: alia est concupiscentia carnis, qua quis concupiscit delectationem propriam: ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora, & alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

SED CONTRA est auctoritas *Magistri 34. distin. tertij lib. sententiarum. Lib.3.sent. dist.34.paragrapho.D.

CONCLVSIO.

Quilibet timor aut filialis, aut initialis, aut seruilis, vel mundanus est.

RESPONDEO dicêdum, quòd de timore nunc agimus, secundû quod per ipsum aliquo modo ad Deum côuertimur, vel ab eo auertimur. Cum enim obiectû timoris sit malum, quandoq; homo propter mala, quæ timet, à Deo recedit, & iste dicitur timor humanus vel mûdanus. Quandoq; autem homo propter mala, quæ timet ad Deû conuertitur, & inhęret. Quod quidem malum est duplex, scilicet malum pœnę & malum culpæ. Si ergo aliquis côuertatur ad Deû & ei inhæreat propter timorê pœnæ, erit timor seruilis. Si autem propter timorê culpæ, erit timor filialis. Nam filiorum est timere offensam patris. Si autê propter vtrumque, est timor initialis, qui est medius inter vtrunque timorê. Vtrum aût malum culpæ possit timeri, suprà *habitum est, cum de passione timoris ageretur. 1.2.q.42. art.3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Dam. diuidit timorem, secundum quod est passio animæ. Hæc autem diuisio timoris attêditur in ordine ad Deum, vt *dictû est. In corp.art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd bonum morale præcipuè consistit in côuersione ad Deum, malum autem morale in auersione à Deo: & ideo omnes prædicti timores morales vel important malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis præsupponitur bono & malo morali: & ideo non connumeratur inter istos timores.

AD TERTIVM dicendum, quòd habitudo serui ad dominum est per potestatem domini seruum sibi subiicientis. Sed habitudo filij ad patrem, vel vxoris ad virum, est ecôuerso per affectum filij se subdentis patri, vel vxoris se coniungêtis viro vnione amoris. Vnde timor filialis & castus ad idem pertinêt: quia per charitatis amorê Deus pater noster efficitur, secundû illud Rom. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorû, in quo clamamus, Abba pater. Et secundum eandê charitatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud 2. ad Cor. 11. Despondi vos vni viro virginem castam exhibere Christo. Timor autem seruilis ad aliud pertinet: quia charitatem in sui ratione nô includit.

AD QVARTVM dicendum, quòd prædicti tres timores respiciunt pœnâ, sed diuersimode. Nâ timor mundanus siue humanus respicit pœnâ à Deo auertentê, quam quandoq; inimici Dei infligunt, vel côminantur. Sed timor seruilis & initialis respiciunt pœnâ, per quam homines attrahûtur ad Deû diuinitus inflictâ, vel côminatam, quam quidem pœnam principaliter timor seruilis respicit,

cit, timor autem initialis secundario.

AD QVINTVM dicendum, quòd eadem ratione homo à Deo auertitur propter timorē amittendi bona mundana, & propter timorem amittendi incolumitatem proprij corporis, quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo vterque timor hic pro eodem computatur: quamuis mala, quæ timentur, sint diuersa, sicut & bona, quæ concupiscuntur. Ex qua quidem diuersitate prouenit diuersitas peccatorum secundum speciem: quibus tamen omnibus commune est à Deo abducere.

ARTICVLVS III.

Vtrum timor mundanus sit semper malus.

3.dist.34.q. 2.art.1.qō.3. cor. Et Ro.8. lect.3.co.2. princ.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur, quòd homines reuereremur. Sed quidam vituperantur de hoc, quòd homines non reuerentur, vt patet Luc. 18. de illo iudice iniquo, qui nec Deum timebat, nec homines reuerebatur. Ergo videtur quòd timor mūdanus nō semper sit malus.

¶ 2 Præterea, Ad timorem mundanum videtur pertinere pœnæ, quæ per potestates seculares infliguntur. Sed per huiusmodi pœnas prouocamur ad bene agendum, secundum illud Rom. 13. Vis non timere potestatem? bonum fac: & habebis laudem ex illa. Ergo timor mundanus non semper est malus.

¶ 3 Præterea, Illud quod inest nobis naturaliter, non videtur esse malum, eo quòd naturalia sunt nobis à Deo. Sed naturale est homini, vt timeat proprij corporis detrimentum, & amissionem bonorum temporalium: quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur, quòd timor mundanus non sit semper malus.

SED CONTRA est quod Dominus dicit Matth. 10. Nolite timere eos, qui corpus occidunt: vbi timor mundanus prohibetur. Nihil autem diuinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

CONCLVSIO.

Cum timor mundanus à mala sit radice, scilicet ab amore mundi, semper malus necessario est.

1.2.q.1.art. 3.& sup.q. 18.art.2.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supra *dictis patet, actus morales & habitus ex obiectis nomen & speciem habent. Proprium autē obiectum appetitiui motus est bonum finale, & ideo à proprio fine omnis motus appetitiuus & specificatur & nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorē laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, nō rectè nominaret. Non enim cupidi laborē quærunt sicut finem, sed sicut id, quod est ad finem. Sicut finem autē quærunt diuitias. Vnde cupiditas rectè nominatur desideriū vel amor diuitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus propriè dicitur, quo aliquis mundo innititur tanquā fini: & sic amor mundanus semper est malus. Timor autē ex amore nascitur. Illud enim timet homo amittere, quod amat: vt patet per *August. in lib. 83. Quæstio. Et ideo timor mūdanus est qui procedit ab amore mundano tanquam à mala radice. Et propter hoc ipse timor mūdanus semper est malus.

Li.83.quæst. q.33.tom.4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd aliquis potest reuereri homines dupliciter. Vno modo inquantum est in eis aliquod diuinum, puta bonum gratiæ, vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis: & hoc modo vituperātur qui homines non reuerētur. Alio modo potest aliquis homines reuereri inquantum Deo contrariātur, & sic laudantur qui homines nō reuerētur: secundū illud Eccle. 48. de Elia vel de Elisæo, In diebus suis nō pertimuit principē.

AD SECVNDVM dicēdum, quòd potestates seculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum à peccato, in hoc sunt Dei ministri: secundū illud Rom. 13. Minister enim Dei est vindex in iram ei, qui malū agit. Et secundū hoc timere potestatem secularem non pertinet ad timorē mundanum, sed ad timorem seruilem, vel initialem.

AD TERTIVM dicendum, quòd hoc est naturale, quod homo refugiat proprij corporis detrimentum & damna temporalium rerum. Sed quòd homo propter ista recedat à iustitia, est contra rationem naturalem: Vnde Philosophus dicit in 3. *Ethi. Quòd quædam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quæ nullo timore aliquis debet cogi: quia peius est huiusmodi peccata cōmittere, quàm pœnas quascunque pati.

Lib.3.Ethic. cap.1. ante mediū tom.5.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum timor seruilis sit bonus.

3.dist.34.q. 2.art.2.qō. 1.cor. & qō. 2. Et Ro.8. le.3.co.3.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd timor seruilis non sit bonus. Quia cuius vsus est malus, ipsum quoque malum est. Sed vsus timoris seruilis est malus: quia sicut *Glos. dicit Roma. 8. qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit. Ergo timor seruilis non est bonus.

*Est Aug. Enchiridij cap. 121.tom.3.

¶ 2 Præterea, Illud quod ex radice peccati oritur, non est bonum. Sed timor seruilis oritur ex radice peccati: quia super illud Iob 3. Quare non in vulua mortuus sum? dicit †Greg. Cum ex peccato præsens pœna metuitur, & annexa Dei facies non amatur, timor ex timore est, non ex humilitate. Ergo timor seruilis est malus.

†Lib.4.Moral.cap.28. circa princip.

¶ 3 Præterea, Sicut amori charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor seruilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergò & timor seruilis.

SED CONTRA, Nullum malū est à Spiritu sancto. Sed timor seruilis est à spiritusancto: quia super illud Roma. 8. Non accepistis Spiritum seruitutis &c. dicit *Glos. Vnus spiritus est qui facit duos timores, scilicet seruilem & castum. Ergo timor seruilis non est malus.

Glosa ordinaria, ibid.

CONCLVSIO.

Quanquam timoris seruilitas mala sit, ipse tamen seruilis timor charitate ordinatus, secundum suam substantiam bonus est.

RESPONDEO dicendū, quòd timor seruilis ex parte seruilitatis habet, quod sit malus. Seruitus enim libertati opponitur. Vnde cum liber sit qui causa sui est, vt dicitur in 1. *Metaphy. seruus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicunq; autē ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione mouetur ad operandum. Et ideo contra rationē seruilitatis est, quòd aliquis ex amore operetur. sic ergo timor seruilis, inquantū seruilis est, charitati cōtrariatur. Si ergo seruilitas esset de ratione timoris seruilis, oporteret quòd timor seruilis simpliciter esset malus. Sicut adulteriū simpliciter est malū: quia id, ex quo est, cōtrariatur charitati, & pertinet ad adulterij speciē. Sed prædicta seruilitas nō pertinet ad speciem timoris seruilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus, vel actus ex obiecto accipitur. Obiectum aūt timoris seruilis est pœna, cui accidit, quod bonum, cui cōtrariatur pœna, ametur tanquam finis vltimus: & per consequēs pœna timeatur tanquā principale malū, quod nō contingit in nō habēte charitatē. Vel quòd ordinetur in Deū sicut in finē: & per consequens pœna nō timeatur tanquam principale malū, quod cōtingit in habente charitatē. Non enim tollitur species habitus per hoc, quòd eius obiectū vel finis ordinatur ad vlteriorem finē. Et ideo timor seruilis secundum suā substantiā bonus est, sed seruilitas eius est mala.

Lib.1.Metaphys.cap.2. tom.3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd verbum illud August. intelligendum est de eo, qui facit aliquid timore seruili, inquantum est seruilis, vt scilicet non amet iustitiam, sed solum pœnam timeat.

AD SECVNDVM dicendum, quòd timor seruilis secundum suum subiectum nō oritur ex timore, sed eius seruilitas ex timore nascitur, inquantū scilicet homo affectum suum non vult subiicere iugo iustitiæ per amorem.

AD TERTIVM dicendum, quòd amor mercenarius dicitur, qui Deum diligit propter bona temporalia: quod secundum se charitati contrariatur, & ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor seruilis secundum

suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ, siue timeatur vt principale malum, siue non timeatur vt principale malum.

ARTICVLVS V.

Vtrum timor seruilis sit idem in substantia cum timore filiali.

3.dist.34.q.2.art.3.qõ.1. Et Ro.8.lect.3.co.2.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd timor seruilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad seruilem, sicut fides formata ad informem, quorum vnum est cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata & informis: ergo & idem est secundum substantiam timor seruilis & filialis.

¶ 2 Præterea, Habitus diuersificantur secundum obiecta. Sed idem est obiectũ timoris seruilis & filialis: quia vtroque timore timetur Deus. Ergo idem est secundum suam substantiam timor seruilis & timor filialis.

¶ 3 Præterea, Sicut homo sperat frui Deo, & etiam ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari à Deo, & pœnas ab eo pati. Sed eadem est spes, qua speramus frui Deo, & qua speramus beneficia obtinere ab eo, vt dictum* est: (q.17.art.2.) ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem à Deo; & timor seruilis, quo timemus ab eo puniri.

SED CONTRA est, quòd August. super primam Can. Iohan.* dicit, duos esse timores, vnum seruilem, & alium filialem vel castum. (Tract.9.in Canon. Ioan. circa mediũ, tom.9.)

CONCLVSIO.

Cum timor seruilis pœna refugiat malum, filialis vero culpam; necessario specie distinguuntur filialis ac seruilis timor.

RESPONDEO dicẽdum, quòd proprium obiectum timoris est malum: & quia actus & habitus distinguuntur secundum obiecta, vt ex supradictis* patet (1.2.q.54.art.2.): necesse est quòd secundum diuersitatem malorum, & timores specie differant. Differt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor seruilis, & malum culpæ, quod refugit timor filialis, vt ex supradictis * patet (Art.2.huius quæst.). Vnde manifestum est, quòd timor seruilis & filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd fides formata & informis non differunt secundum obiectum. Vtraque enim fides & credit Deo, & credit Deum: sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum præsentiam & absentiam charitatis: & ideo non differunt secundum substantiam, & ideo non est similis ratio.

AD SECVNDVM dicendum, quòd timor seruilis & timor filialis non habent eandem habitudinem ad Deum. Nam timor seruilis respicit Deum, sicut principium inflictiuum pœnarum. Timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium actiuum culpæ, sed potius sicut terminum, à quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc obiecto, quod est Deus, non consequitur identitatem speciei: quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diuersificantur. Non enim idem est motus specie, qui est ab albedine, & qui est ad albedinem.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd spes respicit Deum sicut principium tam respectu fruitionis diuinæ, quàm respectu cuiuscunque alterius beneficij. Non autem est sic de timore. Et ideo non est similis ratio.

3.dist.34.q.2.art.2.q.com.& qõ.1. Et veri.q.3.14.art.7.ad secundum.

ARTICVLVS VI.

Vtrum timor seruilis remaneat cum charitate.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd timor seruilis non remaneat cum charitate: dicit enim August.* super 1. Can. Iohan. quòd cum cœperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparauit locum. (*Tract. 9. in Canon Ioan. inter principium & medium, tom.9.)

¶ 2 Præterea, Charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, vt dicitur Rom.5. Sed vbi Spiritus Domini, ibi libertas: vt dicitur 2.ad Corinth.3. Cum ergo libertas excludat seruitutem, videtur quòd timor seruilis expellatur charitate adueniente.

¶ 3 Præterea, Timor seruilis ex amore sui causatur, inquantum pœna diminuit propriũ bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui: facit enim contemnere seipsum, vt patet per auctoritatem Aug.14.* de ciuit. Dei (lib.14.cap.vlt.in principio, tom.5.), quòd amor Dei vsque ad contemptum sui facit ciuitatem Dei. Ergo videtur quòd veniente charitate timor seruilis tollatur.

SED CONTRA est, quòd timor seruilis est donum Spiritussancti, vt suprà dictum* est (Art.4.huius quæst.). Sed dona spiritussancti non tolluntur adueniente charitate, per quam Spiritus sanctus in nobis habitat. Ergo adueniente charitate non tollitur timor seruilis.

CONCLVSIO.

Timor etsi vt seruilis non maneat cum charitate, secundum tamen substantiam suam cum ea manere potest.

RESPONDEO dicendum, quòd timor seruilis ex amore sui causatur: quia est timor pœnæ, qui est detrimentum proprij boni. Vnde hoc modo timor pœnæ potest stare cum charitate, sicut & amor sui. Eiusdem enim rationis est, quòd homo cupiat bonum suum, & quòd timeat eo priuari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad charitatem. Vno enim modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis in amore proprij boni finem constituit. Alio vero modo in charitate includitur, secundum quod homo se propter Deũ & in Deo diligit. Tertio modo à charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur, puta cum aliquis diligit seipsum secundũ rationem proprij boni: ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem. Sicut etiam & ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio præter dilectionem charitatis, quæ fundatur in Deo, dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicuius alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charitatem. Sic ergo & timor pœnæ includitur vno modo in charitate. Nam separari à Deo est quædam pœna, quam charitas maximè refugit. Vnde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis refugit pœnam cõtrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono, quod diligitur vt finis: & sic timor pœnæ non est cum charitate. Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundum substantiam à timore casto: quia scilicet homo timet malum pœnale non ratione separationis à Deo, sed inquantum est nociuum proprij boni, nec tamen in illo bono constituitur eius finis: vnde nec illud malum formidatur tanquam principale malum. Et talis timor pœnæ potest esse cum charitate. Sed iste timor pœnæ non dicitur esse seruilis, nisi quando pœna formidatur sicut principale malum, vt ex dictis* patet. Et ideo timor, (Art.2.huius quæst.ad 4.arg.& art.4.) inquantum seruilis, non manet cum charitate. Sed substantia timoris seruilis cum charitate manere potest, sicut amor serui manere potest cum charitate.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd August. ibi loquitur de timore, inquantum seruilis est. Et sic procedunt aliæ duæ rationes.

ARTICVLVS VII.

Vtrum timor sit initium sapientiæ.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd timor non sit initium sapientiæ. (q.45.art.6.ad tertium.) Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiæ: quia timor est in vi appetitiua, sapientia autem est in vi intellectiua. Ergo videtur quòd timor non sit initium sapientiæ.

¶ 2 Præterea, Nihil est principium suiipsius. Sed timor

Dei ipse est sapientia: vt dicitur Iob 28. Ergo videtur quòd timor Dei non sit initium sapientiæ.

¶ 3 Præterea, Principio non est aliquid prius. Sed fides præcedit timorem: ergo videtur quòd timor non sit initium sapientiæ.

SED CONTRA est quod dicitur in Psal. 110. Initium sapientiæ, timor Domini.

CONCLVSIO.

Articuli fidei principia & initia sunt essentialiter ipsius sapientiæ, cuius tamen quo ad effectum timor tam seruilis quàm filialis initium esse dicitur, etsi non eadem ratione.

RESPONDEO dicendum, quòd initium sapientiæ potest aliquid dici dupliciter. Vno modo, quia est initium ipsius sapientiæ, quantum ad eius essentiam. Alio modo, quantum ad eius effectum. Sicut initium artis secundum eius essentiam sunt principia, ex quibus procedit ars: initium autem artis secundum eius effectum est, vnde incipit ars operari. Sicut si dicamus, quòd principium artis ædificatiuæ est fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari. Cum autem sapientia sit cognitio diuinorum, vt q.45.art.1. infrà* dicetur: aliter consideratur à nobis, & aliter à Philosophis. Quia enim vita nostra ad diuinam fruitionem ordinatur, & dirigitur secundum quandam participationem diuinæ naturæ, quæ est per gratiam, sapientia secundum nos non solum cōsideratur, vt est cognoscitiua Dei, sicut apud Philosophos, sed etiam vt est directiua humanæ vitæ, quæ non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes diuinas, vt patet per lib.12.cap. 14.tom.3. Aug.12. *de trinit. Sic ergo initium sapientiæ secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei: & secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quantū ad effectum, initium sapientiæ est, vnde sapientia incipit operari: & hoc modo timor est initium sapientiæ. Aliter tamen timor seruilis, & aliter timor filialis. Timor enim seruilis est sicut principium extrà disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore pœnæ discedit à peccato, & habilitatur per hoc ad sapientiæ effectum: secundum illud Eccles. 1. Timor Domini expellit peccatum. Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ, sicut primus sapientiæ effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat, quòd humana vita reguletur secundum rationes diuinas, hinc oportet sumere principiū, vt homo Deum reuereatur, & se ei subiiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd ratio illa ostendit, quòd timor non est principium sapientiæ, quantum ad essentiam sapientiæ.

AD SECVNDVM dicēdum, quòd timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad arborem. Vnde dicitur Eccle. 1. Radix sapientiæ est timere Dominum. Rami enim illius longæui. Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor dicitur esse sapientia.

In corp.art. AD TERTIVM dicendum, quòd sicut dictum* est, alio modo fides est principium sapientiæ, & alio modo timor. Vnde dicitur Eccles. 25. Timor Dei initium dilectionis est. Initium autem fidei agglutinandum est ei.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum timor initialis differat secundum substantiam à timore filiali.

2.dist.34.q. 2.art.3.q.7. Et Ro.8.lect. 3.co.2. AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd timor initialis differat secundum substantiam à timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud Eccles. 25. Timor Domini initium dilectionis est. Ergo timor initialis est alius à filiali.

¶ 2 Præterea, Timor initialis timet pœnam, quæ est obiectum seruilis timoris: & sic videtur quòd timor initialis sit idem cum seruili. Sed timor seruilis est alius à filiali: ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam à filiali.

¶ 3 Præterea, Medium differt eadem ratione ab vtroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem seruilem & timorem filialem, ergo differt & à filiali & à seruili.

SED CONTRA est, quòd perfectum & imperfectum non diuersificant substantiam rei. Sed timor initialis & filialis differunt secundum perfectionem & imperfectionem charitatis, vt patet per August.* super prima Can. Iohan. Ergo timor initialis non differt secundum substantiam à filiali. Tract.9.in Canon. Ioan. paulo ante medium & deinceps, tom.9.

CONCLVSIO.

Non differunt essentialiter initialis & filialis timor, sed vnus & idem prorsus timor est, secundum perfectum & imperfectum variatus.

RESPONDEO dicendum, quòd timor initialis dicitur ex eo, quòd est initium. Sed cum & timor seruilis & timor filialis sint aliquo modo initium sapientiæ, vterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur initialis, secundum quod distinguitur à timore seruili & filiali: sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor per inchoationem charitatis. Non tamen inest eis timor filialis perfectè: quia nondum peruenerunt ad perfectionem charitatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut charitas imperfecta ad perfectam. Charitas autem perfecta & imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est, quòd etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam à timore filiali.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd timor, qui est initium dilectionis, est timor seruilis, qui introducit charitatem: sicut seta introducit filum, vt August. *dicit. Vel si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum charitatis perfectæ. Tract.9. in Canon. Ioan. inter principium & medium, tom.9.

AD SECVNDVM dicendum, quòd timor initialis non timet pœnam, sicut proprium obiectum: sed inquantum habet aliquid de timore seruili adiunctum, qui secundum substantiam manet quidem cum charitate, seruilitate remota. Sed actus eius manet quidem cum charitate imperfecta in eo, qui non solum mouetur ad bene agendum ex amore iustitiæ, sed etiam ex timore pœnæ. Sed iste actus cessat in eo, qui habet charitatem perfectam, quæ foras mittit timorem habentem pœnam, vt dicitur 1. Iohan. 4.

AD TERTIVM dicendum, quòd timor initialis est medium inter timorem seruilem & filialem, non sicut inter ea, quæ sunt vnius generis, sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum & non ens, vt dicitur in secundo * Metaphys. Quod tamen est idem secundum substantiam, cum ente perfecto. Differt autem totaliter à non ente. lib.2.Meta. text.7.co.3.

ARTICVLVS IX.

Vtrum sit timor donum Spiritussancti.

AD NONVM sic proceditur. Videtur, quòd timor non sit donum Spiritussancti. Nullum enim donū Spiritussancti opponitur virtuti, quæ etiam est à Spiritusancto: alioquin Spiritussanctus esset sibi cōtrarius. Sed timor opponitur spei, quæ est virtus. Ergo timor non est donum Spiritussancti. 3.dist.34.q. 2.art.1.q0.3. & art.2.q.1. Et Ro.8.lect. 3.co.2.

¶ 2 Præterea, Virtutis theologicæ proprium est, quòd Deum habeat pro obiecto: sed timor habet Deum pro obiecto, inquantum Deus timetur: ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

¶ 3 Præterea, Timor ex amore consequitur, sed amor ponitur quædam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica quasi ad idem pertinens.

¶ 4 Præ-

lib. 2. Moral. cap. 36. parū ante medium. ¶ 4 Præterea, Gregor.*dicit secundo Moralium: quòd timor datur contra superbiam. Sed superbiæ opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

lib. 2. Moral. cap. 36. ¶ 5 Præterea, Dona sunt perfectiora virtutibus: dantur enim in adiutorium virtutum, vt Gregor.*dicit secundo Moralium. Sed spes est perfectior timore: quia respicit bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, nòn debet dici, quòd timor sit donum.

SED CONTRA est, quòd Isa. 11. timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritussancti.

CONCLVSIO.

Timor domini Dei castus vel filialis donum est Spiritussancti, quo nos voluntarie Deum reueremur, & nos ipsi subducere refugimus.

*Art. 2. huius quæst. †cap. 18. de clinando ad finem, tom. 7. ‡Matth. 10. cap. 57. ante mediū, to. 7. 1.2.q.68. art. 5. †1.2.q. 68. art. 1. & 2. RESPONDEO dicendum, quòd multiplex est timor, vt suprà*dictum est. Timor autem humanus, vt dicit Augustinus in lib. † de Gratia & liber. arbit. non est donum Dei, hoc enim timore Petrus negauit Christum: sed ille timor, de quo dictum‡est: Illum timete, qui potest animam & corpus mittere in gehennam. Similiter etiam timor seruilis non est numerandus inter septem dona Spiritussancti, licet sit à Spiritusancto: quia vt Augnst. dicit in lib.*de Natura & gratia, potest habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritussancti non possunt esse cum voluntate peccati: quia non sunt sine charitate, vt dictū†est. Vnde relinquitur, quòd timor Dei, qui numeratur inter septem dona Spiritussancti, est timor filialis, siue castus. Dictum†est enim suprà, quòd dona Spiritussancti sunt quędam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur bene mobiles à Spiritusancto: sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitiuæ redduntur bene mobiles à ratione. Ad hoc autem, quòd aliquid sit bene mobile ab aliquo mouente, primo requiritur, vt sit ei subiectum, non repugnans: quia ex repugnantia mobilis ad mouens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, inquantum per ipsum Deum reueremur, & refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primū locum tenet, ascendendo, inter dona Spiritussancti: vltimum autem descendendo: sicut Augustinus*dicit in libro de sermone Domini in monte.

lib. 1. cap. 9. ante medium, tom. 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium diuinum. Sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis & spes sibiinuicem cohærent: & seinuicem perficiunt.

AD SECVNDVM dicendum, quòd proprium & principale obiectum timoris est malum, quod quis refugit. Et per hunc modum Deus non potest esse obiectum timoris, sicut suprà dictum*est. Est autem per hunc modum obiectum spei & aliarum virtutum theologicarum: quia per virtutem spei non solum innititur diuino auxilio ad adipiscendum quæcunque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Art. 1. huius quæst.

AD TERTIVM dicendum, quòd ex hoc, quòd amor est principium timoris, non sequitur quòd timor Dei non sit habitus distinctus à charitate, quæ est amor Dei: quia amor est principium omnium affectionum, & tamen in diuersis habitibus perficimur circa diuersas affectiones in Deo. Et ideo amor magis habet rationem virtutis, quàm timor: quia amor respicit bonum ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, vt ex supradictis*patet. Et propter hoc etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat. Vnde est aliquid minus virtute theologica.

1.2.q.55. art. 3.

AD QVARTVM dicendum, quòd sicut dicitur Eccles. 10. Initium superbiæ hominis apostatare à Deo: hoc est nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reueretur. Et sic timor excludit principium superbiæ, propter quod datur, scilicet contra superbiam. Nec tamen sequitur, quòd sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius. Dona enim Spiritussancti sunt principia virtutum intellectualium & moralium, vt suprà dictum*est. Sed virtutes theologicæ sunt principia donorum, vt suprà†habitum est. Vnde patet responsio ad QVINTVM. *1.2.q. 68. art. 5. & 8. †1.2.q. 68. art. 4. ad 3.

ARTICVLVS X.

Vtrum crescente charitate, diminuatur timor.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd crescente charitate, diminuatur timor. Dicit enim Augustinus super primam Cano. *Iohan. Quantum charitas crescit, tantum timor decrescit. 3 dist. 34. q. 2. art. 3. qō 3. Et Psal. 18. to. 10. *tract. 9. inter principium & medium, tom. 9.

¶ 2 Præterea, Crescente spe, diminuitur timor. Sed crescente charitate, crescit spes, vt suprà † habitum est. Ergo crescente charitate, diminuitur timor. †q. 17. art. 8.

¶ 3 Præterea, Amor importat vnionem, timor autem separationem. Sed crescēte vnione, diminuitur separatio. Ergo crescente amore charitatis diminuitur timor.

SED CONTRA est, quod dicit August.*in lib. 83. Quæstio. quòd Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, id est, quæ summe diligit Deum & proximum tanquam seipsum. quæst. 36. in fine illius, tom. 4.

CONCLVSIO.

Crescente charitate, crescit filialis ac castus timor, & diminuitur is qui seruilis est.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex est timor Dei, sicut dictum*est: vnus quidem filialis, quo quis timet offensam patris, vel separationem ab ipso: alius autem seruilis, quo quis timet pœnam. Timor autem filialis necesse est quòd crescat, crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere, & ab eo separari. Sed timor seruilis quantum ad seruilitatem, totaliter tollitur charitate adueniente: remanet tamen secundum substantiam timor pœnæ, vt dictum*est. Et iste timor diminuitur, charitate crescente: maximè quantum ad actum, quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna. Secundo, quia firmius inhærens magis confidit de præmio: & per consequens minus timet de pœna. Art. 4. huius quæst. Art. 6. huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd August. loquitur de timore pœnæ.

AD SECVNDVM dicendum, quòd timor pœnæ est qui diminuitur crescente spe. Sed ea crescente crescit timor filialis: quia quāto aliquis certius expectat alicuius boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere, vel ab eo separari.

AD TERTIVM dicendum, quòd timor filialis non importat separationē, sed magis subiectionem ad ipsum. Separationem autem refugit à subiectione ipsius. Sed quodammodo separationē importat per hoc, quòd non præsumit se ei adæquare, sed ei se subiicit. Quæ etiam separatio inuenitur in charitate, inquantum diligit Deum supra se & suprà omnia. Vnde amor charitatis augmentatus reuerentiam timoris non minuit, sed auget. 1.2.q.68. art. 6. Et 3.

ARTICVLVS XI.

Vtrum timor remaneat in patria.

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd timor non remaneat in patria. Dicitur enim Prouerb. 1. Abundantia perfruetur, timore malorum sublato. Quod intelligitur de homine iam sapientia perfruente in beatitudine æterna. Sed omnis timor est alicuius mali: quia malum est obiectum timoris, vt suprà dictum*est: ergo nullus timor erit in patria. dist. 34. q. 1. art. 3. Et dist. 35. qō. 2. art. 2. q. 3. & art. 4. q. 3. *art. 1. & 5. huius quæst. & 1.2.q. 42 art. 1.

¶ 2 Præ-

¶ 2 Præterea, Homines in patria erunt Deo conformes: secundum illud 1. Iohan. 3. Cum apparuerit, similes ei erimus. Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

¶ 3 Præterea, Spes est perfectior, quàm timor: quia spes est respectu boni, timor respectu mali: sed spes non erit in patria, ergo nec timor erit in patria.

SED CONTRA est quod dicitur in Psal. 18. Timor Domini sanctus permanet in seculum.

CONCLVSIO.

Nullo modo seruilis, seu pœna timor erit in patria, cum ibi sit secura & æterna beatitudinis participatio.

RESPONDEO dicendum, quòd timor seruilis siue timor pœnæ nullo modo erit in patria. Excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut suprà dictum* est. Timor autem filialis sicut augetur augmentata charitate, ita charitate perfecta perficietur. Vnde nõ habebit in patria eundem actum omnino, quem habet modo. Ad cuius euidentiam sciẽdum est, quòd proprium obiectum timoris est malum possibile, sicut proprium obiectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi fugæ, importat timor fugam mali ardui possibilis. Parua enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum vniuscuiusque est, vt in suo ordine consistat: ita malum vniuscuiusque est, vt suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est, vt sit sub Deo & supra cæteras creaturas. Vnde sicut malum creaturæ rationalis est, vt subdat se creaturæ inferiori per amorem: ita etiam malum eius est si non Deo se subiiciat, sed in ipsum præsumptuosè insiliat, vel contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam cõsideratæ possibile est, propter naturalem liberi arbitrij flexibilitatem. Sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo huius mali quod est Deo non subiici, vt possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga huius mali, vt omnino possibilis. Et ideo Gregor. *dicit 17. Moral. exponens illud Iob 26. Columnæ cæli contremiscunt & pauent ad nutum eius. Ipsæ, inquit, virtutes cælestium, quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis: quia scilicet admirantur Deum, vt supra se existentem, & eis incomprehẽsibilem. Augustinus etiam 14. *de Ciuitate Dei, hoc modo ponit timorem in patria, quamuis hoc sub dubio derelinquat. Timor, inquit, ille castus permanens in seculum seculi; si erit in futuro seculo, non erit timor exiens à malo, quod accidere potest: sed tenens in bono, quod amitti non potest. Vbi enim boni adepti amor immutabilis est, profectò, si dici potest, mali cauendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare: & non solicitudine infirmitatis, ne forte peccemus, sed tranquillitate charitatis cauere peccatum. Aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in seculum seculi dictus est permanens: quia id permanebit quo timor ipse perducit.

q. 18. art. 3. & 1. 2. q. 5. art. 4.

Lib. 17. Mor. cap. 15 circa principium.

lib. 14. ca. 9. inter medium & fine, to. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in auctoritate prædicta excluditur à beatis timor solicitudinem habens, de malo præcauens: non autem timor securus: vt Augustinus* dicit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut dicit Dionys. 9. cap. †de Diuin. nom. Eadem & similia sunt Deo & dissimilia. Hæc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem, id est, inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfectè imitabilis. Hæc autem secundum quod hic causata minus habent à causa infinitis mensuris & incomparabilibus deficientia. Vnde non oportet, quòd si Deo non conuenit timor: quia non habet superiorem, cui subiiciatur, quòd propter hoc non conueniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subiectione ad Deum.

*lib. 14. de ciuitate Dei, cap. 9. à medio, tom. 5. †cap. 9. à medio illius.

AD TERTIVM dicendũ, quòd spes importat quendam defectum, scilicet fruitionem beatitudinis, quæ tollitur per eius præsentiam. Sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat à Deo. Quod etiam in patria remanebit: & ideo timor non euacuabitur totaliter.

ARTICVLVS XII.

Vtrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris.

AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitæ, vt ex dictis patet. Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis, secundum illud Matth. 19. Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

Infrà q. 121. art. 2. co. & 3. dist. 34. q. 1. art. 4. & 6. cor. *Art. 7. huius quæst.

¶ 2 Præterea, In Psal. 118. dicitur, Confige timore tuo carnes meas. Ex quo videtur, quòd ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maximè videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris, quàm beatitudo paupertatis.

¶ 3 Præterea, Donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum* est. Sed spei maximè videtur respondere beatitudo vltima, quæ est, Beati pacifici: quoniam filij Dei vocabuntur: quia, vt dicitur Rom. 5. Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei: ergo beatitudo illa magis respondet dono timoris, quàm paupertas spiritus.

art. 9. ad 1.

¶ 4 Præterea, Suprà dictum* est, quòd beatitudinibus respondent fructus: sed nihil in fructibus inuenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

1. 2. q. 70. art. 3.

SED CONTRA est quod Augustin. dicit in lib. *de sermone Domini in monte, Timor Dei congruit humilibus: de quibus dicitur: Beati pauperes spiritu.

lib. 1. cap. 9. ante medium, tom. 4.

CONCLVSIO.

Paupertas spiritus ad eos pertinere certum est, qui filiali timore Deo se voluntariè subiiciunt.

RESPONDEO dicendum, quòd timori propriè respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reuerentiam exhibere, & ei subditum esse, id, quod ex huiusmodi subiectione consequitur, pertinet ad donũ timoris. Ex hoc autem, quòd aliquis Deo se subiicit, desinit quærere in seipso vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo. Hoc enim repugnaret perfectæ subiectioni ad Deum. Vnde dicitur in Psalm. 19. Hi in curribus & hi in equis: nos autem in nomine Dei nostri inuocabimus. Et ideo ex hoc, quòd aliquis perfectè timet Deum, consequens est quòd non quærat magnificari in seipso per superbiam: neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus & diuitiis: quorum vtrunque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest, vel exinanitio inflati & superbi spiritus, vt* Augustinus exponit: vel etiam abiectio temporalium rerum, quæ fit spiritu, id est, propria voluntate per instinctũ Spiritus sancti, †vt Ambros. & ‡Hieron. exponunt.

*lib. 1. ca. 2. à medio & cap. 9. paulo à principio, tom. 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd cum beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur, vt tendẽs ad perfectam spiritualium bonorũ participationem terrena bona contemnat, sicut timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium bonorum desertione, sed hæc est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiæ; vt suprà* dictum est.

†Ambros. lib. 5. in Luc. in cap. de beatitudinibus, tom. 5. ‡Hierony. in Matth. circa princip. ca. 5. tom. 9. *art. 7. & 10. huius quæst.

AD SECVNDVM dicendum, quòd directius opponitur

nitur subiectioni ad Deum, quàm facit timor filialis, indebita magnificatio hominis: vel in seipso vel in aliis rebus, quàm delectatio extranea: quæ tamen opponitur timori ex consequenti, quia qui Deum reueretur, & ei subditur, non delectatur in aliis à Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationẽ ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio. Et ideo directè beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd spes importat motum secundum habitudinem ad terminum, ad quem tenditur. Sed timor importat magis motum, secundum habitudinem recessus à termino à quo. Et ideo vltima beatitudo, quæ est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum obiecti vltimi. Sed prima beatitudo, quæ est per recessum à rebus exterioribus impedientibus diuinam subiectionem, congrue respondet timori.

AD QVARTVM dicendum, quòd in fructibus illa, quæ pertinent ad moderatum vsum vel abstinentiam à rebus temporalibus, videntur dono timoris conuenire, sicut modestia, continentia & castitas.

QVÆSTIO XX.

De desperatione, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis. Et primo de desperatione, secundo de præsumptione.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrũ desperatio sit peccatum.

¶ Secundò, vtrum possit esse sine infidelitate.

¶ Tertiò, vtrum sit maximum peccatorum.

¶ Quartò, vtrum oriatur ex accidia.

ARTICVLVS I.

Vtrum desperatio sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conuersionem ad commutabile bonũ cum auersione ab incommutabili bono: vt per August.* patet in primo lib. de Lib. arbit. Sed desperatio non habet conuersionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

Lib.1.cap.vlt. circa mediũ, & lib.2.cap.19.tom.1.

¶ 2 Præterea, Illud quod oritur ex bona radice, non videtur esse peccatum: quia non potest arbor bona fructus malos facere, vt dicitur Matth.7. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

¶ 3 Præterea, Si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum, quòd desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita desperatio non est peccatum.

SED CONTRA, Illud, per quod homines in peccata inducuntur, videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est huiusmodi. Dicit enim Apostolus de quibusdam ad Ephes. 4. Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiæ in operationem omnis immunditiæ & auaritiæ. Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

CONCLVSIO.

Desperatio, qua quis falsam de Deo existimationem habet, peccatum est, sicut spes, qua quis veram de Deo existimationem habet, virtus, ac bonum est.

RESPONDEO dicẽdum, quòd secundum Philosophum in*6. Ethic. Illud quod est in intellectu affirmatio vel negatio, est in appetitu prosecutio & fuga, & quod est in intellectu verum vel falsum, est in appetitu bonum & malum. Et ideo omnis motus appetitiuus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus. Omnis autem motus appetitiuus conformiter se habens intellectui falso, est secundũ se malus & peccatum. Circa Deum vero vera existimatio intellectus est, quòd ex ipso prouenit hominum salus, & venia peccatoribus datur, secundum illud Ezech. 18. Nolo mortem peccatoris, sed vt conuertatur & viuat. Falsa autem opinio est, quòd peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quòd peccatores ad se non conuertat per gratiam iustificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis & virtuosus: ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, est vitiosus & peccatum.

lib. 6. Ethic. cap.2, to.5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in quolibet peccato mortali est quodammodo auersio à bono incommutabili, & conuersio ad bonum commutabile. Sed aliter & aliter. Nam principaliter consistunt in auersione à bono incommutabili peccata, quæ opponuntur virtutibus theologicis, vt odium Dei & desperatio & infidelitas: quia virtutes theologicæ habent Deum pro obiecto. Ex consequenti autem important conuersionem ad bonum commutabile, inquantum anima deserens Deum, consequẽter necesse est quòd ad alia conuertatur. Peccata vero alia principaliter consistunt in conuersione ad commutabile bonum. Ex consequenti vero in auersione ab incommutabili bono. Non enim qui fornicatur, intendit à Deo recedere, sed carnali delectatione frui: ex quo sequitur, quòd à Deo recedat.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Vno modo directè ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu. Et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere. Hoc enim sensu August.* dicit in lib. de Lib. arbit. quòd virtute nemo malè vtitur. Alio modo procedit aliquid ex virtute indirectè, siue occasionaliter. Et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere. Sic enim interdum aliqui de virtutibus superbiunt, secundum illud* August. Superbia bonis operibus insidiatur, vt pereant. Et hoc modo ex timore Dei, vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis male vtitur; occasionem ab eis accipiens desperandi.

lib.2. ca.18. & 19.tom.1.

In tertia regula nõ multum procul à principio, tom.1.

AD TERTIVM dicendum, quòd damnati non sunt in statu sperandi propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem. Et ideo quòd non sperant, non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiam in statu viæ, si quis desperaret de eo, quòd non est natus adipisci, vel quod non est debitum adipisci, non esset peccatum: puta si medicus desperet de curatione alicuius infirmi, vel si aliquis desperet se fore diuitias adepturum.

ARTICVLVS II.

Vtrum desperatio sine infidelitate esse possit.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei à fide deriuatur. Sed manente causa, non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando, nisi fide sublata.

2. dist.43. art.3. ad 2.

¶ 2 Præterea, Præferre culpam propriam bonitati, vel misericordiæ diuinæ, est negare infinitatem diuinæ misericordiæ vel bonitatis: quod est infidelitatis. Sed qui desperat, culpam suam præfert misericordiæ, vel bonitati diuinæ, secundum illud Genes.4. Maior est iniquitas mea, quàm vt veniam merear. Ergo quicunque desperat, est infidelis.

¶ 3 Præterea, Quicunque incidit in hæresim damnatam, est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, scilicet Nouatianorum, qui dicunt peccata non remitti post baptismum. Ergo videtur quòd quicunque desperat, sit infidelis.

SED

SED CONTRA est, quòd remoto posteriori non remouetur prius. Sed spes est posterior fide, vt suprà di- q.17. art.7. ctum* est. Ergo remota spe, potest remanere fides. Non ergo quicunque desperat, est infidelis.

CONCLVSIO.

Potest desperatio absque infidelitate esse, sicut & caetera peccata.

RESPONDEO dicendum, quòd infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appetitiuam. Intellectus autem vniuersaliū est: sed vis appetitiua mouetur circa particulares res. Est enim motus appetitiuus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem in vniuersali circa motum appetitiuum, non rectè se habere, corrupta eius æstimatione in particulari: quia necesse est quòd ab æstimatione in vniuersali ad appetitū rei particularis perueniatur mediante æstimatione particulari, vt dicitur in tertio* de Anima. Sicut ex propositione vniuersali non infertur conclusio particularis, nisi assumendo particularem. (lib.3. de Anima, text.58. tom.2.) Et inde est, quòd aliquis habens rectam fidem in vniuersali, deficit in motu appetitiuo circa particulare, corrupta particulari eius æstimatione per habitum, vel per passionem. Sicut ille, qui fornicatur eligendo fornicationem vt bonū sibi vt nunc, habet corruptam æstimationem in particulari; cum tamen retineat vniuersalem æstimationem veram secundum fidem, scilicet quòd fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis retinendo in vniuersali veram æstimationem fidei, quòd scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pati motum desperationis, quòd scilicet sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta æstimatione eius circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut & alia peccata mortalia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd effectus tollitur non solū sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Vnde motus spei auferri potest non solum sublata vniuersali existimatione fidei quæ est sicut causa prima certitudinis spei, sed etiam sublata existimatione particulari, quæ est sicut secunda causa.

AD SECVNDVM dicendum, quòd si quis in vniuersali existimaret misericordiam Dei nō esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans: sed quòd sibi in statu illo propter aliquam particularem dispositionem, non sit de diuina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum est ad TERTIVM, quòd Nouatiani in vniuersali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

ARTICVLVS III.

Vtrum desperatio sit maximum peccatorum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate: sicut di- ctum* est. (Art. praec. & q.10. art.3. & q.14. art.3.) Sed infidelitas est maximum peccatorum, quia subruit fundamentum spiritualis ædificij. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

¶ 2 Præterea, Maiori bono maius malum opponitur, vt patet per Philosophum† in octauo Ethic. (†lib. 8. cap. 10. circa principiū, tom.5.) Sed charitas est maior spe, vt dicitur 1. Corinth. 13. Ergo odium est maius peccatum quàm desperatio.

¶ 3 Præterea, In peccato desperationis est solum inordinata auersio à Deo. Sed in aliis peccatis est non solum auersio inordinata à Deo, sed etiam inordinata conuersio: ergo peccatum desperationis non est grauius, sed minus aliis.

SED CONTRA, Peccatum insanabile videtur esse grauissimum secundum illud Ierem. 30. Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua. Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Ierem. 15. Plaga mea desperabilis renuit curari. Ergo desperatio est grauissimum peccatum.

CONCLVSIO.

Quanquam infidelitatis, & odij Dei peccata, magis homines à Deo auertentia, grauiora sint secundum se desperatione; quo ad nos tamen ea est grauior, & maioribus periculis obnoxios reddit.

RESPONDEO dicendum, quòd peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, sunt secundum suum genus grauiora peccatis aliis. Cum enim virtutes theologicæ habeant Deum pro obiecto, peccata eis opposita importanr directè & principaliter auersionem à Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali & grauitas, est ex hoc, quòd auertit se à Deo. Si enim posset esse conuersio ad bonum commutabile sine auersione à Deo, quamuis esset inordinata: non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo, & per se habet auersionem à Deo, est grauissimum peccatum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio, & odium Dei: inter quæ odium & infidelitas si desperationi comparentur, inueniuntur secundum se quidem, id est, secundum rationem propriæ speciei grauiora. Infidelitas enim prouenit ex hoc, quòd homo ipsam Dei veritatem non credit. Odium vero Dei prouenit ex hoc, quòd voluntas hominis ipsi diuinæ bonitati contrariatur. Desperatio autem ex hoc, quòd homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quòd infidelitas & odium Dei sunt contra Deum, secundum quod in se est: desperatio autem, secundū quod eius bonum participatur à nobis. Vnde maius peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem: vel audire Deum, quàm non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra: sic desperatio est periculosior: quia per spem reuocamur à malis, & inducimur ad bona prosequenda. Et ideo sublata spe, irrefrænatè homines labuntur in vitia, & à bonis laboribus retrahuntur. Vnde super illud Prouerb. 24. Si desperaueris lapsus in die angustiæ, minuetur fortitudo tua, dicit* glos. Nihil est execrabilius desperatione: quàm qui habet, & in generalibus huius vitæ laboribus, & quod peius est, in fidei certamine constantiam perdit. (Glosa ordinaria ibidem.) Et Isid.† dicit in lib. de Summo bono. Perpetrare flagitium aliquod, mors animæ est: sed desperare est descendere in infernum. (lib.2. cap.14 circa principium.)

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum desperatio ex accidia oriatur.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd desperatio ex accidia non oriatur. Idem enim non procedit ex diuersis causis. Desperatio autem futuri seculi procedit ex luxuria: vt* dicit Greg. 31. Moral. non ergo procedit ex accidia. (lib.31. cap. 31. à medio.)

¶ 2 Præterea, Sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur accidia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe: secundum illud Rom. 12. Spe gaudentes. Ergo accidia procedit ex desperatione: & non econuerso.

¶ 3 Præterea, Contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione diuinorum beneficiorum, & maximè ex consideratione incarnationis. Dicit enim Aug. 13.* de Trin. Nihil tam necessariū fuit ad erigendam spem nostram, quàm vt demonstraretur nobis quantum nos Deus diligeret. (lib.13. ca.10 circa principium. tom.3.) Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quàm quòd Dei filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium? Ergo desperatio magis procedit ex negligentia huius considerationis, quàm ex accidia.

SED CONTRA est, quod 31. Moral.* Greg. desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex accidia. (lib.31. cap. 31. à medio.)

CONCLVSIO.

Nonnunquam desperationis peccatum ex luxuria oritur, qua homini carnalibus affecto, diuina vilescunt: nonnunquam autem ex accidia, qua homo animo ita deiicitur ac prosternitur, vt impossi-

impossibile reputet posse consequi aliquod bonum siue per se, siue alterius auxilio.

q.17. art.1. & 1.2.q.40 art.1. & 2. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, obiectum spei est bonum arduum possibile adipisci vel per se, vel per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda. Vno modo, quia non reputat eam vt bonum arduum: alio modo, quia non reputat eam vt possibilem adipisci, vel per se, vel per alium. Ad hoc autem, quòd bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, præcipuè perducimur per hoc, quòd affectus noster est infectus amori delectationum corporalium, inter quas præcipuè sunt delectationes venereæ. Nam ex affectu harum delectationum contingit, quòd homo fastidit bona spiritualia, & non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria. Ad hoc autem quòd aliquod bonum arduum non æstimet vt possibile sibi adipisci per se, vel per alium, perducitur ex nimia deiectione: quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quòd nunquam possit ad aliquod bonum releuari. Et quia accidia est tristitia quædam deiectiua spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex accidia generatur. Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quòd sit possibile. Nam bonum & arduum etiam ad alias passiones pertinent. Vnde specialius oritur ex accidia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione In corp. art. iam*dicta.

Vnde patet responsio ad PRIMVM.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 2. Rhetoricæ, sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existêtes efficiuntur maioris spei. Et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud 2. ad Corinth. 2. Ne maiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est. Sed tamen quia spei obiectum est bonum in quod naturaliter têdit appetitus, non autem discedit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superueniens: ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem econuersò ex tristitia.

AD TERTIVM dicendum, quòd ipsa negligentia considerandi diuina beneficia ex accidia prouenit. Homo enim affectus aliqua passione, præcipuè illa cogitat, quæ ad illam pertinent passionem. Vnde homo in tristitiis constitutus, non de facili aliqua magna & iocunda cogitat, sed solum tristia, nisi per magnum conatum se auertat à tristibus.

QVÆSTIO XXI.

De Præsumptione, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de præsumptione.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, quid sit obiectum præsumptionis, cui innititur.

¶ Secundò, vtrum sit peccatum.

¶ Tertiò, cui opponatur.

¶ Quartò, ex quo vitio oriatur.

ARTICVLVS I.

Vtrum præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd præsumptio, quæ est peccatum in Spiritumsanctum, non innitatur Deo, sed propriæ virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana, quàm diuina. Ergo grauius peccat qui præsumit de virtute humana quàm qui præsumit de virtute diuina. Sed peccatum in Spiritumsanctum est grauissimum. Ergo præsumptio, quæ ponitur species peccati in Spiritumsanctum, inhæret virtuti humanæ magis quàm diuinæ.

¶ 2 Præterea, Ex peccato in Spiritumsanctum alia peccata oriuntur. Peccatum enim in Spiritumsanctum dicitur malitia, ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex præsumptione, qua homo præsumit de seipso, quàm ex præsumptione qua homo præsumit de Deo: quia amor sui est principium peccandi, vt patet per August. 14. *de Ciuit. Dei. Ergo videtur quòd præsumptio, quæ est peccatum in Spiritumsanctum, maximè innitatur virtuti humanæ. lib. 14. cap. vlt. in principio, tom. 5.

¶ 3 Præterea, Peccatum prouenit ex conuersione inordinata ad bonum commutabile. Sed præsumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conuersione ad virtutem humanam, quæ est bonum commutabile, quàm ex conuersione ad virtutem diuinam, quæ est bonum incommutabile.

SED CONTRA est, quod sicut ex desperatione aliquis contemnit diuinam misericordiam, cui spes innititur: ita ex præsumptione contemnit diuinam iustitiam, quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam & iustitia est in ipso: ergo sicut desperatio est per auersionem à Deo, ita præsumptio est per inordinatam conuersionem ad ipsum.

CONCLVSIO.

Non modo Deo, sed & propriæ innititur virtuti desperationis peccatum.

RESPONDEO dicendum, quòd præsumptio videtur importare quandam immoderantiam spei. Spei autem obiectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter. Vno modo per propriam virtutem: alio modo non nisi per virtutem diuinam. Circa vtranque autem spem per immoderantiam potest esse præsumptio. Nam circa spem, per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur præsumptio ex hoc, quòd aliquis tendit in aliquod bonum vt sibi possibile, quod suam facultatem excedit, secundum quòd dicitur Iudith 6. Præsumentes de se humilias. Et talis præsumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in huiusmodi spe. Circa spem autem, qua aliquis inhæret diuinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio in hoc, quòd aliquis tendit in aliquod bonum, vt possibile per virtutem & misericordiam diuinam: quod possibile non est. Sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis. Hæc autem præsumptio est propriè species peccati in Spiritumsanctum, quia scilicet per huiusmodi præsumptionem tollitur vel contemnitur adiutorium Spiritussancti, per quod homo reuocatur à peccato.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum*est: peccatum quod est contra Deum, secundum q. 20. art. 3. suum genus est grauius cæteris peccatis. Vnde præsum- & 1.2.q. ptio, qua quis inordinatè innititur Deo, grauius pecca- 73. art. 3. tum est, quàm præsumptio, qua quis innititur propriæ virtuti. Quòd enim aliquis innitatur diuinæ virtuti ad consequendum id, quod Deo non conuenit, hoc est diminuere diuinam virtutem. Patet autem quòd grauius peccat qui diminuit diuinam virtutem, quàm qui propriam virtutem superextollit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ipsa præsumptio, qua quis inordinatè præsumit de Deo, amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinatè desiderat. Quod enim multum desideramus, æstimamus nobis de facili per alios posse prouenire, etiam si non possunt.

AD TERTIVM dicendum, quòd præsumptio de diuina misericordia habet conuersionem ad bonû commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprij boni: & auersionem à bono incommutabili, inquantum attribuit diuinæ virtuti, quod ei non conuenit. Per hoc enim auertitur homo à veritate diuina.

ARTICVLVS II.

Vtrum præsumptio sit peccatum.

1.prol.in exp. lit.co.2. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd præsumptio non sit peccatũ. Nullum enim peccatũ est ratio quod homo exaudiatur à Deo. Sed per præsumptionem aliqui exaudiuntur à Deo. Dicitur enim Iudith 9. Exaudi me miseram deprecantem, & de tua misericordia præsumentem. Ergo præsumptio de diuina misericordia non est peccatum.

¶ 2 Præterea, Præsumptio importat superexcessum spei. sed in spe, quæ habetur de Deo, non potest esse superexcessus, cum eius potentia & misericordia sint infinita. Ergo videtut quòd præsumptio non sit peccatum.

¶ 3 Præterea, Id quod est peccatũ, non excusat à peccato. Sed præsumptio excusat à peccato. Dicit enim Magister 22. distin. secundi libri* sententiarum, quòd Adam minus peccauit, quia sub spe veniæ peccauit, quod videtur ad præsumptionem pertinere. Ergo præsumptio non est peccatum.

lib.2. senten. dist.22. paragrapho.4.

SED CONTRA est, quòd ponitur species peccati in Spiritumsanctum.

CONCLVSIO.

Præsumptio, qua quis existimat Deum iniustum, peccatum est in Spiritumsanctum, quanquam minus desperationis vitio.

q.prece.art.1. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà* dictum est circa desperationem, omnis motus appetitiuus, qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundum se malus est & peccatum. Præsumptio autem est motus appetitiuus, quia importat quandam spem inordinatam: habet autem se conformiter intellectui falso, sicut & desperatio. Sicut enim falsum est, quòd Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quòd peccantes ad pœnitentiam non conuertat, ita falsum est quòd in peccato perseuerantibus veniam concedat, & à bono cessantibus opere, gloriam largiatur: cui existimationi conformiter se habet præsumptionis motus. Et ideo præsumptio est peccatum, minus tamen quàm desperatio: quoniam magis proprium est Deo misereri & parcere, quàm punire, propter eius infinitam bonitatem. Istud enim secundum se Deo conuenit, hoc autem secundum nostra peccata.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd præsumere ponitur aliquando pro sperare: quia ipsa spes recta, quæ habetur de Deo præsumptio videtur, si mensuretur secundum cõditionem humanam: non autem est præsumptio, si attendatur immensitas diuinæ bonitatis.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd præsumptio non importat superexcessum spei ex hoc, quòd aliquis minus sperat de Deo: sed ex hoc quòd sperat de Deo aliquid quod Deo non conuenit. Quod etiam est minus sperare de Deo: quia hoc est eius virtutem quodammodo diminuere, vt dictum* est.

Art.praced. ad 1. AD TERTIVM dicendum, quòd peccare cum proposito perseuerandi in peccato sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ cum proposito abstinendi à peccato & pœnitendi de peccato, hoc non est præsumptionis. Sed hoc peccatum diminuit: quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

ARTICVLVS III.

Vtrum præsumptio magis opponatur timori quàm spei.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd præsumptio magis opponatur timori, quàm spei. Inordinatio enim timoris opponitur rectè timori. Sed præsumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere. Dicitur enim Sapi. 17. Semper præsumit sæua perturbata conscientia. Et ibidem dicitur quod timor est præsumptionis adiutorium. Ergo præsumptio opponitur timori magis quàm spei.

¶ 2 Præterea, Contraria sunt quæ maximè distant. Sed præsumptio magis distat à timore, quàm à spe: quia præsumptio importat motum ad rem, sicut & spes: timor autem motum à re. Ergo præsumptio magis contrariatur timori, quàm spei.

¶ 3 Præterea, Præsumptio totaliter excludit timorem, non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quæ se interimunt, videtur quòd præsumptio magis opponatur timori, quàm spei.

SED CONTRA est, quod duo inuicem opposita vitia cõtrariantur vni virtuti, sicut timiditas & audacia fortitudini. Sed peccatum præsumptionis contrariatur peccato desperationis: quod directè opponitur spei. Ergo videtur quòd etiam præsumptio directius spei opponatur.

CONCLVSIO.

Directius spei opponitur præsumptionis vitium quàm timoris.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut August. dicit *in 4. contra Iulianum: Omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria: sicut prudentiæ temeritas: verum & vitia quodammodo non veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiæ astutia. Et hoc etiam Philosophus dicit * in 2. Ethic. Quòd virtus maiorem conuenientiam videtur habere cum vno oppositorum vitiorum, quàm cum alio: sicut temperantia cum insensibilitate, & fortitudo cum audacia. Præsumptio ergo manifestam oppositionem videtur habere ad timorem præcipuè seruilem, qui respicit pœnam ex Dei iustitia prouenientem, cuius præsumptio remissionem sperat. Sed secundum falsam similitudinem magis contrariatur spei, quia importat quandam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur, quæ sunt vnius generis, quàm quę sunt generum diuersorum (nam contraria sunt in eodem genere) ideo directius præsumptio opponitur spei, quàm timori. Vtrunque enim respicit idem obiectum, cui innititur, sed spes ordinatè, præsumptio inordinatè.

lib.4. cap.3. paulo ante medium, tom.7.

lib.2. Ethic. cap.8. to.5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut spes abusiuè dicitur de malo, propriè autẽ de bono: ita etiam præsumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris præsumptio dicitur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd contraria sunt quæ maximè distant in eodem genere. Præsumptio autem & spes importãt motum eiusdem generis, qui potest esse vel ordinatus, vel inordinatus. Et ideo præsumptio directius contrariatur spei, quàm timori. Nam spei contrariatur ratione propriæ differentiæ, sicut inordinatum ordinato. Timori autem contrariatur ratione differentiæ sui generis, scilicet motus spei.

AD TERTIVM dicendum, quòd præsumptio contrariatur timori contrarietate generis: virtuti autem spei contrarietate differentiæ. Ideo præsumptio totaliter excludit timorem etiam secundum genus. Spem autem non excludit nisi ratione differentiæ, excludendo eius ordinationem.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum præsumptio causetur ex inani gloria.

Infrà q.132. art.5. & 5. Et mal.q.9. art.3. AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd præsumptio non causetur ex inani gloria. Præsumptio enim maximè videtur inniti diuinæ misericordiæ. Misericordia autem respicit miseriam, quæ opponitur gloriæ. Ergo præsumptio non oritur ex inani gloria.

1.2.q.37. art.2. ¶ 2 Præterea, Præsumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, vt dictum* est. Cum ergo oppositorum opposite sint causæ, videtur quòd oriatur ex delectatione. Et ita videtur quòd oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

¶ 3 Præterea, Vitium præsumptionis consistit in hoc, quòd aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile,

sibile, quasi in possibile. Sed quòd aliquis æstimet possibile quod est impossibile, prouenit ex ignorantia. Ergo præsumptio magis prouenit ex ignorantia, quàm ex inani gloria.

lib. 31. Moral. cap. 31. à medio. SED CONTRA est quòd Greg. dicit 31. Moraliū, quòd præsumptio nouitatum est filia inanis gloriæ.

CONCLVSIO.

Præsumptio quæ propriæ innititur virtuti, ex inani gloria nascitur; quæ vero diuinæ virtuti, ex superbiæ vitio.

Art. 1. huius quæst. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est, duplex est præsumptio. Vna quidē quæ innititur propriæ virtuti, attētans scilicet aliquid vt sibi possibile, quod propriam virtutem excedit. Et talis præsumptio manifestè ex inani gloria procedit. Ex hoc enim quòd aliquis multum desiderat gloriam, sequitur quòd attētet ad gloriam quandam super vires suas: & huiusmodi præcipuè sunt noua, quæ maiorem admirationem habent. Et ideo lib. 31. Moral. cap. 31. à medio. significanter Grego. præsumptionem nouitatum posuit filiam inanis gloriæ. Alia vero est præsumptio, quæ innititur inordinatæ diuinæ misericordiæ, vel potentiæ, per quam sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. Et talis præsumptio videtur oriri directè ex superbia, ac si ipse tanti se æstimet, quòd etiam eum peccantem Deus non puniat, vel à gloria excludat.

¶ Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QVÆSTIO XXII.

De Præceptis pertinentibus ad spem & timorem, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de præceptis pertinentibus ad spem & timorem.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, de præceptis pertinentibus ad spem.

¶ Secundò, de præceptis pertinentibus ad timorem.

ARTICVLVS I.

Vtrum de spe debeat dari aliquod præceptum.

Infrà art. 2. cor. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd nullum præceptum sit dandum pertinēs ad virtutem spei. Quod enim sufficiēter potest fieri per vnum, non oportet quòd per aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quòd ad hoc inducatur homo per legis præceptum.

¶ 2 Præterea, Cum præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicæ, scilicet spes, fides, & charitas. Cum ergo principalia legis præcepta sint præcepta decalogi, ad quæ omnia alia reducuntur, vt suprà 1.2. q. 100. art. 3. habitum est: videtur quòd si de spe daretur aliquod præceptum, quòd deberet inter præcepta decalogi contineri. Non autem ibi continetur, ergo videtur quòd nullum præceptum in lege debeat dari de actu spei.

¶ 3 Præterea, Eiusdem rationis est præcipere actū virtutis, & prohibere actum vitij oppositi. Sed non inuenitur aliquod præceptum datum, per quod prohibeatur desperatio, quæ est opposita spei. Ergo videtur quòd nec de spe conueniat aliquod præceptum dari.

Tract. 83. inter mediū & finem, tom. 9. SED CONTRA est quòd Aug. dicit super illud Ioannis 15. Hoc est præceptū meum vt diligatis inuicem. De fide nobis quàm multa mandata sunt, quàm multa de spe? Ergo de spe conuenit aliqua præcepta dari.

CONCLVSIO.

Dari necessarium fuit ante legem præcepta aliqua spei per modum promissionis, quibus homines ad legis obseruantiam inducerentur: & post legem, eadem dari oportuit per modum admonitionis vel præcepti, vt maiori diligentia legem custodirent.

RESPONDEO dicendum, quòd præceptorum, quæ in sacra Scriptura inueniuntur, quædam sunt de substantia legis, quædam vero sunt præambula ad legem. Præambula quidem sunt ad legem illa, quibus non existentibus lex locum habere nō potest. Huiusmodi autem sunt præcepta de actu fidei, & de actu spei. Quia per actum fidei mens hominis inclinatur, vt recognoscat actorem legis talem, cui se subdere debeat. Per spem vero præmij homo inducitur ad obseruantiam præceptorū. Præcepta vero de substantia legis sunt, quæ homini iam subiecto, & ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideo huiusmodi præcepta statim in ipsa legislatione proponūtur per modum præceptorum. Spei vero & fidei præcepta non erant proponēda per modum præceptorum, quia nisi homo iam crederet & speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut præceptum fidei proponendum fuit per modū denuntiationis & commemorationis, vt suprà dictum est: ita etiam præceptum q. 16. art. 1. spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis. Quòd enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Vnde omnia promissa, quæ in lege continentur, sunt spei excitatiua. Sed quia lege iam imposita, pertinet ad sapientes viros, vt non solum inducant homines ad obseruantiam præceptorum, sed etiam multo magis ad conseruandū legis fundamentum: ideo post primam legislationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel præcepti, & non solum per modum promissionis, sicut in lege, sicut patet in Psal. 61. Sperate in eo omnes congregationes populi: & in multis aliis Scripturæ locis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturæ humanæ proportionatum: sed ad sperandū supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis diuinæ, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel præceptis. Et tamen ad ea etiam, ad quæ naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit præcepta legis diuinæ dari propter maiorem firmitatem. Et præcipuè quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

AD SECVNDVM dicendum, quòd præcepta legis decalogi pertinent ad primam legislationem. Et ideo inter præcepta decalogi non fuit dandū præceptum aliquod de spe: sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, vt patet in primo & quarto præcepto.

AD TERTIVM dicendum, quòd in illis, ad quorum obseruantiam homo tenetur ex ratione debiti, sufficit præceptum affirmatiuum dari de eo quod faciendum est: in quibus prohibitiones eorum, quæ sunt vitanda, intelliguntur. Sicut datur præceptum de honoratione parentum. Non autem prohibetur quòd parentes dehonorentur, nisi per hoc quòd dehonorantibus pœna adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem, vt speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum quasi affirmatiuè, in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

ARTICVLVS II.

Vtrum de timore fuerit dandum aliquod præceptum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd de timore non fuerit dandum aliquod pręceptum in lege. Timor enim Dei est de his, quæ sunt præambula ad legem cum sit initium sapientiæ. Sed ea, quæ sunt præambula ad legem, non cadunt sub præceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod præceptum legis.

¶ 2 Præterea, Posita causa, ponitur effectus. Sed amor est causa timoris: omnis enim timor ex aliquo amore procedit, vt dicit Aug. in lib. 83. q. Ergo supposito præcepto de amore, superfluum fuisset præcipere timorem. Quæst. 33. habetur verbis æquipollētibus, tom. 4.

¶ 3 Præterea, Timori aliquo modo opponitur præsumptio. Sed nulla prohibitio inuenitur in lege de præsumptione data: ergo videtur quòd nec de timore aliquod præceptum dari debuerit.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. 10. Et nunc Israël, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi vt timeas Dominum Deum tuum. Sed illud à nobis requirit, quod nobis præcipit obseruandum. Ergo sub præcepto cadit, quòd aliquis timeat Deum.

CONCLVSIO.

Sicut spei dari oportuit aliqua præcepta, ita & timoris tam filialis quam seruilis.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex est timor, scilicet seruilis & filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad obseruantiam præceptorum legis per spem præmiorum, ita etiam inducitur ad legis obseruantiam per timorem pœnarum, qui est timor seruilis. Et sicut* patet secundum (*Art. præced.*) prædicta, in ipsa legislatione non fuit præcepti dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa, ita nec de timore qui respicit pœnam fuit præceptum dandum per præcepti modum, sed ad hoc fuerût homines inducendi per comminationem pœnarû: quod fuit factum & in ipsis præceptis decalogi, & postmodum consequenter in secundariis legis præceptis. Sed sicut sapientes & prophetæ consequenter intendentes homines stabilire in obseruantia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis, vel præcepti, ita etiam de timore. Sed timor filialis, qui reuerentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, & principium quoddam omnium eorum, quæ in Dei obseruantur reuerentia. Et ideo de timore filiali dantur præcepta in lege, sicut & de dilectione: quia vtrunque est præambulum ad exteriores actus, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta requiritur ab homine timor, & vt ambulet in via Dei, colendo ipsum, & vt diligat ipsum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd timor filialis est quoddam præambulum ad legem, non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis: sicut etiam dilectio. Et ideo de vtroque dantur præcepta, quæ sunt quasi quædam principia communia totius legis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam & alia bona opera, quæ ex charitate fiunt. Et ideo sicut post præceptû charitatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum: ita etiam simul dantur præcepta de timore & amore charitatis. Sicut etiam in scientiis demonstratiuis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones, quæ ex his sequuntur vel proximè, vel remotè.

AD TERTIVM dicendum, quòd inductio ad timorem sufficit ad excludendam præsumptionem: sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludêdam desperationem, vt dictum* est. (*Art. præced. ad 3.*)

QVÆSTIO XXIII.

De Charitate secundum se, in octo articulos diuisa.

CONSEQVENTER considerandum est de charitate. Et primo, de ipsa charitate: secundo, de dono sapientiæ ei correspondête. ¶Circa primum consideranda sunt quinque. Primo, de ipsa charitate: secundo de obiecto charitatis: tertio, de actibus eius: quarto, de vitiis oppositis: quinto, de præceptis ad hoc pertinentibus.

¶Circa primum est duplex consideratio. Prima, quidem de ipsa charitate secundum se: secunda de charitate per comparationem ad subiectum.

¶Circa primum quæruntur octo.

¶Primò, vtrum charitas sit amicitia.

¶Secundò, vtrum sit aliquid creatum in anima.

¶Tertiò, vtrum sit virtus.

¶Quartò, vtrum sit virtus specialis.

¶Quintò, vtrum sit vna virtus.

¶Sextò, vtrum sit maxima virtutum.

¶Septimò, vtrum sine ea possit esse aliqua vera virtus.

¶Octauò, vtrum sit forma virtutum.

ARTICVLVS I.

Vtrum charitas sit amicitia.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit amicitia. Nihil enim est ita proprium amicitiæ, sicut conuiuere amico, vt dicit* Philosophus in 8. Ethic. Sed charitas est hominis ad Deum & ad angelos: quorum non est cum hominibus conuersatio, vt dicitur Dan. 2. Ergo charitas non est amicitia. (*2. d. 27. q. 2. art. 1. & virt. q. 1. art. 5. ad 5. & q. 2. art. 2. ad 8.* — **lib. 8. ca. 5. ante medium, tom. 5.*)

¶ 2 Præterea, Amicitia non est sine redamatione, vt dicitur† in 8. Ethic. Sed charitas habetur etiam ad inimicos secundum illud Matth. 5. Diligite inimicos vestros. Ergo charitas non est amicitia. (*†lib. 8. Ethi. ca. 3. tom. 5.*)

¶ 3 Præterea, Amicitiæ tres sunt species secundû Philosophum* in 8. Ethic. scilicet amicitia delectabilis, vtilis, & honesti. Sed charitas non est amicitia vtilis, aut delectabilis. †dicit enim Hier. in epistola ad Paulinum, quæ ponitur in principio Bibliæ, illa est vera necessitudo, & Christi glutino copulata, quam non vtilitas rei familiaris, non præsentia tantum corporum, non subdola & palpans adulatio: sed Dei timor & diuinarum Scripturarum studia conciliant. Similiter etiam non est amicitia honesti, quia charitate diligimus etiam peccatores. Amicitia vero honesti non est nisi ad virtuosos, vt dicitur* in 8. Ethic. ergo charitas non est amicitia. (*lib. 8. Ethic. ca. 3. tom. 5.* — *†In principio illius, & habetur, tom. 4.* — *lib. 8. Ethic. cap. 3. à medio, tom. 2.*)

SED CONTRA est quòd Ioan. 15. dicitur: Iam non dicam vos seruos, sed amicos meos. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione charitatis. Ergo charitas est amicitia.

CONCLVSIO.

Charitas est quædam singularis amicitia hominis ad Deum.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum Philosophum* in 8. Ethic. Non quilibet amor habet rationem amicitiæ, sed amor, qui est cum beneuolentia, quando scilicet sic amamus aliquem, vt ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum nobis velimus, sicut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiæ, sed cuiusdam concupiscentiæ. Ridiculum enim est dicere, quòd aliquis habet amicitiam ad vinum, vel ad equum. Sed nec beneuolentia sufficit ad rationem amicitiæ: sed requiritur quædam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua beneuolentia fundatur super aliquam communicationem. Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundû quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur 1. ad Cor. 1. Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem filij eius. Amor autem super hanc communicationem fundatus, est charitas. Vnde manifestum est, quòd charitas amicitia quædam est hominis ad Deum. (*lib. 8. cap. 2. 3. & 11. tom. 5.*)

AD PRIMVM ergo dicêdum, quòd duplex est hominis vita. Vna quidem exterior secundum naturam sensibilem & corporalem, & secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conuersatio cum Deo & angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundû mentem: & secundum hanc vitam est nobis conuersatio & cum Deo & angelis. In præsenti quidem statu imperfectè. Vnde dicitur Phil. 3. Nostra conuersatio in cælis est. Sed ista conuersatio perficietur in patria, quando serui eius seruient Deo, & videbunt faciem eius: vt dicitur Apoc. vlt. Et ideo hic est charitas imperfecta, sed perficietur in patria. Ad secundum dicendum, quòd amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Vno modo respectu sui ipsius

ipsius: & sic amicitia nunquam est nisi ad amicum. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ: sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione cuius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, siue filios, siue seruos, siue qualitercunque ei attinentes, & tanta potest esse dilectio amici, quòd propter amicum amentur hi, qui ad ipsum pertinent, etiam si nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum: ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

AD TERTIVM dicendum, quòd amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam. Sed eius intuitu diliguntur ad Deum attinentes, etiam si non sint virtuosi. Et hoc modo charitas, quæ maximè est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos charitate diligimus propter Deum.

ARTICVLVS II.

Vtrum charitas sit aliquid creatum in anima.

1. *dist.* 17. *q.* 1. *art.* 1. *& art.* 4. *q.* 4. *co. Et* 3. *d.* 27. *q.* 2. *art.* 4. *q.* 4. *cor. Et virt. q.* 1. *art.* 11. *cor.* 2. *& q.* 2. *art.* 1. *&* 12.
**lib. 8. ca. 8. à medio, tom 3.*
†lib. 15. cap. 17. paulo à principio, tom. 3.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd charitas non sit aliquid creatum in anima. Dicit enim Aug. *in 8. de Trinit. Qui proximum diligit, consequens est, vt ipsam dilectionem diligat. Deus autem dilectio est: consequẽs est ergo vt præcipuè Deum diligat. Et in 15. †de Trin. dicit: Ita dictum est, Deus charitas est: sicut dictum est, Deus spiritus est. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

¶ 2 Præterea, Deus est spiritualiter vita animæ sicut anima vita corporis, secundum illud Deut. 30. Ipse est vita tua. Sed anima viuificat corpus per seipsam: ergo Deus viuificat animam per seipsum. Viuificat autem eam per charitatem secundum illud 1. Iohan. 3. Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam quoniam diligimus fratres. Ergo Deus est ipsa charitas.

¶ 3 Præterea, Nihil creatum est infinitæ virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Charitas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat, & est infinitæ virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

lib. 3. cap. 10. in medio, tom. 3.

SED CONTRA est, quòd August. dicit *in tertio de Doctrina Christiana, Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum. Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo & charitas est aliquid creatum in anima.

CONCLVSIO.

Charitas est habitus in anima creatus, quo homo inclinatur in actum omnium virtutum propter Deum, vt illos prompte & faciliter operetur.

lib. 1. Sent. dist. 27. paragraph. B.
1. 2. q. 6. art. 1.

RESPONDEO dicendum, quòd Magister perscrutatur hanc quæstionem* in 17. dist. primi lib. sent. & ponit, quòd charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio, quòd iste motus dilectionis, quo Deum diligimus, sit ipse Spiritussanctus. Sed quòd iste motus dilectionis est à Spiritusancto, non mediante aliquo habitu, sicut à Spiritusancto sunt alij actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta fidei aut spei, aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis. Sed si quis rectè consideret, hoc magis redundat in charitatis detrimentum. Non enim motus charitatis ita procedit à Spiritusancto mouente humanam mentem, quòd humana mens sit mota tantum, & nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus mouetur ab aliquo exteriori mouente. Hoc enim est contra rationem voluntarij, cuius oportet principium in ipso esse, sicut suprà dictum* est. Vnde sequeretur quòd diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem: cum amor de sui ratione importet, quòd sit actus voluntatis. Similiter etiam nõ potest dici, quòd sic moueat Spiritussanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut mouetur instrumẽtum: quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere, vel non agere. Sic enim tolleretur ratio voluntarij, & excluderetur ratio meriti: cum tamen suprà* habitum sit, quòd dilectio charitatis est radix merendi. Sed oportet quòd sic voluntas moueatur à Spiritusancto ad diligẽdum, quòd etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia actiua, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Vnde Deus, qui omnia mouet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos à Deo, & secundum hoc disponit omnia suauiter: vt dicitur Sapien. 8. Manifestum est autem quòd actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum: esset actus iste imperfectior actibus naturalibus & actibus aliarum virtutum, nec esset facilis & delectabilis. Quod patet esse falsum: quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Vnde maximè necesse est, quòd ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, & faciens eam prompte & delectabiliter operari.

1. 2. q. 114. art. 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ipsa essentia diuina charitas est, sicut & sapientia est, & bonitas est. Vnde sicut dicimur boni bonitate, quæ est Deus, & sapientes sapientia, quæ est Deus (quia bonitas qua formaliter boni sumus, est participatio quædam diuinæ bonitatis, & sapientia, qua formaliter sapientes sumus, est participatio quædam diuinæ sapientiæ) ita etiam charitas, qua formaliter diligimus proximum, est quædam participatio diuinæ charitatis. Hinc enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit August. Quod quidam non aduertentes, ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Deus est vita effectiuè, & animæ per charitatem, & corporis per animam. Sed formaliter charitas est vita animæ, sicut & anima corporis. Vnde per hoc potest concludi, quòd sicut anima immediatè vnitur corpori, ita charitas animæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd charitas operatur formaliter. Efficacia autem formæ est secundum virtutem agentis, qui inducit formam. Et ideo patet quòd charitas non est infinita, sed quòd facit effectum infinitum, dum coniungit animam Deo, iustificando ipsam: hoc demonstrat infinitatem virtutis diuinæ, qui est charitatis actor.

ARTICVLVS III.

Vtrum charitas sit virtus.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit virtus. Charitas enim amicitia est quædam. Sed amicitia à Philosophis non ponitur virtus: vt* in 8. lib. Ethic. patet. Neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque etiam inter intellectuales. Ergo etiam neque charitas est virtus. *3. dist. 27. q. 2. art. 2. & virt. q. 1. art. 5. ad 5. & q. 2. art. 2.*

¶ 2 Præterea, Virtus est vltimum potentiæ, vt dicitur in libro †de cælo & mundo. Sed charitas non est vltimũ: sed magis gaudium & pax. Ergo videtur quòd charitas non sit virtus, sed magis gaudium & pax. **lib. 8. Ethic. cap. 1. inuenitur in principio, tom. 5. †lib. 1. text. 116. tom. 2.*

¶ 3 Præterea, Omnis virtus est quidam habitus accidentalis: sed charitas non est habitus accidentalis, cum sit nobilior ipsa anima. Nullum autem accidens est nobilius subiecto. Ergo charitas non est virtus.

SED CONTRA est, quod August. *dicit in libro de Moribus Eccles. Charitas est virtus, quæ (cùm nostra affectio est rectissima) coniungit nos Deo, qua eum diligimus. *lib de moribus ecclesiæ, cap. 11. to. 1.*

Conclvsio.

Charitas, cum Deum attingat, ipsi nos coniungens, virtus est.

Respondeo dicendum, quòd humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula & mensura. Et ideo humana virtus, quæ est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quæ quidem est duplex, vt suprà dictum* est, scilicet humana ratio, & ipse Deus. Vnde sicut virtus moralis diffinitur per hoc, quod est secundum rectam rationem, vt patet* in 2. Ethic. ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis: sicut etiam suprà dictum * est de fide & spe. Vnde cum charitas attingat Deum, quia coniungit nos Deo, vt patet per auctoritatem† Aug. inductam: consequens est charitatem esse virtutem.

q.17. art. 1. — lib.2. cap.6. — *q.4. art.5. & q.17. art.1. — †In arg. Sed contra.

Ad primvm ergo dicendum, quòd Philosophus *in 8. Ethic. non negat amicitiam esse virtutem: sed dicit, quòd est virtus, vel cū virtute. Posset enim dici, quod est virtus moralis circa operationes, quæ sunt ad alium. Sub alia tamen ratione, quàm iustitia. Nam iustitia est circa operationes, quæ sunt ad alium sub ratione debiti legalis. Amicitia autem sub ratione beneficij cuiusdam debiti amicabilis & moralis: vel magis sub ratione beneficij gratuiti, vt patet per Philosophum* in 8. Ethi. Potest tamen dici quòd non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis & honesti nisi ex obiecto, secundum scilicet quòd fundatur super honestatem virtutū. Quod patet ex hoc, quòd nō quælibet amicitia habet rationem laudabilis & honesti, sicut patet in amicitia delectabilis & vtilis. Vnde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem, quàm sit virtus. Nec est simile de charitate, quæ nō fundatur principaliter super virtutem humanam, sed super bonitatem diuinam.

lib.8. Ethic. cap.1. in principio, tom.5. — lib.8. cap.13 tom.5.

Ad secvndvm dicendum, quòd eiusdem virtutis est diligere aliquem, & gaudere de illo. Nam gaudium amorem consequitur, vt suprà* habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo magis ponitur virtus amor, quàm gaudium: quod est amoris effectus. Vltimum autem quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectus, sed magis ordinem excessus cuiusdam: sicut centum libræ excedunt quadraginta.

1.2. q.25. art.2.

Ad tertivm dicendum, quòd omne accidens secundum suum esse est inferius substantia: quia substantia est ens per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suæ speciei, accidens quidem, quod causatur ex principiis subiecti, est indignius subiecto: sicut effectus causa. Accidens autem quod causatur ex participatione alicuius superioris naturæ, est dignius subiecto, inquantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux diaphano. Et hoc modo charitas est dignior anima, inquantum est participatio quædam Spiritussancti.

Articvlvs IIII.

Vtrum charitas sit virtus specialis.

Infrà q.58. art.6. & 3. dist.27. quæ. 2. art.4. quæ. 2 & 3. Et virt. q.2. art. 2. cotin. & art.5.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit virtus specialis. Dicit enim* Hier. Vt breuiter omnium virtutū diffinitionem complectar. Virtus est charitas, qua diligitur Deus & proximus. Et August. dicit in lib. †de Moribus Ecclesiæ, quòd virtus est ordo amoris. Sed nulla virtus specialis ponitur in diffinitione virtutis communis. Ergo charitas non est specialis virtus.

*refertur 3. sent. dist. 27. Et id habet Aug. in epist. 29. à medio, tom.2. — †cap.15. tom.1.

¶ 2 Præterea, Id quod se extendit ad opera omnium virtutum, non potest esse specialis virtus. Sed charitas se extendit ad opera omnium virtutum, secundum illud primæ ad Cor. 13. Charitas patiens est, benigna est, &c. Extendit etiam se ad omnia opera humana: secundum illud 1. ad Cor. vlt. Omnia enim opera vestra in charitate fiant. Ergo charitas non est specialis virtus.

¶ 3 Præterea, Præcepta legis respondēt actibus virtutū. Sed Aug. in lib. *de Perfectione humanæ iustitiæ, dicit quòd generalis iussio est: Diliges, & generalis prohibitio, Non concupisces. Ergo charitas est generalis virtus.

*in responsione ratiocinationis. 11. to.7.

Sed contra, Nullum generale connumeratur speciali. Sed charitas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet spei & fidei: secundum illud 1. ad Cor. 13. Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc. Ergo charitas est specialis virtus.

Conclvsio.

Cum bonum diuinum vt obiectum beatitudinis sit charitatis obiectū, aliis necessario annumeratur virtutibus, vt specialis virtus.

Respondeo dicēdum, quòd actus & habitus specificantur per obiecta, vt ex suprà dictis* patet. Proprium autem obiectum amoris est bonum, vt suprà † habitum est. Et ideo vbi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem diuinum, inquantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor charitatis, qui est amor huius boni, est specialis amor. Vnde & charitas est specialis virtus.

*1.2. q.18. art.2. & q. 54. art.2. — †1.2. q.27. art.1.

Ad primvm ergo dicēdum, quòd charitas ponitur in diffinitione omnis virtutis, nō quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes, vt infrà *dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in diffinitione virtutū moralium, vt patet† in 2. & 6. Ethi. eo quòd virtutes morales dependent à prudentia.

*art.7. & 8. huius quest. — †lib.2. Ethi. cap.6. & 6. Eth. cap. vlt. tom.5.

Ad secvndvm dicendum, quòd virtus vel ars, ad quam pertinet finis vltimus, imperat virtutibus vel artibus, ad quas pertinent alij fines secundarij: sicut militaris imperat equestri, vt dicitur* in 1. Eth. Et ideo quia charitas habet pro obiecto vltimū finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam: ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ per modum imperij, non quasi immediatè eliciens omnes actus virtutum.

*lib.1. Ethic. cap.1. à medio, tom.5.

Ad tertivm dicendum, quòd præceptum de diligendo, dicitur esse iussio generalis: quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta sicut ad finem: secundum illud 1. ad Tim. 1. Finis præcepti charitas est.

Articvlvs V.

Vtrum charitas sit vna virtus.

Locis suprà art.4. inductis.

Ad qvintvm sic proceditur. Videtur, quòd charitas non sit vna virtus. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta: sed duo sunt obiecta charitatis, scilicet Deus & proximus: quæ in infinitum ab inuicem distant. Ergo charitas non est vna virtus.

¶ 2 Præterea, Diuersæ rationes obiecti diuersificant habitum, etiam si obiectum sit realiter idem: vt ex suprà dictis * patet. Sed multæ sunt rationes diligendi Deum: quia ex singulis beneficiis eius perceptis, debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo charitas non est vna virtus.

q.17. art.6. & 1.2. q.54 art.2.

¶ 3 Præterea, Sub charitate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosophus* in 8. Ethic. ponit diuersas species amicitiæ. Ergo charitas non est vna virtus, sed multiplicatur in diuersas species.

lib. 8. Ethic. cap.11. & 12. tom.5.

Sed contra, sicut obiectum fidei est Deus, ita charitatis. Sed fides est vna virtus propter vnitatem diuinæ veritatis, secundum illud ad Ephes. 4. Vna fides. Ergo etiam charitas est vna virtus propter vnitatem diuinæ bonitatis.

Conclvsio.

Cum vna sit simpliciter diuina bonitas, & æternæ beatitudinis communicatio, charitas quæ has respicit, vna est simpliciter virtus, non in plures distincta.

Respondeo dicendū, quòd charitas, sicut dictum *est, est quędam amicitia hominis ad Deum. Diuersæ autem amicitiarum species accipiuntur quidem vno modo secundum diuersitatem finis: & secundum hoc dicuntur tres species amicitiæ, scilicet amicitia vtilis, delectabilis, & honesti. Alio modo secundum diuersitatem communicationum, in quibus amicitiæ fundantur: sicut alia species amicitiæ est consanguineorum, & alia conciuium, aut

Art.1. huius quest.

aut peregrinantium: quarum vna fundatur super communicatione naturali, alia super communicatione ciuili, vel peregrinationis, vt patet per Philosophum* in 8. Ethi. Neutro autem istorum modorum charitas potest diuidi in plura. Nam charitatis finis est vnus, scilicet diuina bonitas. Est etiam & vna communicatio beatitudinis æternæ, super quam hæc amicitia fundatur. Vnde relinquitur, quòd charitas est simpliciter vna virtus non distincta in plures species.

lib. 8. Phys. cap. 11. & 12. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa directè procederet si Deus & proximus ex æquo essent charitatis obiecta. Hoc autem non est verum: sed Deus est principale obiectum charitatis, proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.

Ad secundum dicendum, quòd charitate diligitur Deus propter seipsum. Vnde vna sola ratio diligendi attenditur principaliter à charitate, scilicet diuina bonitas, quæ est eius substantia: secundum illud Psal. 105. Confitemini Domino quoniam bonus. Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariæ, & consequentes ex prima.

Ad tertium dicendum, quòd amicitiæ humanæ, de qua Philosophus loquitur, est diuersus finis & diuersa communicatio. Quod in charitate locum non habet, vt dictum* est. Et ideo non est similis ratio.

In corp. art.

Articvlvs VI.

Vtrum charitas sit excellentissima virtutum.

1.2. q. 66. art. 6. Et infrà quæst. 30. art. 4. Et 3. dist. 36 art. 4. co. Et 4. contra c. 55 ad 13. Et col. 3. lect. 3. principio & co. 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiæ altior est virtus, sicut & altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior charitate quæ est in voluntate.

¶ 2 Præterea, Illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius: sicut minister per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. Sed fides per charitatem operatur: vt habetur ad Galat. 5. Ergo fides est excellentior charitate.

¶ 3 Præterea, Illud, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad charitatem. Nam charitatis obiectum est bonum. Spei autem obiectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior charitate.

Sed contra est quod dicitur 1. ad Corinth. 13. Maior horum est charitas.

Conclvsio.

Charitas inter omnes virtutes excellentissima est, cum Deū attingat vt in ipso sistat, & non vt ex eo nobis aliquid proueniat.

Respondeo dicēdum, quòd cum bonum in humanis actibus attendatur, secundum quod regulantur debita regula, necesse est quòd virtus humana, quæ est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam: est autem duplex regula humanorum actuum, vt suprà dictum* est, scilicet ratio humana, & Deus. Sed Deus est prima regula, à qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicæ, quæ consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quòd earum obiectū est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quæ cōsistunt in attingendo rationē humanam. Propter quod oportet, quòd etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior, quæ magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se, maius est eo quod est per aliud. Fides autem & spes attingunt quidem Deum, secundum quod ex ipso prouenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio boni. Sed charitas attingit ipsum Deum, vt in ipso sistat, non vt ex eo aliquid nobis proueniat. Et ideo charitas est excellentior fide & spe, & per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem secundum se, est excellentior, quàm aliæ virtutes morales, quæ attingunt

Art. 3. huius quæst.

rationem, secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus, vel passionibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio intellectus completur secundum quòd intellectus est in intelligente. Et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis & cuiuslibet virtutis appetitiuæ perficitur ex inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminū: ideo dignitas operationis appetitiuæ attēditur secundum rem, quæ est obiectum operationis. Ea autem quæ sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima, quàm in seipsis, quia vnumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, vt habetur in lib.* de Causis. Quæ vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis, quàm sint in anima. Et ideo eorum, quæ sunt infra nos, nobilior est cognitio, quàm dilectio. Propter quod Philosophus in 7. Ethi. prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorū, quæ sunt supra nos, & præcipuè dilectio Dei, cognitioni præfertur. Et ideo charitas est excellentior fide.

Proposit. 12. & 20. inter opera Arist. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, vt dominus per seruum, sed sicut per formam propriam. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd idem bonum est obiectum charitatis & spei. Sed charitas importat vnionem ad illud bonum: spes autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quòd charitas non respicit illud bonum vt arduum, sicut spes. Quod enim iam vnitum est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet, quòd charitas est perfectior spe.

Articvlvs VII.

Vtrum sine charitate possit esse aliqua vera virtus.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd sine charitate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habēt charitatem, faciunt aliquos bonos actus, puta dum nudum vestiunt, famelicum pascunt, & similia operantur. Ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus.

1.2. q. 65. art. 2. & 4. Et vir. q. 14. ar. 6. & quol. 12. art. 23. fin.

¶ 2 Præterea, Charitas non potest esse sine fide. Procedit enim ex fide non ficta, vt Apostolus dicit 1. ad Tim. 1. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent, & vera iustitia, dum rectè iudicant. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

¶ 3 Præterea, Scientia & ars virtutes quædam sunt, vt *patet in 6. Ethic. Sed huiusmodi inueniuntur in hominibus peccatoribus non habētibus charitatem. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

lib. 6. cap. 3. & 4. tom. 5.

Sed contra est quòd Apostolus dicit primæ ad Corinth. 13. Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradidero corpus meū, ita vt ardeam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest. Sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sap. 8. Sobrietatem & iustitiam docet, prudētiam & virtutem: quibus in vita nihil est vtilius hominibus. Ergo sine charitate vera virtus esse non potest.

Conclvsio.

Cum per charitatem homo in vltimum finem dirigatur, nulla potest absque illa simpliciter vera virtus esse.

Respondeo dicendum, quòd virtus ordinatur ad bonum, vt suprà* habitum est. Bonum autem principaliter est finis. Nam ea, quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, vnus vltimus, & alius proximus, ita etiam est duplex bonum. Vnum quidem vltimum & vniuersale, & aliud proximum & particulare. Vltimū quidem & principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psal. 72. Mihi adhærere Deo bonū est: & ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundariū & quasi particulare hominis potest esse duplex. Vnum quidem, quod

1.2. q. 55. art. 3.

est vere bonum, vtpote ordinabile, quantum est in se ad principale bonum, quod est vltimus finis. Aliud autem est bonum apparens & non verum, quia abducit à finali bono. Sic ergo patet, quòd virtus vera simpliciter est illa, quæ ordinat ad principale bonum hominis: sicut etiam Philosophus in 8. Ethic.* dicit, quòd virtus est dispositio perfecti ad optimũ. Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, inquantũ ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam, quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis. Sicut non est vera virtus, auarorum prudentia, qua excogitant diuersa genera lucrorum, & auarorum iustitia, qua grauium damnorum metu contemnunt aliena, & auarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum: & auarorum fortitudo, qua vt ait Horatius, lib. 1. epistol.

lib. 7. Physic. text. 17. & 18. tom. 2.

Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes:

vt Augustinus* dicit in quarto libro contra Iulianum. Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conseruatio ciuitatis, vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale & perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest.

Aug. lib. 4. cap. 3. ante mediũ, to. 7.

Ad primvm ergo dicẽdum, quòd actus alicuius charitate carentis potest esse duplex. Vnus quidem secundum hoc, quòd charitate caret, vtpote cum facit aliquid in ordine ad id, per quod caret charitate. Et talis actus semper est malus: sicut August.* dicit in quarto contra Iulianum, quòd actus infidelis, inquantum est infidelis, semper est peccatum, etiam si nudum operiat: vel quicquid aliud huiusmodi faciat ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus charitate carentis: non secundũ id quod charitate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei: vel fidem, vel spem, vel etiam naturæ bonum, quod nõ totum per peccatum tollitur: vt suprà dictum* est. Et secundum hoc sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfectè bonus: quia deest debita ordinatio ad vltimum finem.

lib. 4. cap. 3. tom. 7.

q. 10. art. 4. & 1. 2. q. 85 art. 1. & 2.

Ad secvndvm dicẽdum, quòd cum finis se habeat in agibilibus sicut principiũ in speculabilibus: sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo & indemonstrabili principio: ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per charitatem, quantumcunque aliquis se rectè circa alia habeat.

Ad tertivm dicendum, quòd scientia & ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem vltimum finem humanæ vitæ: sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, vt suprà dictum* est. Et ideo non est similis ratio.

**In corp. art. & 1. 2. q. 57 & q. 66. art. 8.*

Articvlvs viii.

Vtrum charitas sit forma virtutum.

Ad octavvm sic proceditur. Videtur, quòd charitas non sit forma virtutum. Forma enim alicuius rei vel est exemplaris vel essentialis. Sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum: quia sic oporteret, quòd aliæ virtutes essent eiusdem speciei cum ipsa. Similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum: quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

Suprà q. 4. art. 3. Et 3. di. 23. q° 3. art. 1. q. 1. Et dist. 27. q° 2. art. 4. q° 3. Et veri. q. 14. art. 5. Et virt. q° 2. art. 3.

¶ 2 Præterea, Charitas comparatur ad alias virtutes, vt radix & fundamentum, secundum illud Ephes. 3. In charitate radicati & fundati. Radix autem vel fundamentum non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ: quia est prima pars in generatione. Ergo charitas non est forma virtutum.

¶ 3 Præterea, Forma & finis & efficiens non coincidunt in idem numero, vt patet in secundo* Physicorum. Sed charitas dicitur finis & mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

**lib. 2. Physi. text. 70. tom. 2.*

Sed contra est, quòd Ambros. † dicit charitatem esse formam virtutum.

†Ex lib. 2. in Luc. in titulo: red. argutio malitiæ Iudæorũ in fine collig. tom. 5. & refertur 3. Sentent. dist. 23. paragra. C.

Conclvsio.

Charitas omnium virtutum forma est, cum per ipsam omnium virtutum actus in debitum & vltimum finem ordinentur.

Respondeo dicendum, quòd in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cuius ratio est, quia principium moraliũ actuum est voluntas, cuius obiectum & quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis: vnde oportet quod in moralibus id, quod dat actui ordinem ad finem, det ei & formam. Manifestum est autem secundum prædicta*, quòd per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad vltimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: & pro tanto dicitur esse forma virtutum. Nam & ipse virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

Art. præced.

Ad primvm ergo dicendum, quòd charitas dicitur esse forma aliarum virtutum: non quidem exemplariter, aut essentialiter, sed magis effectiuè, inquantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum *prædictum.

In corp. art.

Ad secvndvm dicendum, quòd charitas comparatur fundamento & radici, inquantum ex ea sustentantur & nutriuntur omnes aliæ virtutes, & non secundum rationem, qua fundamentum & radix habent rationem causæ materialis.

Ad tertivm dicendum, quòd charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum: quia ex appetitu finis vltimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

QVÆSTIO XXIIII.

De charitatis subiecto, in duodecim articulos diuisa.

Deinde considerandum est de charitate in comparatione ad subiectum.

¶ Et circa hoc quæruntur duodecim.

¶ Primò, vtrum charitas sit in voluntate tanquam in subiecto.

¶ Secundò, vtrum charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione diuina.

¶ Tertiò, vtrum infundatur secundum capacitatem naturalium.

¶ Quartò, vtrum augeatur in habente ipsam.

¶ Quintò, vtrum augeatur per additionem.

¶ Sextò, vtrum quolibet actu augeatur.

¶ Septimò, vtrum augeatur in infinitum.

¶ Octauò, vtrum charitas viæ possit esse perfecta.

¶ Nonò, de diuersis gradibus charitatis.

¶ Decimò, vtrum charitas possit diminui.

¶ Vndecimò, vtrũ charitas semel habita possit amitti.

¶ Duodecimò, vtrum amittatur per vnum actum peccati mortalis.

Articvlvs i.

Vtrum voluntas sit subiectum charitatis.

3. dist. 27. 2. art. 3. & dist. 30. art. 1. cor. Et veri q. 14. art. 5. cor. Et virt. q. 1. art. 5. co. & ad 5. & 12.

Ad primvm sic proceditur. Videtur quòd voluntas non sit subiectum charitatis. Charitas enim amor quidam est. Sed amor secundum* Philosophum est in concupiscibili. Ergo & charitas est in concupiscibili & non in voluntate.

**Arist. 2. Topic. cap. 3. ante medium, tom. 1.*

¶ 2 Præterea, Charitas est principalissima virtutum: vt suprà dictum † est. Sed subiectum virtutis est ratio. Ergo videtur

†q. præced. art. 6.

videtur quòd charitas sit in ratione & non in voluntate.

¶ 2 Præterea, Charitas se extendit ad omnes actus humanos: secundum illud primæ ad Cor. vlt. Omnia vestra in charitate fiant. Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quòd charitas maximè sit in libero arbitrio, sicut in subiecto, & non in voluntate.

SED CONTRA est, quòd obiectum charitatis est bonum, quod etiam est obiectum voluntatis: ergo charitas est in voluntate sicut in subiecto.

CONCLVSIO.

Cum charitatis obiectum non sit aliquod sensibile bonum, sed diuinum, eius subiectum non appetitus sensitiuus, sed intellectiuus est, qui dicitur voluntas.

RESPONDEO dicendum, quòd cum duplex sit appetitus, sensitiuus scilicet & intellectiuus, qui dicitur voluntas, vt in primo *habitum est, vtriusque obiectum est bonum: sed diuersimode. Nam obiectum appetitus sensitiui est bonũ per sensum apprehensum. Obiectum vero appetitus intellectiui vel voluntatis est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Charitatis autem obiectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum diuinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo charitatis subiectum non est appetitus sensitiuus, sed appetitus intellectiuus, id est voluntas.

1. p. q. 80. art. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd concupiscibilis est pars appetitus sensitiui: non autem appetitus intellectiui, vt in *primo ostensum est. Vnde amor qui est in concupiscibili, est amor sensitiui boni. Ad bonum autem diuinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subiectum charitatis esse non potest.

1. p. q. 81. art. 2.

AD SECVNDVM dicendum, quòd voluntas etiam secundum Philosophum in 3. *de Anima, in ratione est, & ideo per hoc, quòd charitas est in voluntate, nõ est aliena à ratione. Tamen ratio non est regula charitatis, sicut humanarum virtutum: sed regulatur à Dei sapientia, & excedit regulam rationis humanæ: secundũ illud Ephe. 3. Supereminentem scientiæ charitatem Christi. Vnde non est in ratione sicut in subiecto, sicut prudentia, neq; sicut in regulante, sicut iustitia vel temperantia: sed solum per quandam affinitatem voluntatis ad rationem.

Lib. 3. de Anima text. 42. tom. 2.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd liberum arbitrium non est alia potentia à voluntate, vt in primo dictum *est: & tamen charitas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrij, cuius actus est eligere. Electio enim est eorum, quæ sunt ad finem: voluntas autem est ipsius finis: vt dicitur *in 3. Ethicorum. Vnde charitas, cuius obiectum est finis vltimus, magis debet dici esse in voluntate, quàm in libero arbitrio.

1. p. q. 83. art. 4.

lib. 3. Ethic. cap. 2. in medio, tom. 5.

ARTICVLVS II.

Vtrum charitas causetur in nobis ex infusione.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd charitas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed sicut Dion. dicit in 4. cap. *de Diui. no. Omnibus diligibile & amabile est bonum diuinum, quod est obiectum charitatis. Ergo charitas inest nobis naturaliter, & non ex infusione.

1. di. 17. q. 2. art. 2. & 3. Et 3. contra cap. 151. Et opusc. 4. ca. 3. Et Ro. 8. lect. 5. col. 1.

**cap. 4. parte 1. circa medium.*

¶ 2 Præterea, Quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest. Sed Deus est maximè diligibilis, cum sit summe bonus. Ergo facilius est ipsum diligere, quàm alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

¶ 3 Præterea, Apostolus dicit 1. ad Tim. 1. Finis præcepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta. Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo charitas causatur in nobis ex actibus præcedentibus, & non ex infusione.

SED CONTRA est, quod Apostolus dicit Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritumsanctum, qui datus est nobis.

CONCLVSIO.

Ipsa virtus charitatis cum sit fundata super communicationem æternæ beatitudinis, non est naturalis, vel per vires naturales acquisita, sed per infusionem Spiritussancti in anima hominis infusa.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum *est, charitas est amicitia quædam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundum bona naturalia, sed secundum dona gratuita: quia, vt dicitur Rom. 6. Gratia Dei, vita æterna. Vnde & ipsa charitas facultatem naturæ excedit. Quod autem excedit naturæ facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum: quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Vnde charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita: sed per infusionem Spiritussancti, qui est amor Patris & Filij: cuius participatio in nobis est ipsa charitas causata, sicut suprà *dictum est.

q. præce. ar. 1.

q. præce. ar. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Dion. loquitur de dilectione Dei, quæ fundatur super cõmunicationem naturalium bonorum: & ideo naturaliter omnibus inest. Sed charitas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Vnde non est similis ratio.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Deus secundum se est maximè cognoscibilis, non tamen à nobis propter defectum nostræ cognitionis, quæ dependet à rebus sensibilibus: ita etiam Deus in se est maximè diligibilis inquantum est obiectũ beatitudinis. Sed hoc modo non est maximè diligibilis à nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Vnde patet, quòd ad Deum maximè diligendũ hoc modo, necesse est quòd nostris cordibus etiam charitas infundatur.

AD TERTIVM dicendum, quòd cum charitas dicitur in nobis procedere ex corde puro, & cõscientia bona, & fide non ficta, hoc referendum est ad actum charitatis, qui ex præmissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur, quia huiusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod August. *dicit, quòd timor introducit charitatem. Et de hoc quod dicitur in glo. †Matth. 1. Quòd fides generat spem, & spes charitatem.

**tract. 9. in Canon. Ioan. ante medium tom. 9.*

†Glosa interlinearis, ibid.

ARTICVLVS III.

Vtrum charitas infundatur secundum capacitatem naturalium.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd charitas infundatur secundum capacitatem naturalium. Dicitur enim Matth. 25. Quod dedit vnicuique secundum propriam virtutem. Sed charitatem nulla virtus præcedit in homine nisi naturalis, quia sine charitate nulla est virtus, vt dictum *est. Ergo secundum quantitatem virtutis naturalis infunditur homini charitas à Deo.

1. qõ. 62. ar. 6. Et 1. dist. 17. qõ. 1. art. 3. Et 3. dist. 31. qõ. 1. art. 4.

**q. præced. art. 7.*

¶ 2 Præterea, Omnium ordinatorum adinuicem secundum proportionatur primo: sicut videmus, quòd in rebus naturalibus forma proportionatur materiæ, & in donis gratuitis gloria proportionatur gratiæ. Sed charitas cum sit perfectio naturæ comparatur ad capacitatem naturalem: sicut secundũ ad primum. Ergo videtur quòd charitas infundatur secundum naturalium capacitatem.

¶ 3 Præterea, Homines & angeli secundum eandem rationem participant beatitudinem: quia in vtrisque est similis beatitudinis ratio, vt habetur Matt. 22. & Luc. 20. sed in angelis charitas & alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium, vt Magister *dicit 3. distinct. secundi libri sententiarum. Ergo idem videtur esse in hominibus.

lib. 2. Sent. dist. 3. paragrapho. B.

SED CONTRA est, quod dicitur Iohan. 3. Spiritus

tus vbi vult spirat. Et primæ ad Corinth. 12. Hæc omnia operatur vnus & idem Spiritus, diuidens singulis prout vult: ergo charitas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem spiritus sua dona distribuentis.

CONCLVSIO.

Charitas non dependet secundum suam quantitatem ex naturæ conditione, vel naturali capacitate, sed ex sola Spiritussancti gratia eam infundentis.

RESPONDEO dicendum, quòd vniuscuiusque rei quantitas dependet à propria causa rei: quia vniuersalior causa effectum maiorem producit. Charitas autem cum superexcedat proportionem naturæ humanæ, vt* dictum est, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritussancti eam infundentis. Et ideo quantitas charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritussancti distribuentis sua dona, prout vult. Vnde & Apostolus dicit ad Ephes. 4. vnicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.

*Art. præced.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa virtus, secundum quam sua dona Deus dat vnicuique, est dispositio vel præparatio præcedens, siue conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionē vel conatum præuenit Spiritussanctus mouens mentem hominis vel plus, vel minus, secundum suam voluntatem. Vnde & Apostolus dicit ad Coloss. 1. Qui dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum in lumine.

AD SECVNDVM dicendum, quòd forma non excedit materiæ proportionem, sed sunt eiusdem generis. Similiter etiam gratia & gloria ad idem genus referuntur: quia gratia nihil est aliud quàm quædam inchoatio gloriæ in nobis. Sed charitas & natura non pertinent ad idem genus. Et ideo non est similis ratio.

AD TERTIVM dicendum, quòd angelus est intellectualis naturæ, & secundum suam conditionem competit ei, vt totaliter feratur in omne id, in quod fertur, vt in primo habitum* est. Et ideo in superioribus angelis fuit maior conatus, ad bonum in perseuerantibus, & ad malum in cadentibus. Et ideo superiorum angelorum persistentes facti sunt meliores, & cadētes facti sunt peiores aliis. Sed homo est naturæ rationalis, cui competit esse quandoque in potentia & quandoq; in actu: & ideo non oportet quòd feratur totaliter in id, in quod fertur: sed eius, qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, & econuerso. Et ideo non est simile.

*1.p.q.62. art.6.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum charitas augeri possit.

*1.2.q.52. art.1. & q.66. art.1. Et 1. dist.17.q.2. art.1. Et virt. q.1. art.11. Et quolib.9. art.13.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd charitas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiua, & virtualis, quarum prima charitati non conuenit, cum sit quædam spiritualis perfectio. Virtualis autem quantitas attenditur secundum obiecta, secundum quæ charitas non crescit: quia minima charitas diligit omnia, quæ sunt ex charitate diligenda. Ergo charitas non augetur.

¶ 2 Præterea, Id quod est in termino, non recipit augmentum. Sed charitas est in termino quasi maxima virtutum existens, & summus amor optimi boni. Ergo charitas augeri non potest.

¶ 3 Præterea, Augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur mouetur. Quod ergo augetur essentialiter, mouetur essentialiter. Sed non mouetur essentialiter nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo charitas non potest augeri essentialiter, nisi fortè de nouo generetur vel corrumpatur: quod est inconueniens.

SED CONTRA est quod Augustin. *dicit super Iohan. quòd charitas meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici.

*Tract.5. in Ioan. declinans do ad finem, tom.9.

CONCLVSIO.

Charitas viæ vsque ad vitæ terminum augeri potest.

RESPONDEO dicendum, quòd charitas viæ potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores, quòd in Deū tendimus, qui est vltimus finis nostræ beatitudinis. In hac etiam via tanto magis procedimus, quanto Deo magis propinquamus, cui non appropinquatur passibus corporis sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit charitas: quia per ipsam mens Deo vnitur. Et ideo de ratione charitatis viæ est, vt possit augeri. Si enim non posset augeri, iam cessaret viæ processus. Et ideo Apostolus charitatem viam nominat, dicens 1. ad Corint. 12. Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd charitati non conuenit quantitas dimensiua, sed solum quantitas virtualis, quæ non solum attenditur secundum numerum obiectorum: vt scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundum intensionem actus, vt magis vel minus aliquid diligatur, & hoc modo virtualis quantitas charitatis augetur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd charitas est in summo ex parte obiecti, inquantū scilicet eius obiectum est summum bonum. Et ex hoc sequitur, quòd ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Non tamen est charitas in summo, quantum ad intensionem actus.

AD TERTIVM dicendum, quòd quidam dixerunt charitatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subiecto, vel secundum feruorem. Sed hi propriam vocem ignorauerunt. Cum enim accidens sit, eius esse est inesse. Vnde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri, quàm eam magis inesse subiecto: quod est magis eam radicari in subiecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Vnde idem est ipsam augeri secundū essentiam, & ipsam habere efficaciam ad producendum feruentioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter, non quidem ita quòd esse incipiat, vel esse desinat in subiecto, sicut obiectio illa procedit: sed ita quòd magis ac magis in subiecto esse incipiat.

ARTICVLVS V.

Vtrum charitas augeatur per additionem.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd charitas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem. Dicit enim Philosophus* in primo De generatione, quòd augmentum est præexistenti magnitudini additamentum. Ergo etiam augmentum charitatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

1.2.q.52. art.2. Et 1. dist.17.q.2. ar.2. Et virt. q.1.art.11. co.& ad 10. & 12.

*lib.1.text. 31.tom.2.

¶ 2 Præterea, Charitas in anima est quoddam spirituale lumen, secundum illud primæ Iohan. 2. Qui diligit fratrem suum, in lumine manet. Sed lumen crescit in aëre per additionem, sicut in domo lumen crescit, alia candela superaccensa. Ergo etiam charitas crescit in anima per additionem.

¶ 3 Præterea, Augere charitatem, ad Deum pertinet, sicut & ipsam creare: secundum illud 2. ad Corinth. 9. Augebit incrementa frugum iustitiæ vestræ. Sed Deus primo infundendo charitatem, aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo charitatem, aliquid ibi facit, quod prius non erat. Ergo charitas augetur per additionem.

SED CONTRA est, quòd charitas est forma simplex. Simplex autem additum simplici non facit aliquid maius: vt probatur in 3.* Physic. Ergo charitas non augetur per additionem.

*lib.3.text. 59.tom.2.

CONCLVSIO.

Charitas nullo modo augeri potest per additionem charitatis ad charitatem, sed augetur inquantum intenditur in subiecto.

RE-

RESPONDEO dicendũ, quòd omnis additio est alicuius ad aliquid. Vnde in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum, quorum vnum additur alteri ante ipsam additionem. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponi charitatem additam vt distinctam à charitate, cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere, addendo aliquam magnitudinem non prius existentẽ, sed tunc creatam: quæ quamuis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se vnde eius distinctio intelligi possit à quantitate, cui additur: Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponere ad minus secũdum intellectum distinctionem vnius charitatis ab alia. Distinctio autem informis est duplex. Vna quidem secundum speciem, alia autem secundum numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum obiectorum diuersitatem. Distinctio vero secundum numerum est secundum diuersitatem subiecti. Potest ergo contingere, quòd aliquis habitus per additionem augeatur dum extenditur ad quædam obiecta, ad quæ prius se non extendebat. Et sic augetur scientia Geometriæ in eo, qui de nouo incipit scire aliqua Geometricalia, quæ prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de charitate: quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa, quæ sunt ex charitate diligenda. Non ergo talis additio in augmento charitatis potest intelligi præsupposita distinctione secũdum speciem charitatis additæ ad eam, cui additur. Relinquitur ergo, quòd si fiat additio charitatis ad charitatem, quòd hoc fiat præsupposita distinctione secundum numerum, quæ est secundum diuersitatem subiectorum: sicut albedo augetur per hoc, quòd album additur albo: quamuis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici nõ potest: quia subiectum charitatis non est nisi mens rationalis. Vnde tale charitatis augmentum fieri non posset, nisi per hoc, quòd vna mens rationalis alteri adderetur: quod est impossibile. quamuis etiam si esset possibile, tale augmentum faceret maiorem diligentem: non autem magis diligentem. Relinquitur ergo, quòd nullo modo charitas augeri potest, per additionem charitatis ad charitatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo charitas augetur solum per hoc, quòd subiectum magis ac magis participat charitatem, id est secundum quod magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmẽti modus proprius cuiuslibet formæ, quæ intenditur eo, quòd esse huius formæ totaliter consistit in eo, quod inhæret susceptibili. Et ideo cum magnitudo rei consequitur esse ipsius formæ, formam esse maiorem, hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam aduenire. Hoc enim esset si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subiectum. Sic ergo & charitas augetur per hoc, quod intenditur in subiecto, & hoc est ipsam augeri secundum essentiam. Non autem per hoc, quòd charitas addatur charitati.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd quantitas corporalis habet aliquid, inquantum est quantitas, & aliquid inquantum est forma accidentalis. Inquantum est quantitas habet, quòd sit distinguibilis secundum situm & secundum numerum: & ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, vt patet in animalibus. Inquantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subiectum. Et secũdum hoc habet proprium augmentum, sicut & aliæ formæ accidẽtales, per modum intensionis eius in subiecto: sicut patet in his, quæ rarefiunt, vt probatur in 4. Physic. Et similiter scientia habet quantitatem, inquantum est habitus ex parte obiectorum: & sic augetur per additionem inquantum aliquis plura cognoscit. Habet etiam quantitatem, inquantum est quædam forma accidentalis ex eo, quòd inest subiecto: & secundum hoc augetur in eo qui certius eadem scibilia cognoscit nunc, quàm prius. Similiter etiam & charitas habet duplicem quantitatem. Sed secundum eam, quæ est ex parte obiecti, nõ augetur, vt *dictum est. Vnde relinquitur, quòd per solam intensionem augeatur. *In corp. art.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd additio luminis ad lumen potest intelligi sic, quòd intenditur in aëre propter diuersitatem luminarium causantium lumen. Sed talis distinctio non habet locum in proposito: quia nõ est nisi vnum luminare influens lumen charitatis.

AD TERTIVM dicendum, quòd infusio charitatis importat quandam mutationem secundum habere charitatem & non habere. Et ideo oportet, quòd aliquid adueniat, quod prius non infuit. Sed augmentatio charitatis importat mutationem secundum magis & minus habere: & ideo non oportet quòd aliquid insit, quod prius nõ infuerit: sed quòd magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, charitatem augẽdo, scilicet quòd magis insit, & quòd perfectius similitudo Spiritussancti participetur in anima.

ARTICVLVS VI.

Vtrum quolibet actu charitatis charitas augeatur.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd quolibet actu charitatis charitas augeatur. Quod enim potest id quod maius est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus charitatis potest mereri vitam æternã, quæ maius est, quàm simplex charitatis augmentum: quia vita æterna includit charitatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus charitatis charitatem auget. *1. 2. q. 52. artic. 3. Et 1. distin. 17. q. 2. arti. 3.*

¶ 2 Præterea, Sicut habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus: ita etiam augmentum charitatis causatur per actum charitatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus charitatis operatur ad charitatis augmentum.

¶ 3 Præterea, *Gregor. dicit, quòd in via Dei stare retrocedere est. Sed nullus dum mouetur actu charitatis, retrocedit. ergo quicunque mouetur actu charitatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu charitatis charitas augetur. *Bern. in Serm. 2. de purif. in fine illius id habet expresse. Hoc autẽ inuenit Greg. 3. homil. in Ezech. à medio.*

SED CONTRA est quod effectus non excedit virtutem causæ, sed quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo tepore vel remissione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem charitatem, sed magis disponit ad minorem.

CONCLVSIO.

Non augetur charitas actu quocunque charitatis nisi dispositiue, inquantum ex vno ipsius actu, redditur homo promptior ad agendum secundum charitatem.

RESPONDEO dicendum, quod augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est corporali augmento. Augmentum autem corporale in animalibus & plantis non est motus continuus: ita scilicet quòd si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quòd proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali. Sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum & nihil augens actu: & post modum producit in effectum id, ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu charitatis charitas augetur: sed quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, inquantum ex vno actu charitatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum charitatem: & habilitate crescente, homo prorumpit in actum feruentiorem dilectionis, quo conetur ad charitatis profectum: & tunc charitas augetur in actu.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quilibet actus charitatis meretur vitam æternam: non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum: non tamen

men statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum.

AD SECVNDVM dicendum, quod in generatione virtutis acquisitæ non quilibet actus complet generationem virtutis, sed quilibet operatur ad eam vt disponens, & vltimus qui est perfectior agens in virtute omniũ præcedentium, reducit eam in actum: sicut etiam est in multis guttis cauantibus lapidem.

AD TERTIVM dicendum, quòd in viis Dei procedit aliquis non solum dum actu charitas eius augetur, sed etiam dum disponitur ad eius augmentum.

ARTICVLVS VII.

Vtrum charitas augeatur in infinitum.

3.dist.17.q.2.artic.4. Et virt.q̃o.1.art.11.ad 17.& q̃o.2.artic.2, ad 10.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd charitas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem & terminum, vt dicitur in 2.*Metaph. Sed augmentum charitatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem & terminum. Ergo charitas in infinitum non augetur.

**Lib.2.text.8.& 9.to.3.*

¶2 Præterea, Nulla forma excedit capacitatem sui subiecti. Sed capacitas creaturæ rationalis, quæ est subiectum charitatis, est finita. Ergo charitas in infinitum augeri non potest.

¶3 Præterea, Omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcunq; maioris, nisi forte id quod accrescit per augmẽtum, semper sit minus & minus: sicut Philosophus dicit in 3. Physic. quòd si vni lineæ addatur quod subtrahitur ab alia linea, quæ in infinitum diuiditur, in infinitum additione facta: nunquam pertingetur ad quandam determinatam quantitatem, quæ est composita ex duabus lineis diuersis, ea scilicet ex qua additur, & ea, cui additur quod ex alia subtrahitur: quod in proposito non contingit. Nõ enim necesse est, vt secundum charitatis augmentum sit minus, quàm primum: sed magis probabile est, quòd sit æquale, aut maius. Cum ergo charitas patriæ sit quiddam finitum, si charitas viæ in infinitum augeri potest, sequitur quòd charitas viæ possit sibi adæquare charitatem patriæ; quod est inconueniens. Non ergo charitas viæ in infinitum potest augeri.

SED CONTRA est quod Apost. dicit ad Philipp. 3. Non quòd iam acceperim, aut iam perfectus sim. Sequor autem si quomodo comprehendam. Vbi dicit *Glos. Nemo fidelium & si multum profecerit, dicat, sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de via exit ante finem. Ergo semper charitas in via potest magis ac magis augeri.

**Sumitur ex August. Psal. 69. super illud, Adiutor & protector. tom.8.*

CONCLVSIO.

Charitas, cum sit Spiritussancti participatio, à Deo in anima humana, nullus eius augmento terminus præfigi in hac vita potest.

RESPONDEO dicẽdum, quòd terminus augmento alicuius formæ potest præfigi tripliciter. Vno modo ex ratione ipsius formæ, quæ habet terminatam mensuram: ad quam cum peruentum fuerit, non potest vltra procedi in forma: sed si vltra processum fuerit, peruenietur ad aliam formam. Sicut patet in pallore, cuius terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem, vel ad nigredinem perueniens. Alio modo ex parte agentis, cuius virtus non se extendit ad vlterius augendum formam in subiecto. Tertio ex parte subiecti, quod non est capax vlterioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu viæ. Ipsa enim charitas secundum rationem propriæ speciei, terminum augmenti non habet. Est enim participatio quædam infinitæ charitatis, quæ est Spiritussanctus. Similiter etiam causa agens charitatem est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento præfigi non potest: quia semper charitate excrescente, superexcrescit habilitas ad vlterius augmentum. Vnde relinquitur quòd charitatis augmento nullus terminus præfigatur in hac vita.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd augmentum charitatis est ad aliquem finem: sed ille finis non est in hac vita, sed futura.

AD SECVNDVM dicendum, quòd capacitas creaturæ rationalis per charitatem augetur: quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud 2. ad Corinth. 6. Cor nostrum dilatatum est. Et ideo adhuc vlterius manet habilitas ad maius augmentum.

AD TERTIVM dicendum, quòd ratio illa procedit in his, quæ habent quantitatem eiusdem rationis: non autem in his, quæ habent diuersam rationem quantitatis: sicut linea quantumcunque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis charitatis viæ, quæ sequitur cognitionem fidei: & charitatis patriæ, quæ sequitur visionem apertam. Vnde non sequitur ratio.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum charitas in hac vita possit esse perfecta.

Infr.q.184.artic.2. Et 3.distin.26.q̃o.3.artic.4. Et dist.29.q.1.art.8.q.1.& 2. Et veri.q̃o.10.art.10.& 11. Et opu.18.c.5.6.& 7.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd charitas in hac vita non possit esse perfecta. Maxime enim hæc perfectio in Apostolis fuisset: sed in eis non fuit. Dicit enim Apostolus ad Phil. 3. Non quod iam comprehenderim, aut perfectus sim. Ergo charitas in hac vita perfecta esse non potest.

¶2 Preterea, August. dicit in lib. 83. quæst.*quòd nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis. Sed vbi est perfectio charitatis, nulla est cupiditas. Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato viuere non possumus: secundum illud 1. Ioan. 1. Si dixerimus quoniam peccatũ non habemus, ipsi nos seducimus. Omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita charitas perfecta esse non potest.

**q.36. circa princ. tom.4.*

¶3 Præterea, Illud quod iam perfectum est, non potest vlterius crescere. Sed charitas in hac vita semper potest augeri, vt *dictum est. Ergo charitas in hac vita non potest esse perfecta.

**Art. praeced.*

SED CONTRA est quod Augu. dicit super primam Can. Ioan. Charitas cum fuerit roborata perficitur. Cum autem ad perfectionem venerit, dicit: Cupio dissolui, & esse cum Christo. Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo charitas in hac vita potest esse perfecta.

Tract. 5. in Canon. Ioan. declinando ad finem tractatus. tom.9.

CONCLVSIO.

Quanquam charitas ex parte diligibilis, non valeat esse perfecta, ex parte tamen diligentium perfecta esse potest, cum quantum possibile est ipsi Deum diligant.

RESPONDEO dicendum, quòd perfectio charitatis potest intelligi dupliciter. Vno modo ex parte diligibilis, alio modo ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est charitas, vt diligatur aliquid, quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est, quantum bonus est. Bonitas autem eius est infinita: vnde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinite: cum qualibet virtus creata sit finita. Vnde per hunc modum nullius creaturæ charitas potest esse perfecta, sed solum charitas Dei, qua seipsum diligit. Ex parte vero diligentis, tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter. Vno modo sic, quòd totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum. Et hæc est perfectio charitatis patriæ, quæ non est possibilis in hac vita, in qua impossibilis est propter humanæ vitæ infirmitatem semper actu cogitare de Deo & moueri dilectione ad ipsum. Alio modo, vt homo studium suum deputet ad vacandum Deo, & rebus diuinis: prætermissis alis, nisi quãtum necessitas præsentis vitæ requirit. Et ista est perfectio charitatis quæ est possibilis in via, non tamen est cõmunis omnibus habẽtibus charitatẽ. Tertio modo ita, quòd habitualiter aliquis totum cor suũ ponat in Deo: ita, scilicet quòd nihil cogitet vel velit, quod diuinæ dilectioni sit cõtrarium. Et hæc perfectio est communis omnibus charitatem habentibus.

AD

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Apostol. negat de se perfectionem patriæ. Vnde *Glos. ibidem dicit, quòd perfectus erat viator, sed nõdum ipsius itineris perfectione perventor. *Glosa ordinaria ibidem ex August.*

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd hoc dicitur propter peccata venialia, quæ non contrariantur habitui charitatis, sed actui, & ita non repugnant perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd perfectio viæ nõ est perfectio simpliciter: & ideo semper habet quo crescat.

ARTICVLVS IX.

Vtrum convenienter distinguantur tres gradus charitatis, incipiens, proficiens, & perfecta.

Infr. q. 183. artic. 4. Et q. 184. art. 2 6. & dist. 29. art. 8. q. 1. Et opusc. 61. cap. 2. Et Psal. 24. col. 4.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd incõuenienter distinguantur tres gradus charitatis, scilicet charitas incipiens, perficiens, & perfecta. Inter principium enim charitatis, & eius vltimam perfectionẽ, sunt multi gradus medij. Nõ ergo vnum solum medium debuit poni.

¶ 2 Præterea, Statim cùm charitas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui charitas proficiens à charitate incipiente.

¶ 3 Præterea, Quantumcunque aliquis habeat in hoc mundo charitatem perfectam, potest etiam eius charitas augeri: vt *dictum est. Sed charitatem augeri est ipsam proficere. Ergo charitas perfecta non debet distingui à charitate proficiente. Inconuenienter ergo prædicti tres gradus charitatis assignantur. *Art. 7. huius quæst.*

SED CONTRA est quod *Augu. dicit super primã Can. Ioan. Charitas cũ fuerit nata, nutritur, quod pertinet ad incipiẽtes: cum fuerit nutrita, roboratur, quod pertinet ad proficientes: cum fuerit roborata, perficitur, quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus charitatis. *Trac. 5. declinando ad fin. tom. 9.*

CONCLVSIO.

Distinguitur charitas secundum triplicẽ gradum: incipientiũ, proficientium, & perfectorum, quòd incipientium charitas in recessu à peccato, proficientium vero in virtutum exercitatione, perfectorum vero in æterna gloria fruitione consistit.

RESPONDEO dicẽdum, quòd spirituale augmentũ charitatis cõsiderari potest quantũ ad aliquid simile corporali hominis augmento. Quod quidẽ quamuis in plurimas partes distingui possit, habet tamẽ aliquas determinatas distinctiones secundũ determinatas actiones, vel studia, ad quæ homo perducitur per augmentũ. Sicut infantilis ætas dicitur antequã habeat vsum rationis: postea autẽ distinguitur alius status hominis, quando iã incipit loqui, & ratione vti. Iterum tertius status eius est pubertas, cum iam incipit posse generare: & sic deinde quousque perueniatur ad perfectum. Ita etiam, & diuersi gradus charitatis distinguuntur secũdum diuersa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primo quidẽ incumbit homini studium principale ad recedendũ à peccato, & resistendum concupiscentiis eius, quæ in contrarium charitatis mouent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus charitas est nutrienda vel fouenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, vt homo principaliter intendat ad hoc, quòd in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt, vt in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est, vt homo ad hoc principaliter intendat, vt Deo inhæreat, & eo fruatur. & hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolui, & esse cum Christo. Sicut etiam videmus in motu corporali, quòd primum est recessus à termino. Secundum autem est appropinquatio ad alium terminum. Tertium est quies in termino.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd omnis illa determinata distinctio, quæ potest accipi in augmento charitatis, cõprehenditur sub istis tribus, quæ *dicta sunt: sicut etiam omnis diuisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio, & fine: vt *Philosophus dicit in 1. de Cælo. *In corp. art.* *Lib. 1. text. 2. tom. 2.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd illis in quibus charitas incipit, quamuis proficiant, principalior tamẽ cura imminet, vt resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea hanc impugnationẽ minus sentientes, iam quasi securius intendunt ad profectum: ex vna tamen parte facientes opus, & ex alia parte habentes manum ad gladium: vt dicitur in Esdra de ædificatoribus Ierusalem.

AD TERTIVM dicendum, quòd perfecti etiam in charitate proficiunt. Sed non est ad hoc principalis eorum cura: sed iam eorum studium circa hoc maxime versatur, vt Deo inhæreant. Et quamuis etiam hoc quærant incipientes & proficientes, tamen magis sentiunt circa alia suam solicitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

ARTICVLVS X.

Vtrum charitas possit diminui.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quòd charitas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idẽ. Sed augmẽtatio & diminutio sunt contraria. Cum ergo charitas augeatur, vt *dictum est supra, videtur etiam quòd possit diminui. *1. dist. 17. q. 2. artic. 5. Et ma. q. 7. ar. 2.* *Art. 4. huius quæst.*

¶ 2 Præterea, †August. 10. Confess. ad Deum loquens dicit: Minus te amat qui tecum aliquid amat. Et in li. 83. †q. dicit, quòd nutrimẽtum charitatis est diminutio cupiditatis. Ex quo videtur, quòd etiam econuerso augmentũ cupiditatis sit diminutio charitatis. Sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud, quàm Deus, potest in homine crescere. Ergo charitas potest diminui. *†Lib. 10. cap. 29. à medio, tom. 1.* *†q. 36. circa principium, tom. 4.*

¶ 3 Præterea, Sicut *Augustinus dicit 8. super Gen. ad literam, Non ita Deus operatur, hominem iustum, iustificando eum, vt si abscesserit, maneat in absente quod fecit. Ex quo potest accipi, quòd eodem modo Deus operatur in homine, charitatem eius conseruando, quo operatur primo ei, charitatem infundendo. Sed in prima charitatis infusione, minus se præparanti Deus minorem charitatem infundit. Ergo etiam in conseruatione charitatis, minus se præparanti minorem charitatem conseruat. Potest ergo charitas diminui. *Lib. 8. ca. 12. in principio, tom. 3.*

SED CONTRA est quod charitas in scriptura igni comparatur, secundum illud Cant. 8. Lampades eius scilicet charitatis: lampades ignis atque flammarum. Sed ignis quandiu manet, semper ascendit. Ergo charitas quandiu manet, ascendere potest, sed descendere, id est diminui non potest.

CONCLVSIO.

Quanquam charitas secundum se, ac directe nullatenus diminui possit, dispositiue tamen, & indirecte per venialia peccata, & cessando ab opere virtutum, potest diminui charitas.

RESPONDEO dicendũ, quòd quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad obiectũ proprium, minui non potest sicut nec augeri: vt suprà *dictum est. Sed cum augeatur secundum quãtitatem, quam habet per cõparationem ad subiectum, hic oportet considerare vtrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet, quòd vel diminuatur per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, & quandoque etiam corrumpuntur: vt suprà *dictum est. Vnde de amicitia, Philosoph. dicit in 8. †Ethic. quòd multas amicitias inappellatio soluit, id est non appellare amicũ, vel nõ colloqui ei. Sed hoc ideo est: quia conseruatio vniuscuiusque rei dependet ex sua causa. Causa aũt virtutis acquisitæ est actus humanus. Vnde cessantibus humanis actibus virtus acquisita diminuitur, & tãdem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locum non habet: quia charitas non causatur ab humanis actibus, sed solũ à Deo, vt suprà *dictũ est. Vnde relinquitur, quòd etiã cessante actu, propter hoc nec di- *Art. 4. ad 2.* *1. 2. q. 53. art. 3.* *†Li. 8. ethic. cap. 5. paulo à princ. tom. 5.* *Arti. 2. huius quæst.*

nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Relinquitur ergo quòd diminutio charitatis non possit causari, nisi vel à Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis, nisi per modum pœnæ, secundum quod subtrahit gratiam in pœnam peccati. Vnde nec ei competit diminuere charitatem, nisi per modum pœnæ. Pœna autem debetur peccato. Vnde relinquitur, quòd si charitas diminuatur, quòd causa diminutionis eius sit peccatum, vel effectiue, vel meritoriè. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit charitatem, sed totaliter corrumpit ipsam, & effectiue, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, vt infrà *dicetur. Et etiam meritoriè, quia qui peccando mortaliter aliquid contra charitatem agit, dignus est vt Deus ei subtrahat charitatem. Similiter etiā nec per peccatum veniale charitas diminui potest neque effectiue, neque meritoriè. Effectiue quidem nō: quia ad ipsam charitatem nō attingit. Charitas enim est circa finem vltimū; veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea quæ sunt ad finem. non autem diminuitur amor finis ex hoc, quòd aliquis inordinationem aliquā committit circa ea, quæ sunt ad finem: sicut aliquando contingit, quòd aliqui infirmi multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diætæ obseruationem. Sicut etiam in speculatiuis scientiis falsæ opiniones circa ea, quæ deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non plus se auertit ab homine, quàm homo auertat se ab ipso. Vnde qui inordinate se habet circa ea, quæ sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad vltimum finem. Vnde consequēs est, quòd charitas nullo modo diminui possit, directe loquendo. Potest tamē indirecte dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionē ipsius, quę fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationē ab exercitio operum charitatis.

Art.12. huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd contraria sunt circa idem, quando subiectū æqualiter se habet ad vtrunque contrariorum. Sed charitas non eodem modo se habet ad augmentum & diminutionem. Potest enim habere causam augentem, sed non potest habere causam minuentem: sicut *dictum est. Vnde ratio non sequitur.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd duplex est cupiditas. Vna quidem qua finis in creaturis constituitur. & hæc mortificat totaliter charitatē, cum sit venenū ipsius, vt *August. dicit ibidem. Et hoc facit, quòd Deus minus ametur, scilicet quàm debet amari ex charitate, non quidem charitatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod *dicitur: Minus te amat qui tecum aliquid amat. Subditur enim: Quòd non propter te amat. quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali. Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autē alia cupiditas venialis peccati, quæ semper diminuitur per charitatem. Sed tamen talis cupiditas charitatem diminuere non potest, ratione iam *dicta.

Li.83. quæst. q.36. tom.4. — *Loco citato in argum.* — *In corp. art.*

AD TERTIVM dicendum, quòd in infusione charitatis requiritur motus liberi arbitrij, sicut suprà *dictum est. Et ideo illud, quod diminuit intensionem liberi arbit. dispositiue operatur ad hoc, quòd charitas infundenda sit minor. Sed ad conseruationem charitatis non requiritur motus liberi arbitrij: alioquin non remaneret in dormientibus. Vnde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrij, non diminuitur charitas.

Art.3. ad 1. & 1.2. q. 113. art.3. 3. dist.31. q.1. art.2. Et 4 dist.14. q.1. art.4. q.1. cor. Et 4. contra ca.69. Et virt. q.2. artic.12.

ARTICVLVS XI.

Vtrum charitas semel habita possit amitti.

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd charitas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, nō amittitur, nisi propter peccatum. Sed ille qui habet charitatem, non potest peccare. Dicitur enim 1. Ioan.3. Omnis enim qui natus est ex Deo, peccatū non facit: quia semen ipsius in eo manet, & non potest peccare: quoniam ex Deo natus est. Charitatem autem non habent nisi filij Dei. Ipsa enim est, quæ distinguit inter filios regni, & filios perditionis, vt *August. dicit in 15. de Trin. Ergo ille qui habet charitatem, non potest eam amittere.

Lib.15. cap. 18. in princi. tom.3.

¶ 2 Præterea, †August. dicit in 8. de Trin. quòd dilectio si non est vera, dilectio dicenda non est. Sed sicut ipse †dicit in epist. ad Iulianum comitem, Charitas quæ deficere potest, nunquam vera fuit. Ergo neque charitas fuit. Si ergo charitas semel habeatur, nunquam amittitur.

†Lib.8. cap. 7. in princip. tom.3. — *†Refertur de pœnit. dist.2. cap. Charitas 3. in ordine.*

¶ 3 Præterea, *Greg. dicit in homil. Pentecostes, quòd amor Dei magna operatur si est; si desinit operari, charitas non est. sed nullus magna operando amittit charitatem. Ergo si charitas insit amitti non potest.

**Homil. 30. in Euang. non remote à principio.*

¶ 4 Præterea, Liberum arbitrium nō inclinatur ad peccatum, nisi per aliquod motiuum ad peccandum. Sed charitas excludit omnia motiua ad peccandum, & amorē sui & cupiditatem: & quicquid aliud huiusmodi est. Ergo charitas amitti non potest.

SED CONTRA est quod dicitur Apoc.2. Habeo aduersum te pauca, quòd primam charitatem reliquisti.

CONCLVSIO.

Quanquam patriæ charitas vbi Deus per essentiā videtur, amitti nullatenus possit; charitas tamen viæ, in cuius statu Dei essentia non videtur, amitti aliquo actu peccati potest.

RESPONDEO dicendum, quòd per charitatem Spiritussanctus in nobis habitat, vt ex supra *dictis patet. Tripliciter ergo possumus considerare charitatem. Vno modo ex parte Spiritussancti mouentis animam ad diligendum Deum. Et ex hac parte charitas impeccabilitatē habet ex virtute Spiritussancti, qui infallibiliter operatur quodcunque voluerit. Vnde impossibile est hęc duo simul esse vera, quòd Spiritussanctus velit aliquem mouere ad actum charitatis, & quòd ipse charitatem amittat peccando. Nam donum perseuerantiæ computatur inter beneficia Dei, quibus certissime liberantur quicunque liberantur, vt *August. dicit in lib. de Prædestinatione Sanctorū. Alio modo potest cōsiderari charitas secundum propriam rationem. Et sic charitas non potest aliquid, nisi id quod pertinet ad charitatis rationem. Vnde charitas nullo modo potest peccare, sicut nec calor potest infrigidare: & sic etiam iniustitia non potest bonum facere, vt †August. dicit in lib. de Serm. Domini in monte. Tertio modo potest considerari charitas ex parte subiecti, quod est vertibile secundum arbitrij libertatem. Potest autem attendi comparatio charitatis ad hoc subiectum, & secundum vniuersalem rationem, qua comparatur forma ad materiam, & secundum specialem rationem, qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formæ, quòd sit in subiecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ: sicut patet in formis generabilium, & corruptibilium, quia materia horum sic recipit vnam formā, quòd remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiæ potentialitate per vnam formam. Et ideo vna forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis cælestis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quòd non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic ergo charitas patriæ, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum, scilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Charitas autem viæ nō sic replet potentialitatem sui subiecti: quia non semper actu fertur in Deum. Vnde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur. Habitui vero proprium est, vt inclinet potentiam ad agendū: quod conuenit habitui, inquātum facit aliquid videri bonum, quod ei conuenit, malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus diiudicat sapores secundum suā dispositionem,

Q.23. art.2. & q.24. artic.2. — *In lib. de bono perseuerātiæ, cap.14. paulo à principio, tom.7.* — *†Lib.2. cap. 37. tom.4.*

sitionem, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem. Vnde & Philosophus *dicit in 3. Ethic. quod qualis vnusquisq; est, talis finis videtur ei. Ibi ergo charitas inamissibiliter habetur, vbi id quod conuenit charitati, non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, vbi Deus videtur per essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis: & ideo charitas patriæ amitti non potest. Charitas autem viæ, in cuius statu non videtur ipsa essentia Dei bonitatis esse essentia, potest amitti.

Lib. 3. cap. 5. à medio, to. 5.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd auctoritas illa loquitur secundum potestatem Spiritussancti: cuius conseruatione à peccato immunes redduntur, quos ipse mouet quantum ipse voluerit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd charitas, quæ deficere potest ex ipsa ratione charitatis, vera charitas non est. Hoc enim esset si hoc in suo amore haberet, quod ad tempus amaret, & postea amare desineret: quod non esset veræ dilectionis. Sed si charitas amittatur ex mutabilitate subiecti cõtra propositum charitatis, quod in suo actu includitur, hoc non repugnat veritati charitatis.

AD TERTIVM dicendum, quòd amor Dei semper magna operatur in proposito: quod pertinet ad rationem charitatis, non tamẽ semper magna operatur in actu propter conditionem subiecti.

AD QVARTVM dicendum, quòd charitas secundum rationem sui actus excludit omne motiuum ad peccandum. Sed quandoque contingit, quòd charitas actu nõ agit: & tunc potest interuenire aliquod motiuum ad peccandum: cui si consentiatur, charitas amittitur.

ARTICVLVS XII.

Vtrum charitas amittatur per vnum actum peccati mortalis.

3. dist. 31. q. 1. artic. 1. Et veri. q. q. 2. art. 6. & 13. *lib. 1. cap. 3. circa finem, tom. 4.

AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur quòd charitas non amittatur per vnum actũ peccati mortalis. Dicit enim Origenes in 1. *Periarch. Si autem satietas capit aliquem ex his, qui in summo perfectoq; consistunt gradu, nõ arbitror quòd ad subitum quis euacuetur, aut decidat: sed paulatim, ac etiam per partes eum decidere necesse est. Sed homo decidit, charitatem amittens. Ergo charitas non amittitur per vnum solum actum peccati mortalis.

In serm. 9. de passione dom. circa finem.

¶ 2 Præterea, Leo Papa dicit in *Serm. de passione, alloquens Petrum, Vidit in te Dominus fidem non fictam, non dilectionem auersam: sed constantiam fuisse turbatam. Abundauit fletus, vbi non defecit affectus: affectus charitatis lauit verba formidinis. Et ex hoc accepit Ber. quòd dicit in Petro charitatem non fuisse extinctam, sed sopitam. Sed Petrus negando Christum, peccauit mortaliter. Ergo charitas non amittitur per vnum actum peccati mortalis.

¶ 3 Præterea, Charitas est fortior quàm virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitæ non tollitur per vnum actum peccati contrarium. Ergo multo minus charitas tollitur per vnum actum peccati mortalis contrarium.

¶ 4 Præterea, Charitas importat dilectionem Dei & proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale, retinet dilectionem Dei, & proximi, vt videtur. Inordinatio enim affectionis circa ea, quæ sunt ad finem, non tollit amorem finis, vt suprà *dictum est. Ergo potest remanere charitas ad Deum: existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonũ.

Art. 10. huius quæst.

¶ 5 Præterea, Virtutis theologicæ obiectũ est vltimus finis. Sed aliæ virtutes theologicæ, scilicet fides & spes, non excluduntur per vnum actum peccati mortalis, imò remanent informes. Ergo etiam charitas potest remanere informis, etiam vno peccato mortali perpetrato.

SED CONTRA, Per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundum illud Rom. 6. Stipendia peccati mors. Sed quilibet habens charitatem, habet meritum vitæ æternæ. Dicitur enim Ioan. 14. Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum. In qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundum illud Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te verum Deum, & quem misisti Iesum Christum. Nullus autem potest esse simul dignus vita æterna & morte æterna. Ergo impossibile est, quòd aliquis habeat charitatem cum peccato mortali. Tollitur ergo charitas per vnum actum peccati mortalis.

CONCLVSIO.

Quouis actu peccati mortalis potest amitti charitas.

RESPONDEO dicendum, quòd vnum contrarium per aliud contrarium superueniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundũ propriam rationem, quæ consistit in hoc, quòd Deus diligatur super omnia, & quòd homo totaliter illi se subiiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est ergo de ratione charitatis vt sic diligat Deum, quòd in omnibus velit se ei subiicere, & præceptorum eius regulam in omnibus sequi. Quidquid enim contrariatur præceptis eius, manifeste contrariatur charitati. Vnde de se habet, quòd charitatem excludere possit. Et siquidem charitas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non oporteret, quòd statim per vnum actum cõtrarium tolleretur. Actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui. Continuatio autem habitus in subiecto non requirit continuitatem actus. Vnde ex superueniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed charitas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis, qui sic se habet in infusione, & conseruatione charitatis, sicut sol in illuminatione aëris, vt *dictum est. Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aëre, per hoc quòd aliquod obstaculum poneretur illuminationi Solis: ita etiam charitas statim deficit esse in anima per hoc, quòd aliquod obstaculum ponitur influentiæ charitatis à Deo in animam. Manifestum est autem, quod per quodlibet mortale peccatum, quod diuinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infusioni obstaculum: quia ex hoc ipso, quòd homo eligendo præfert peccatum diuinæ amicitiæ, quæ requirit, vt Dei voluntatem sequamur, consequens est, vt statim per vnum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur. Vnde & *Augustin. dicit 8. super Gen. ad literam, quòd homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo tenebratur, à quo non locorum interuallis, sed voluntatis auersione disceditur.

Art. 10. huius quæst. arg. 3. innuitur.

Lib. 8. ca. 12. in medio cap. tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd verbum Origenis potest vno modo sic intelligi, quòd homo, qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis. Sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiã præcedentem. Vnde & peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale: sicut suprà *dictum est. Sed tamen per vnum actum peccati mortalis si eum commiserit decidit, charitate amissa. Sed quia ipse subdit: Si aliquis breuis lapsus acciderit, & cito resipiscat, non penitus ruere videtur. Potest aliter dici, quòd ipse intelligit eum penitus euacuari, & decidere qui sic decidit, vt ex malitia peccet: quod nõ statim in viro perfecto à principio cõtingit.

Art. 10. huius quæst. & 1. 2. q. 88. art. 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd charitas amittitur dupliciter. Vno modo directe per actualem contemptum: & hoc modo Petrus charitatem non amisit. Alio modo indirecte, quando committitur aliquod cõtrarium charitati propter aliquam passionem concupiscentiæ, vel timoris. Et hoc modo Petrus contra charitatem faciens charitatem amisit, sed eam cito recuperauit.

AD TERTIVM patet responsio ex dictis.

AD QVARTVM dicendum, quòd non quælibet inordinatio affectionis, quæ est circa ea, quæ sunt ad finem, id est circa bona creata, constituit peccatum mortale: sed solum quando est talis inordinatio, quæ repugnat diuinæ voluntati. Et hæc inordinatio directe contrariatur charitati, vt *dictum est.

In corp. & art. 10.

AD

AD QVINTVM dicendum, quòd charitas importat vnionem quandam ad Deum, non autē fides, neque spes. Omne autem peccatum consistit in auersione à Deo, vt suprà dictum est. Et ideo omne peccatum mortale cōtrariatur charitati. Non autem omne peccatum mortale cōtrariatur fidei vel spei: sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei, vel spei tollitur; sicut & per omne peccatum mortale habitus charitatis tollitur. Vnde patet, quòd charitas non potest remanere informis, cum sit vltima forma virtutum ex hoc, quòd respicit Deum in ratione finis vltimi, vt *dictum est.
Q.23.art.8.

QVÆSTIO XXV.

De obiecto charitatis, in duodecim articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de obiecto charitatis.

¶ Circa quod duo consideranda occurrunt. Primo quidem de his, quæ sunt ex charitate diligenda. Secundo, de ordine diligendorum.

¶ Circa primum quæruntur duodecim.

¶ Primò, vtrum solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus.

¶ Secundò, vtrum charitas sit ex charitate diligenda.

¶ Tertio, vtrum creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.

¶ Quartò, vtrum aliquis possit ex charitate seipsum diligere.

¶ Quintò, vtrum corpus proprium.

¶ Sextò, vtrum peccatores sint ex charitate diligendi.

¶ Septimò, vtrum peccatores seipsos diligant.

¶ Octauò, vtrum inimici sint ex charitate diligendi.

¶ Nonò, vtrum sint eis signa amicitiæ exhibenda.

¶ Decimò, vtrum angeli sint ex charitate diligendi.

¶ Vndecimò, vtrum dæmones.

¶ Duodecimò, de enumeratione diligendorum ex charitate.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum dilectio charitatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum.

3.q.188.art.2.c.2. Et ven.q.1.art.4.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd dilectio charitatis sistat in Deo, & non se extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita & timorem, secundum illud Deut. 10. Et nunc Israel quid dominus Deus tuus petit à te, nisi vt timeas, & diligas eum? Sed alius est timor, quo timetur homo, qui dicitur timor humanus: & alius timor, quo timetur Deus, qui est vel seruilis, vel filialis: vt ex suprà *dictis patet. Ergo etiam alius est amor, quo diligitur Deus, & alius est amor, quo diligitur proximus.
Q.19.art.2.

Lib.8.cap.8. circa princip. tom.5.

¶ 2 Præterea, Philosoph. dicit in 8. *Ethic. quòd amari est honorari. Sed alius est honor, qui debetur Deo, qui est honor latriæ: & alius est honor, qui debetur creaturæ, qui est honor duliæ. Ergo etiam alius est amor, quo diligitur Deus, & alius quo diligitur proximus.

Super illud: Abraham genuit Isaac, glosa interlinearis.

¶ 3 Præterea, Spes generat charitatem, vt habetur in *Glos. Matth. 1. Sed spes ita habetur de Deo, quòd reprehenduntur sperantes in homine: secundum illud Iere. 17. Maledictus homo, qui confidit in homine. Ergo charitas ita debetur Deo, quòd ad proximū se non extendat.

SED CONTRA est quod dicitur 1. Ioan. 4. Hoc mandatum habemus à Deo, vt qui diligit Deum, diligat & fratrem suum.

1.2.q.54.art.2. & hic q.17.art.6. & q.19.artic.3.

CONCLVSIO.

Cum charitatis obiectum Deus sit, ea non solum se extendit ad Deum, sed etiam ad dilectionem proximi.

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut suprà *dictum est, habitus non diuersificantur nisi ex hoc, quòd variant speciem actus. Omnis enim actus vnius speciei, ad eundem habitum pertinet. Cum autem species actus ex obiecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est, quod idem specie sit actus, qui fertur in rationem obiecti, & qui fertur in obiectum sub tali ratione: sicut eadem est specie visio, qua videtur lumen, & qua videtur color, secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum, Deus est. Hoc enim debemus in proximo diligere, vt in Deo sit. Vnde manifestū est, quòd idem specie actus est quo diligitur Deus, & quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd proximus timeri potest dupliciter, sicut & amari. Vno modo propter id quod est proprium sibi, puta cum aliquis timet tyrannum, propter eius crudelitatem: vel cum amat ipsum, propter cupiditatē acquirēdi aliquid ab eo. Et talis timor humanus distinguitur à timore Dei: & similiter amor. Alio modo timetur homo & amatur, propter id quod est Dei in ipso: sicut cum secularis potestas timetur, propter ministerium diuinum, quod habet ad vindictam malefactorū, & amatur propter iustitiam. Et talis timor hominis non distinguitur à timore Dei, sicut nec amor.

AD SECVNDVM dicendum, quòd amor respicit bonum in communi: sed honor respicit proprium bonum honorati. Defertur enim alicui in testimonium propriæ virtutis. Et ideo amor nō diuersificatur specie, propter diuersam quantitatem bonitatis diuersorum: dummodo referantur ad aliquod vnum bonum commune. Sed honor diuersificatur secundum propria bona singulorum. Vnde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad vnum bonum commune, quod est Deus. Sed diuersos honores diuersis deferimus, secundum propriam virtutē singulorum. Et similiter Deo singularem honorem latriæ exhibemus, propter eius singularem virtutem.

AD TERTIVM dicendum, quòd vituperantur qui sperant in homine, sicut in principali auctore salutis: non autem qui sperant in homine sicut adiuuante ministerialiter sub Deo. Et similiter reprehensibile esset, si quis proximum diligeret tanquam principalem finem: non autem si quis proximum diligat propter Deum, quod pertinet ad charitatem.

ARTICVLVS II.

Vtrum charitas sit ex charitate diligenda.

1.dist.17.q.1 art.5. Et dist.28.art.1. ad quintū.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit ex charitate diligēda. Ea enim quæ sunt ex charitate diligenda, duobus præceptis charitatis concluduntur, vt patet Matth. 22. Sed sub neutro charitas cōtinetur: quia nec charitas est Deus, nec est proximus. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

¶ 2 Præterea, Charitas fundatur super communicationem beatitudinis, vt suprà *dictum est. Sed charitas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.
Q.23.art.1.

¶ 3 Præterea, Charitas est amicitia quædam, vt suprà *dictum est. Sed nullus potest habere amicitiam ad charitatem, vel aliquod accidens, quia huiusmodi reamare non possunt: quod est de ratione amicitiæ, vt dicitur in 8. *Ethic. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.
Q.23.art.1. Lib.8.cap.3. tom.5.

SED CONTRA est quòd †August. dicit 8. de Tri. Qui diligit proximū, consequēs est, vt etiam ipsam dilectionem diligat. Sed proximus diligitur ex charitate. Ergo consequens est, vt etiā charitas ex charitate diligatur.
†Lib.8.cap.8. à medio, tom.3.

CONCLVSIO.

Diligitur charitas non quidem sicut amoris obiectum, sed tanquā bonum quod volumus his, quos ex charitate diligimus.

RESPONDEO dicendum, quòd charitas amor quidam est. Amor autem ex natura potentiæ, cuius est actus, habet quòd possit supra seipsum reflecti. Quia enim voluntatis

luntatis obiectum est bonum vniuersale, quicquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu voluntatis. Et quia ipsum velle, est quoddam bonum, potest velle se velle: sicut & intellectus, cuius obiectum est verum, intelligit se intelligere: quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriç speciei habet, quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis ad amatū. Vnde ex hoc ipso, quod amat aliquis, amat se amare. Sed charitas nō est simpliciter amor, sed habet rationē Q.23.art.1. amicitiæ, vt suprà *dictū est. Per amicitiam autē amatur aliquid dupliciter. Vno modo sicut ipse amicus, ad quem amicitiā habemus, & cui bona volumus. Alio modo sicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo charitas per charitatem amatur, & nō primo: quia charitas est illud bonum quod optamus omnibus, quos ex charitate diligimus. Et eadē ratio est de beatitudine, & aliis virtutibus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Deus & proximus sunt illi, ad quos amicitiam habemus. Sed in illorū dilectione includitur dilectio charitatis. Diligimus enim proximum & Deū: inquantū hoc amamus, vt nos, & proximus, Deum diligamus: quod est charitatem habere.

AD SECVNDVM dicendum, quod charitas est ipsa communicatio spiritualis vitę, per quam ad beatitudinem peruenitur: & ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus, quos ex charitate diligimus.

AD TERTIVM dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quod per amicitiam amantur illi, ad quos amicitiam habemus.

ARTICVLVS III.

Vtrum etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.

3 distin. 28. art. 2. & 5. Et veri. q. 2. art. 7. col. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. Per charitatem enim maxime conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex charitate. Diligit enim omnia, quæ sunt, vt habetur Sapien. 11. Et omne quod diligit, seipso diligit, qui est charitas. Ergo & nos debemus creaturas irrationales ex charitate diligere.

¶2 Præterea, Charitas principaliter fertur in Deum: ad alia autem se extendit, secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum, inquantum habet similitudinem imaginis: ita etiam creatura irrationalis, inquantum habet similitudinē vestigij. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

¶3 Præterea, Sicut charitatis obiectum est Deus, ita & fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, inquantum credimus cælum & terram esse creata à Deo, & pisces & aues esse productos ex aquis, & gressibilia animalia & plantas ex terra: ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

SED CONTRA est quod dilectio charitatis solum se extēdit ad Deum & ad proximū. Sed nomine proximi nō potest intelligi creatura irrationalis: quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo charitas non se extendit ad creaturas irrationales.

CONCLVSIO.

Ad irrationales creaturas charitatis amor non extenditur, vt ad id, cui bonum velimus, sed vt bonum quod hominibus à nobis ex charitate dilectis, volumus.

RESPONDEO dicendum, quòd charitas secundum Q.23.art.1. & art. praeced. *prædicta est amicitia quædam. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Vno quidem modo amicus, ad quem amicitia habetur. Et alio modo bona, quæ amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex charitate amari. Et hoc triplici ratione. Quarum duæ pertinent cōmuniter ad amicitiam, quæ ad creaturas irrationales haberi non potest. Primo quidem, quia amicitia ad eum habetur, cui volumus bonum. Sed non proprie possumus bonum velle creaturæ irrationali: quia non est eius proprie habere bonum, sed solum creaturæ rationalis, quæ est domina vtendi bono, quod habet per liberum arbitrium. Et ideo *Philosophus dicit in 2. Physic. Lib. 2. Phys. text. 59. tom. 2. quòd huiusmodi rebus non dicimus aliquid bene, vel male contingere, nisi secundum similitudinem. Secundo, quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitæ: nihil enim ita proprium est amicitiæ, sicut bona vita, vt patet per Philosophum 8. *Ethic. Creaturæ autē irrationales non possunt communicationem habere in vita Lib. 8. cap. 3. & 4. tom. 5. humana, quæ est secundum rationē. Vnde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secūdum metaphorā. Tertia ratio est propria charitati: quia charitas fundatur super cōmunicatione beatitudinis æternæ: cuius creatura irrationalis capax nō est. Vnde amicitia charitatis non potest haberi ad creaturam irrationalem. Possunt tamen ex charitate diligi creaturæ irrationales: sicut bona, quæ aliis volumus, inquantum, scilicet ex charitate volumus eas conseruari ad honorem Dei, & vtilitatē hominum. Et sic etiam ex charitate Deus eas diligit. Vnde patet responsio ad PRIMVM.

AD SECVNDVM dicendum, quòd similitudo vestigij non dat capacitatem vitæ æternæ, sed similitudo imaginis. Vnde non est similis ratio.

AD TERTIVM dicendum, quòd fides se potest extendere ad omnia quocunque modo vera. Sed amicitia charitatis se extendit ad illa sola, quæ nata sunt habere bonum vitæ æternæ. Vnde non est simile.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum homo debeat seipsum ex charitate diligere.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd homo non diligat seipsum ex charitate: dicit enim 1. dist. 32. q. 1. artic. 1. ad 3. & 3. dist. 26. ar. & veri. q. 2. art. 7. co. & ad 10. *Gregor. in quadam homil. quòd charitas minus quàm inter duos haberi non potest. Ergo ad seipsum nullus habet charitatem.

¶2 Præterea, Amicitia de sui ratione importat reamationem & æqualitatem, vt patet in 8. †Ethic. Quæ quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed charitas amicitia quædam est, vt suprà ‡dictum est. Ergo ad seipsum aliquis charitatem habere non potest. *Homil. 17. in Euang. in princip. illius. †lib. 8. ethic. cap. 3. & 8. simul sumptis tom. 5. ‡q. 23. art. 1.

¶3 Præterea, Illud quod ad charitatē pertinet, non potest esse vituperabile: quia charitas non agit perperam, vt dicitur 1. ad Corin. 13. Sed amare seipsum est vituperabile. Dicitur enim 2. ad Timoth. 3. In nouissimis diebus instabunt tempora periculosa, & erunt homines amātes seipsos. Ergo homo nō potest seipsum diligere ex charitate.

SED CONTRA est quod dicitur Leuit. 19. Diliges amicum tuum sicut teipsum. Sed amicū ex charitate diligimus. Ergo & nosipsos ex charitate debemus diligere.

CONCLVSIO.

Inter ea, quæ ex charitate diligimus, quasi ad Deum pertinentia seipsum homo diligere debet.

RESPONDEO dicendū, quòd cum charitas sit quædam amicitia, sicut *dictū est: dupliciter possumus de charitate loqui. Q.23.art.1. Vno modo sub communi ratione amicitiæ: & secundum hoc dicendū est, quòd amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia: quia amicitia vnionem quandā importat. Dicit enim *Dion. quòd amor est virtus vnitiua. Vnicuiq; autē ad seipsum est vnitas, quæ est potior vnione ad alium. Vnde sicut vnitas est principium vnionis, ita amor, quo quis diligit seipsum, est forma, & radix amicitiæ. In hoc enim amicitiā habemus ad alios, quòd ad eos nos habemus sicut ad nosipsos. Cap. 4. de diui. nom. in parte 2. & parte 1. non multum remote à fine. Dicitur enim in 9. *Ethic. quòd amicabilia, quæ sunt ad alterū, veniunt ex his, quæ sunt ad seipsum. Lib. 9. Ethic. cap. 8. paulo à princ. tom. 5. Sicut etiam de principiis non habetur scientia: sed aliquid maius, scilicet intellectus. Alio modo possumus loqui de charitate secundum propriam rationē ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deū principaliter, & ex consequenti ad ea, quæ sunt Dei. Inter quæ etiam est ipse homo, qui charitatem habet. Et sic inter cætera, quæ ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.

AD

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Greg. loquitur de charitate secundum communem amicitiæ rationem. Et secundum hoc etiam procedit secunda ratio.

AD TERTIVM dicendum, quòd amantes seipsos vituperantur, inquantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant: quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, vt sibi velint ea bona, quæ pertinet ad perfectionem rationis. Et hoc modo præcipue ad charitatem pertinet diligere seipsum.

ARTICVLVS V.

Vtrum homo debeat corpus suum ex charitate diligere.

3. dist. 28. art. 7. & veri. q. 2. art. 7. cor. ad 14. & 15.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd homo non debeat corpus suum ex charitate diligere. Non enim diligimus illum, cui conuiuere non volumus. Sed homines charitatē habentes refugiunt corporis conuictum, secundum illud Rom. 7. Quis me liberabit de corpore mortis huius? & Philip. 1. Desideriū habens dissolui, & esse cum Christo: ergo corpus nostrum non est ex charitate diligendum.

¶ 2 Præterea, Amicitia charitatis fundatur super communicatione diuinæ fruitionis. Sed huiusmodi fruitionis corpus particeps esse non potest: ergo corpus non est ex charitate diligendum.

¶ 3 Præterea, Charitas cum sit amicitia quædam, ad eos habetur, qui reamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex charitate diligere. Ergo non est ex charitate diligendum.

Lib. 1. ca. 23. & 26. to. 3.

SED CONTRA est quod *Augu. in 1. de doc. Chris. ponit quatuor ex charitate diligenda: inter quæ vnum est corpus proprium.

CONCLVSIO.

Corpus nostrum, cum sit à Deo, ipsum quoque ex charitate, qua Deum diligimus, amare debemus, quanquam ipsum odire potius quàm amare teneamur quo ad culpæ ac pœnæ infectionem.

RESPONDEO dicendum, quòd corpus nostrum secundum duo potest considerari. Vno modo secundū eius naturam. Alio modo secundum corruptionem culpæ & pœnæ. Natura autem corporis nostri non est à malo principio creata, vt Manichæi fabulantur, sed est à Deo. Vnde possumus eo vti ad seruitium Dei: secundum illud Rom. 6. Exhibete membra vestra arma iustitiæ Deo. Et ideo ex dilectione charitatis, qua diligimus Deum, debemus etiā corpus nostrum diligere. Sed infectionem culpæ, & corruptionem pœnę in corpore nostro diligere nō debemus, sed potius ad eius remotionē anhelare desiderio charitatis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Apostolus non refugiebat corporis communionem, quantum ad corporis naturam, imo secundum hoc nolebat ab eo spoliari: secundum illud 2. ad Corinth. 5. Nolumus expoliari, sed superuestiri. Sed volebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, & corruptione ipsius, quæ aggrauat animam, ne possit Deum videre. Vnde signanter dixit, de corpore mortis huius.

AD SECVNDVM dicendum, quòd corpus nostrū quamuis Deo frui non possit cognoscendo & amando ipsum: tamen per opera, quæ per corpus agimus, ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Vnde ex fruitione animæ redundat quædam beatitudo ad corpus, scilicet sanitatis, & incorruptionis vigor, vt *August. dicit in epistola ad Diosc. Et ideo quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione charitatis amari.

Epist. 56. ante medium, tom. 2.

AD TERTIVM dicendum, quòd reamatio habet locum in amicitia, quæ est ad alterum, non autem in amicitia, quæ est ad seipsum, vel secundum animam, vel secundum corpus.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatores sint ex charitate diligendi.

3. distin. 28. art. 4. Et veri. q. 2. art. 8. ad 8. & 9.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd peccatores non sint ex charitate diligendi. Dicitur enim in Psal. Iniquos odio habui. Sed Dauid charitatem perfectam habebat. Ergo ex charitate magis sunt odiendi peccatores, quàm diligendi.

¶ 2 Præterea, Probatio dilectionis exhibitio est operis, vt *Gregor. dicit in Homilia Pent. Sed peccatoribus iusti non exhibent opera dilectionis, sed magis opera, quæ videntur esse odij: secundum illud Psal. 100. In matutino interficiebam omnes peccatores terræ. Et Dominus præcepit Exod. 22. Maleficos non patieris viuere. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Homil. 30. in euang. non longè à princip.

¶ 3 Præterea, Ad amicitiam pertinet, vt amicis optemus, & velimus bona. Sed sancti ex charitate optant peccatoribus mala, secundum illud Psal. Conuertantur peccatores in infernum. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

¶ 4 Præterea, Proprium est amicorum de eisdem gaudere, & idem velle. Sed charitas non facit velle quod peccatores volunt: neque facit gaudere de hoc, de quo peccatores gaudent: sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

¶ 5 Præterea, Proprium est amicorum simul conuiuere, vt dicitur in 8. *Ethic. Sed cum peccatoribus non est conuiuendum: secundum illud 2. ad Corinth. 6. Exite de medio eorum. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Lib. 8. Ethic. cap. 5. ante mediū, to. 5.

SED CONTRA est quod *Augustin. dicit in 1. de doct. Christ. quòd cum dicitur: Diliges proximū tuum, manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum. Sed peccatores non desinunt esse homines: quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.

Lib. 1. ca. 30. parū ante medium, tom. 3.

CONCLVSIO.

Quamuis quo ad eorum culpam diligendi ex charitate peccatores non sint, secundum tamen naturam suam, vt diuinæ beatitudinis capaces, ipsos quoque diligere debemus.

RESPONDEO dicendum, quòd in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura & culpa. Secundū naturam quidem, quam à Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione charitas fundatur: vt supra *dictum est. Et ideo secundum naturam suam, sunt ex charitate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, & est beatitudinis impedimentum. Vnde secundum culpam, quæ Deo aduersatur, sunt odiendi quicunque peccatores, etiam pater & mater & propinqui: vt habetur Luc. 14. Debemus enim in peccatoribus odire, quòd peccatores sunt, & diligere, quòd homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos vere ex charitate diligere propter Deum.

Q. 23. art. 1. & 5. Et in ista q. art. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd iniquos propheta odio habuit, inquantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum: quod est ipsorum malum. Et hoc est perfectū odium, de quo ipse dicit: Perfecto odio oderam illos. Eiusdem autem rationis est odire malum alicuius, & diligere bonum eius. Vnde etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet.

AD SECVNDVM dicendum, quòd amicis peccantibus sicut Philosophus dicit in 9. *Ethic. non sunt subtrahenda amicitiæ beneficia, quousque habeatur spes sanationis eorum: sed magis est eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quàm ad recuperationem pecuniæ, si eam amisissent: quanto virtus est magis amicitiæ affinis, quàm pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt, & insanabiles fiunt: tunc non est eis amicitiæ familiaritas exhibenda. Et ideo huiusmodi peccantes, de quibus magis præsumitur nocumentum aliorum, quàm eorum emendatio, secundum legem diuinam, & humanam præcipiuntur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex amore charitatis quo bonum publicum præfertur vitæ singularis personæ. Et tamen mors per iudicem inflicta peccatori prodest, siue conuertatur ad culpæ expiationem, siue etiam conuertatur ad culpæ termi-

Lib. 9. cap. 3. circa medium tom. 5.

terminationem: quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

AD TERTIVM dicendum, quòd huiusmodi increpationes quæ in sacra scriptura inueniūtur, tripliciter possunt intelligi. Vno modo per modum pronunciationis, non per modum optationis, vt sit sensus Psal. 9. Conuertantur peccatores in infernum, id est conuertentur. Alio modo per modum operationis, vt tamen desideriu optantis non referatur ad pœnam hominū, sed ad iustitiam punientis (secundum illud Psal. 57. Lætabitur iustus, cum viderit vindictam) quia nec ipse Deus puniens lætatur in perditione impiorum, vt dicitur Sap. 1. sed in sua iustitia: quia iustus dominus, & iustitias dilexit. Tertio vt desiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipsam pœnam: vt scilicet peccata destruantur, & homines remaneāt.

AD QVARTVM dicendum, quòd ex charitate diligimus peccatores: non quidem vt velimus quæ ipsi volunt, vel gaudeamus de his, de quibus ipsi gaudent, sed vt faciamus eos velle quod volumus, & gaudere de his, de quibus gaudemus. Vnde dicitur Iere. 15. Ipsi cōuertentur ad te, & tu non conuerteris ad eos.

AD QVINTVM dicendum, quòd conuiuere peccatoribus; infirmis quidem est vitādum propter periculum, quod eis imminet, ne ab eis subuertantur. Perfectis autem de quorum corruptione non timetur, laudabile est, quòd cum peccatoribus conuersentur vt eos conuertant. Sic enim dominus cum peccatoribus māducabat & bibebat, vt dicitur Matth. 9. conuictus tamen peccatorum quantum ad consortium peccati, vitandus est omnibus. Et sic dicitur 2. ad Corint. 6. Exite de medio eorum, & immundum ne tetigeritis, scilicet secundum peccati consensum.

ARTICVLVS VII.

Vtrum peccatores diligant seipsos.

3. distin. 29. art. 5. & vni. q. 2. art. 12. ad sextū Et Psal. 10. col. 4. AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd peccatores seipsos diligant. Illud enim quod est principium peccati, maxime in peccatoribus inuenitur. Sed amor sui est principiū peccati. Dicit enim *Augu. 14. de ciuitat. Dei, quòd facit ciuitatem Babylonis. Ergo peccatores maxime amant seipsos.

*Lib. 14. cap. vlt. in princ. tom. 5.

¶ 2 Præterea, Peccatum nō tollit naturam. Sed hoc vnicuique conuenit ex sua natura, quòd diligat seipsum: vnde etiam creaturæ irrationales naturaliter appetut proprium bonum, puta conseruationem sui esse, & alia huiusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

Cap. 4. parte 1. ante mediū. ¶ 3 Præterea, Omnibus est diligibile bonum, vt *Dionys. dicit in 4. c. de diui. no. Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

SED CONTRA est quod dicitur in Psal. 10. Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.

CONCLVSIO.

Diligunt mali seipsos secundum exterioris hominis corruptionem, sicut boni amant seipsos secundum interioris hominis integritatem & perfectionem.

RESPONDEO dicendum, quòd amare seipsum vno modo commune est omnibus, alio modo proprium est bonorum, tertio modo proprium est malorum. Quòd enim aliquis amet id quod seipsum esse æstimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Vno modo secundum suam substantiam, & naturam: & secundum hoc omnes æstimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima, & corpore compositos, & sic etiam omnes homines boni & mali diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conseruationem. Alio modo dicitur homo esse aliquid secundum principalitatem, sicut princeps ciuitatis dicitur esse ciuitas. Vnde quod principes faciunt, dicitur ciuitas facere. Sic autem non omnes æstimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis. Secūdarium autem est natura sensitiua, & corporalis: quorum primum Apostolus nominat interiorem hominem, secundū exteriorem: vt patet 2. ad Corinth. 5. Boni autem æstimant principale in seipsis rationalem naturam, siue interiorem hominem: vnde secundum hoc æstimāt se esse quod sunt. Mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitiuam, & corporalem, scilicet exteriorem hominem: vnde non rectè cognoscētes seipsos, nō vere diligūt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autē vere cognoscētes seipsos, vere seipsos diligūt. Et hoc probat Philosoph. in 9. *Ethic. per quinq; quæ sunt amicitiæ propria. Vnusquisque enim amicus primo quidem vult suū amicū esse & viuere, secundo vult ei bona, tertio operatur bona ad ipsum, quarto conuiuit ei delectabiliter, quinto concordat cum ipso quasi cum eodem delectatus & contristatus. Et secūdum hoc boni diligunt seipsos, quantum ad interiorem hominem, quia etiam volunt ipsum seruari in sua integritate, & optant ei bona, quæ sunt bona spiritualia, & etiam ad assequenda opera intendūt, & delectabiliter ad cor proprium redeunt: quia ibi inueniunt bonas cogitationes in præsenti, & memoriam præteritorum, & spem futurorum bonorū, ex quibus delectatio causatur. Similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem: quia tota anima eorum tendit in vnum. Econtrario autem mali non volunt conseruari in integritate interioris hominis, neque appetunt eius spiritualia bona, neq; ad hoc operantur, neque delectabile est eis secū conuiuere, redeundo ad cor: quia inueniunt ibi mala & præsentia, & præterita, & futura, quæ abhorrēt, neque etiam sibiipsis concordant propter conscientiam remordentem, secundum illud Psalmi, Arguam te, & statuam contra faciem tuam. Et per eadem probari potest, quòd mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis: sic autem boni non amant seipsos. Lib. 9. cap. 4. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd amor sui, qui est principium peccati, est ille, qui est proprius malorum perueniens vsque ad contemptum Dei, vt ibidem dicitur: quia mali etiam sic cupiunt exteriora bona, quòd spiritualia contemnunt.

AD SECVNDVM dicendum, quòd naturalis amor etsi non totaliter tollatur à malis, tamē in eis peruertitur per modum iam *dictum. In corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd mali inquantū æstimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen est ista vera sui dilectio, sed apparens, quæ etiā non est possibilis in his, qui valde sunt mali.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum sit de necessitate charitatis, vt inimici diligantur.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd nō sit de necessitate charitatis, vt inimici diligantur. Dicit enim *Augustin. in Enchiridio, quòd hoc tam magnum bonum, scilicet diligere inimicos, non est tantæ multitudinis quantam credimus exaudiri, cum in oratione dicitur, Dimitte nobis debita nostra. Sed nulli dimittitur peccatum sine charitate: quia vt dicitur Prouerb. 10. Vniuersa delicta operit charitas: ergo non est de necessitate charitatis diligere inimicos. Enchiridij ca. 73. tom. 3.

¶ 2 Præterea, Charitas non tollit naturam. Sed vnaquæque res etiam irrationalis naturaliter odit suum contrarium, sicut ouis lupum, & aqua ignem: ergo charitas non facit, quòd inimici diligantur.

¶ 3 Præterea, Charitas non agit perperam. Sed hoc videtur esse peruersum quòd aliquis diligat inimicos, sicut & quòd aliquis odio habeat amicos. Vnde 2. Reg. 19. exprobrando dicit Ioab ad Dauid, Diligis odientes te, & odio habes diligentes te: ergo charitas non facit, vt inimici diligantur.

SED CONTRA est, quod Dominus dicit Matth. 5. Diligite inimicos vestros.

CONCLVSIO.

Non sunt inimici vt inimici ex charitate diligendi, sed potius odiendi: secundum suam autem naturam excipiendi non sunt à dilectio-

à dilectionis generalitate, & non nisi in necessitatis articulo in particulari tenemur illos diligere, etsi perfectioris esset eos absque necessitatis articulo amare.

RESPONDEO dicendum, quòd dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Vno modo, vt inimici diligantur, inquantum sunt inimici: & hoc est peruersum & charitati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum, quantum ad naturam, scilicet in vniuersali, & sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis: vt scilicet aliquis diligens Deum & proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi, inimicos suos non excludat. Tertio potest considerari dilectio inimicorum in speciali: vt scilicet aliquis in speciali moueatur motu dilectionis ad inimicum. Et istud non est de necessitate charitatis absolute: quia nec etiam moueri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis: quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate charitatis secundum præparationem animi, vt scilicet homo habeat animum paratum ad hoc, quòd in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat, vt diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis. Cum enim ex charitate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius, filios eius amaret, imò etiam inimicos sibi. Et secundum hunc modum loquitur *Augustinus. *Loco citato in arg. 1.*

Vnde patet responsio ad PRIMVM.

AD SECVNDVM dicendum, quòd vnaquæque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, inquantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarij inquantum sunt inimici. Vnde hoc debemus in eis odio habere. Debet enim nobis displicere, quòd nobis inimici sunt. Non autem nobis sunt contrarij, inquantum homines sunt & beatitudinis capaces. Et secundum hoc debemus eos diligere.

AD TERTIVM dicendum, quòd diligere inimicos, inquantum sunt inimici, est vituperabile: & hoc non facit charitas, vt *dictum est. *In corp. art.*

ARTICVLVS IX.

Vtrum sit de necessitate salutis, quòd aliquis signa & effectus dilectionis inimico exhibeat.

3. distin. 30. artic. 1. ad 1. & art. 2. & Ro. 12. lec. 3. co. 1. fin.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd ex necessitate charitatis sit, quòd aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Non diligamus verbo neque lingua, sed opere & veritate. Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum, quem diligit signa & effectus dilectionis. Ergo de necessitate charitatis est, vt aliquis huiusmodi signa & effectus inimicis exhibeat.

¶ 2 Præterea, Matth. 5. Dominus similiter dicit, Diligite inimicos vestros, & benefacite his, qui oderunt vos. Sed diligere inimicos est de necessitate charitatis: ergo & benefacere inimicis.

¶ 3 Præterea, Charitate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed *Gregor. dicit in hom. Pente. quòd amor Dei non potest esse otiosus: magna enim operatur si est. Si desinit operari, non est amor: ergo charitas, quæ habetur ad proximum, non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate charitatis est, vt omnis proximus diligatur etiam inimicus. Ergo de necessitate charitatis est, vt etiam ad inimicos signa & effectus dilectionis ostendamus. *Homil. 30. in Euang. non multum procul à princip.*

SED CONTRA est quod Matth. 5. super illud, Benefacite his, qui oderunt vos: dicit *Glos. quòd benefacere inimicis est cumulus perfectionis. Sed id, quod pertinet ad perfectionem charitatis, nõ est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate charitatis, quòd aliquis signa & effectus dilectionis inimicis exhibeat. *Aug. Enchiridi cap. 74. id habet in fenit. tom. 3.*

CONCLVSIO.

Eius charitatis indicia & signa inimicis exhibere homines tenentur, quæ necessario illos diligere coguntur, videlicet signa communiter alijs exhibita, non autem quæ in particulari, quæ amicis nostris ostendere consueuimus, nisi in necessitatis articulo, & secundum animi præparationem.

RESPONDEO dicendum, quòd effectus & signa charitatis ex interiori dilectione procedunt, & ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate præcepti absolute: in speciali autem est non absolute, sed secundum præparationem animi, vt suprà *dictum est. Sic ergo dicendum est de effectu & signo dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim quædam signa vel beneficia dilectionis, quæ exhibentur proximis in communi, puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia vel dilectionis signa, inimicis exhibere est de necessitate præcepti. Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad liuorem vindictæ, contra id quod dicitur Leuitic. 19. Non quæres vltionem, & non eris memor iniuriæ ciuium tuorum. Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa, quæ quis exhibet particulariter aliquibus personis. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis, nisi secundum præparationem animi, vt scilicet subueniatur eis in articulo necessitatis: secundum illud Prouerb. 25. Si esurierit inimicus tuus, ciba illum: si sitit, da illi potum. Sed quod præter articulum necessitatis huiusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem charitatis: per quam aliquis non solum cauet vinci à malo, quod necessitatis est, sed etiam vult in bono vincere malum, quod est etiam perfectionis: dum scilicet non solum cauet propter iniuriam sibi illatam detrahi ad odiũ, sed etiam propter sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem. *Art. præced.*

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS X.

Vtrum debeamus angelos ex charitate diligere.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quod angelos ex charitate non debeamus diligere. Vt enim *Augustin. dicit in lib. de doct. Christ. Gemina est dilectio charitatis, scilicet Dei & proximi. Sed dilectio angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiæ creatæ: nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cum non communicent nobiscum in specie. Ergo angeli non sunt ex charitate diligendi. *3. distin. 28. art. 3. & vir. q. 2. artic. 7. cor. & ad 7. & 8. *Li. 1. ca. 26. in principio, tom. 3.*

¶ 2 Præterea, Magis conueniunt nobiscum bruta animalia, quàm angeli. Nam nos & bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus charitatem, vt suprà *dictum est: ergo etiam neque ad angelos. *Art. 3. huius quæst.*

¶ 3 Præterea, Nihil est ita proprium amicorum, sicut conuiuere, vt dicitur in 8. *Ethic. Sed angeli non conuiuunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus: ergo ad eos charitatis amicitiam habere non valemus. *Lib. 8. cap. 5. ante medium, tom. 5.*

SED CONTRA est quod *Augu. dicit in 1. de doct. Christ. Iam vero si, vel cui præbendum à nobis est, vel à quo nobis præbendum est officium misericordiæ, rectè proximus dicitur: manifestum est præcepto quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos contineri: à quibus multa nobis misericordiæ impenduntur officia. *Li. 1. ca. 30. post medium, tom. 3.*

CONCLVSIO.

Non modo proximos nobis, sed angelos etiam ex charitate diligere debemus.

RESPON-

Q.23.art.1.

RESPONDEO dicendum, quòd amicitia charitatis, sicut suprà *dictum est, fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, in cuius participatione communicant cum angelis homines. Dicitur enim Matth. 22. quòd in resurrectione erunt homines sicut angeli in cælo. Et ideo manifestum est, quòd amicitia charitatis etiam ad angelos se extendit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam æternam, super qua communicatione amicitia charitatis fundatur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd bruta animalia conueniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturæ sensitiuæ: secundum quam non sumus participes æternæ beatitudinis, sed secundum mentem rationalem, in qua communicamus cum angelis.

AD TERTIVM dicendum, quòd angeli non conuiuunt nobis exteriori conuersatione, quæ nobis est secundum sensitiuam naturam. Conuiuimus tamen angelis secundum mentem, imperfecte quidem in hac vita: perfecte autem in patria, sicut & suprà *dictum est.

Q.23.art.1. ad primum.

ARTICVLVS XI.

Vtrum debeamus dæmones ex charitate diligere.

3. distin. 28. art. 5. & dist. 31. q. 2. art. 3. q. 2. & Ro. 13. lec. 2. fin. *ca. 4. part. 4. parũ à medio.

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd dæmones ex charitate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi, inquantum communicamus cum eis in rationabili mente. Sed etiam dæmones sic nobiscum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, viuere, & intelligere: vt dicit *Dionys. in quarto capite, de diui. no. ergo debemus dæmones ex charitate diligere.

¶ 2 Præterea, Dæmones differunt à beatis angelis differentia peccati: sicut & peccatores homines à iustis. Sed iusti homines ex charitate diligunt peccatores: ergo etiam ex charitate debent diligere dæmones.

¶ 3 Præterea, Illi à quibus beneficia nobis impenduntur, debent à nobis ex charitate diligi, tanquam proximi: sicut patet ex auctoritate *August. suprà inducta. Sed dæmones nobis in multis sunt vtiles, dum nos tentando, nobis coronas fabricant: sicut *August. dicit 11. de ciuit. Dei. Ergo dæmones sunt ex charitate diligendi.

Art. præcedẽt. arg. sed cõtra. Aug. lib. 11. ca. 17. tom. 5.

SED CONTRA est quod dicitur Isai. 28. Delebitur fœdus vestrum cum morte, & pactum vestrum cum inferno non stabit. Sed perfectio pacis & fœderis est per charitatem. Ergo ad dæmones, qui sunt inferni incolæ & mortis procuratores, charitatem habere non debemus.

CONCLVSIO.

Sic possunt dæmones ex charitate ab hominibus diligi quo ad suam naturam, non autem quo ad culpam, inquantum illos conseruati in suis naturalibus desideramus ad gloriam diuinæ maiestatis.

Art. 6.

RESPONDEO dicendũ, quòd sicut suprà *dictũ est, in peccatoribus ex charitate debemus diligere naturam, peccatum odire. In nomine autem dæmonis significatur natura peccato deformata: & ideo dæmones ex charitate non sunt diligendi. Et si nõ fiat vis in nomine, & quæstio referatur ad illos spiritus, qui dæmones dicuntur, vtrum sint ex charitate diligendi: respondendum est *secundum præmissa, quòd aliquid ex charitate diligitur dupliciter. Vno modo sicut ad quem amicitia habetur, & sic ad illos spiritus charitatis amicitiam habere non possumus. Pertinet enim ad rationem amicitiæ, vt amicis nostris bonum velimus. Illud autem bonum vitæ æternæ, quod respicit charitas, spiritibus illis à Deo æternaliter damnatis ex charitate velle non possumus. Hoc enim repugnaret charitati Dei, per quam eius iustitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid, sicut quod volumus permanere vt bonum alterius: per quem modum ex charitate diligimus irrationales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei, & vtilitatem hominum: vt suprà *dictum est. Et per hunc modum, & naturam dæmonum etiam ex charitate diligere possumus: inquãtum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conseruari ad gloriam Dei.

Art. 2. & 3. huius quæst.

Art. 3. huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd mens angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens dæmonum: & ideo amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione vitæ æternæ magis quàm super communicatione naturæ, habetur ad angelos, non autem ad dæmones.

AD SECVNDVM dicendum, quod homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perueniendi ad beatitudinem æternam: quod non habent illi, qui sunt in inferno damnati, de quibus quantum ad hoc est eadem ratio, sicut & de dæmonibus.

AD TERTIVM dicendum, quòd vtilitas, quæ nobis ex dæmonibus prouenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione diuinæ prouidentiæ. Et ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, sed ad hoc quòd simus Deo amici, qui eorum peruersam intentionem conuertit in nostram vtilitatem.

ARTICVLVS XII.

Vtrum conuenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, & nosipsi.

3. dist. 28. ar. 7. & virt. q. 2. art. 7. *Tract. 83. nõ remote à fine tom. 9.

AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, & nosipsi. Vt enim *August. dicit super Ioã. Qui non diligit Deum, nec seipsum diligit. In Dei ergo dilectione includitur dilectio suiipsius. Non ergo est alia dilectio suiipsius, & alia dilectio Dei.

¶ 2 Præterea, Pars non debet diuidi contra totum. Sed corpus nostrum est quædam pars nostri. Non ergo debet diuidi quasi aliud diligibile corpus nostrum à nobisipsis.

¶ 3 Præterea, Sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio, qua quis diligit proximum, distinguitur à dilectione, qua quis diligit seipsum: ita dilectio, qua quis diligit corpus proximi, debet distingui à dilectione, qua quis diligit corpus suum. Non ergo conuenienter distinguuntur quatuor ex charitate diligenda.

Lib. 1. ca. 23. in princip. & ca. 26. to. 3.

SED CONTRA est quòd *Augustin. dicit in 1. de doct. Christ. Quatuor sunt diligenda: vnum quod supra nos est, scilicet Deus: alterum, quod nos sumus: tertium quod iuxta nos est, scilicet proximus: quartum, quod infra nos est, scilicet proprium corpus.

CONCLVSIO.

Quatuor sunt ex charitate diligibilia: Deus, proximus, corpus nostrum, ac nos ipsi.

Q.23. art 1. & 5. & q. hac art. 3. & 6. & 10.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, amicitia charitatis super communicatione beatitudinis fundatur, in qua quidem communicatione, vnum quidem est quod consideratur, vt principium influens beatitudinem, scilicet Deus. Aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo & angelus. Tertium autem est id, ad quod per quandam redundantiam beatitudo deriuatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens, est ea ratione diligibile, quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est vnum nobiscum, vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione, & secundum hoc sumuntur duo ex charitate diligibilia, prout scilicet homo diligit & seipsum, & proximum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd diuersa habitudo diligentis ad diuersa diligibilia facit diuersam rationem diligibilitatis: & secundũ hoc, quia est alia habitudo hominis diligentis ad Deũ & ad seipsum: propter hoc ponuntur duo diligibilia, cum dilectio vnius sit causa dilectionis

ctionis alterius. Vnde ea remota, alia remouetur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd subiectum charitatis est mens rationalis, quæ potest esse beatitudinis capax, ad quam corpus directè nō attingit, sed solū per quandam redundantiam. Et ideo homo secundum rationalem mentem, quæ est principalis in homine, alio modo se diligit secundum charitatem, & alio modo corpus propriū.

AD TERTIVM dicendum, quòd homo diligit proximum & secundum animā & secundum corpus ratione cuiusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est vna tātum ratio dilectionis. Vnde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

QVÆSTIO XXVI.

De ordine charitatis, in tredecim articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de ordine charitatis.

¶ Et circa hoc quæruntur tredecim.

¶ Primò, vtrum sit aliquis ordo in charitate.

¶ Secundò, vtrum homo debeat Deum diligere plus quàm proximum.

¶ Tertiò, vtrum plus quàm seipsum.

¶ Quartò, vtrum se plusquam proximum.

¶ Quintò, vtrum homo debeat plus diligere proximum, quàm corpus proprium.

¶ Sextò, vtrum vnum proximum plus quàm alterum.

¶ Septimò, vtrum plus proximum meliorem, vel sibi magis coniunctum.

¶ Octauò, vtrum plus coniunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.

¶ Nono, vtrum ex charitate plus debeat diligere filium, quàm patrem.

¶ Decimò, vtrum plus debeat diligere matrem, quàm patrem.

¶ Vndecimò, vtrum plus vxorē, quàm patrē vel matrē.

¶ Duodecimò, vtrum magis benefactorem, quàm beneficiatum.

¶ Decimotertio, vtrū ordo charitatis maneat in patria.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in charitate sit ordo.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd in charitate non sit aliquis ordo. Charitas enim est quædam virtus. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in charitate aliquis ordo assignari debet. *3. distin. 29. art. & vnic. q. 2. art. 9.*

¶ 2 Præterea, Sicut fidei obiectum est prima veritas, ita charitatis obiectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia æqualiter creduntur. Ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

¶ 3 Præterea, Charitas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui charitati.

SED CONTRA est quòd dicitur Cantic. 2. Introduxit me Rex in cellam vinariam, ordinauit in me charitatem.

CONCLVSIO.

Charitatis aliquem oportet ordinem esse, cum ea se extendat in Deum tanquam beatitudinis principium, in cuius communicatione charitatis amicitia fundatur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *Philosophus dicit in 5. Metaph. Prius & posterius dicitur secūdum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris & posterioris. Vnde oportet quòd vbicunque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. *Dictum autem est suprà, quòd dilectio charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia charitatis fundatur: & *Li 5. text. 16. post medium, tom. 3.* *q. præced. art. 12. & q. 23. art. 1.*

ideo oportet quòd in his, quæ ex charitate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus.

AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd charitas tendit in vltimum finem sub ratione finis vltimi, quod non conuenit alicui alij virtuti, vt suprà *dictum est. Finis autem habet rationem principij in appetibilibus & in agendis, vt ex suprà *dictis patet. Et ideo charitas maxime importat comparationem ad primum principium. Et ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium. *Q. 23. art. 7.* *Q. 23. art. 7. ad 2. & 1. 2. q. 1. art. 1.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd fides pertinet ad vim cognoscitiuam, cuius operatio est secūdum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Charitas autem est in vi effectiua: cuius operatio consistit in hoc, quòd anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius inuenitur in ipsis rebus, & ex eis deriuatur ad cognitionem nostram. Et ideo ordo magis appropriatur charitati, quàm fidei: licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod est principaliter de Deo: secundario autem de aliis, quæ referuntur ad Deum.

AD TERTIVM dicendum, quòd ordo pertinet ad rationem, sicut ad ordinantem: sed ad vim appetitiuam pertinet sicut ad ordinatam. Et hoc modo ordo in charitate ponitur.

ARTICVLVS II.

Vtrum Deus sit magis diligendus, quàm proximus.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit magis diligendus quàm proximus. Dicitur enim 1. Ioan. 4. Qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere? Ex quo videtur quòd illud sit magis diligibile, quod est magis visibile. Nam & visio est principium amoris, vt dicitur in 9. *Ethic. Sed Deus est minus visibilis, quàm proximus. Ergo etiam est minus ex charitate diligibilis. *3. dist. 9. art. 3. text. & ad 5. & vnic. q. 1. art. 7. cor. & ad 7. & 8.* *Lib. 9. Ethic. ca. vlt. tom. 5.*

¶ 2 Præterea, Similitudo est causa dilectionis, secundum illud Eccle. 13. Omne animal diligit simile sibi. Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum, quàm ad Deum. Ergo homo ex charitate magis diligit proximum, quàm Deum.

¶ 3 Præterea, Illud quod in proximo charitas diligit, Deus est: vt patet per *Augustinum in 1. de doct. Christ. Sed Deus non est maior in seipso, quàm in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso, quàm in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quàm proximus. *Lib. 1. ex cap. 22. & 27. dicitur, to. 3.*

SED CONTRA, Illud magis est diligendum, propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet à Deo abducunt: secundum illud Luc. 14. Si quis venit ad me, & non odit patrē, & matrem, & vxorem, & filios, & fratres, & sorores, non potest meus esse discipulus. Ergo Deus est magis ex charitate diligendus, quàm proximus.

CONCLVSIO.

Cum Deus sit obiectum ac beatitudinis causa, ipse quoque magis & prius diligendus est.

RESPONDEO dicendum, quòd vnaquæque amicitia respicit principaliter id, in quo principaliter inuenitur illud bonum, super cuius communicatione fundatur. Sicut amicitia politica principalius respicit principem ciuitatis, à quo totum bonum ciuitatis dependet: vnde & ei maxime debetur fides & obedientia à ciuibus. Amicitia autem charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter sicut in primo principio, à quo deriuatur in omnes, qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter maxime Deus est ex charitate diligendus. Ipse enim diligitur, sicut beatitudinis causa: proximus autem, sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd dupliciter est aliquid

aliquid cauſa dilectionis. Vno modo ſicut id quod eſt ratio diligendi. Et hoc modo bonum eſt cauſa diligendi, quia vnumquodque diligitur, inquantum habet rationem boni. Alio modo, quia eſt via quædam ad acquirendum dilectionem. Et hoc modo viſio eſt cauſa dilectionis: non quidem ita quòd ea ratione ſit aliquid diligibile, quia eſt viſibile: ſed quia per viſionem perducimur ad dilectionem. Ergo non oportet quòd illud quod eſt magis viſibile, ſit magis diligibile, ſed quòd prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apoſtolus. Proximus enim quia eſt nobis viſibilis, primo occurrit nobis diligẽdus. Ex his enim, quæ nouit animus, diſcit incognita amare, vt *Gregor. dicit in quadam homilia. Vnde ſi aliquis proximum non diligit, argui poteſt quòd nec Deum diligit: non propter hoc, quòd proximus ſit magis diligendus, ſed quia prius diligendus occurrit. Deus autem eſt magis diligibilis propter maiorem bonitatem.

Homil. 11. in Euang. in princip.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ſimilitudo quam habemus ad Deum, eſt prior, & cauſa ſimilitudinis, quam habemus ad proximum. Ex hoc enim, quòd participamus à Deo, id quod ab ipſo etiam proximus habet, ſimiles proximo efficimur. Et ideo ratione ſimilitudinis magis debemus Deum, quàm proximum diligere.

AD TERTIVM dicendum, quòd Deus ſecundũ ſubſtantiam ſuam conſideratus in quocunque ſit, æqualis eſt: quia non minuitur per hoc, quod eſt in aliquo. Sed tamen non æqualiter habet proximus bonitatem Dei, ſicut habet ipſam Deus. Nã Deus habet ipſam eſſentialiter, proximus autem participatiue.

ARTICVLVS III.

Vtrum homo debeat ex charitate plus Deũ diligere, quàm ſeipſum.

*Infr. q. 44. arti. 8. & 3. diſt. 29. artic. 3. Et veri. q. 2. artic. 4. ad 2. & arti. 9. ad 9. & quo. 1. art. 9. cor. *Li. 9. ethic. cap. 8. non multũ à princip. tom. 5.*

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur quòd homo non debeat ex charitate plus Deum diligere, quàm ſeipſum. Dicit enim *Philoſophus in 9. Ethic. quòd amicabilia, quæ ſunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus, quæ ſunt ad ſeipſum. Sed cauſa eſt potior effectu: ergo maior eſt amicitia hominis ad ſeipſum, quàm ad quemcunque alium: ergo magis ſe debet diligere, quàm Deum.

¶ 2 Præterea, Vnumquodque diligitur inquantum eſt proprium bonum: ſed id quod eſt ratio diligendi, magis diligitur quàm id, quod propter hanc rationem diligitur: ſicut principia quæ ſunt ratio cognoſcendi, magis cognoſcuntur: ergo homo diligit magis ſeipſum, quàm quodcunque aliquod bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum, quàm ſeipſum.

¶ 3 Præterea, Quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit ſeipſum: quia hoc eſt ſummum bonum quod aliquis ſibi velle poteſt: ergo homo nõ plus debet ex charitate Deum diligere, quàm ſeipſum.

Lib. 1. cap. 22. in medio, tom. 3.

SED CONTRA eſt quod *Auguſt. dicit in 1. de doct. Chri. Si teipſum non propter te debes diligere, ſed propter ipſum, vbi dilectionis tuæ rectiſſimus finis eſt, non ſuccenſeat aliquis alius homo, ſi & ipſum propter Deum diligas. Sed propter quod vnumquodque, illud magis: ergo magis debet homo diligere Deum, quàm ſeipſum.

CONCLVSIO.

Cum beatitudo ſit in Deo tanquam in communi ac fontali principio omnium, qui beatitudinem participare poſſunt, illum magis quàm ſeipſum homo diligere debet.

RESPONDEO dicendum, quòd à Deo duplex bonum accipere poſſumus, ſcilicet bonum naturæ, & bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis à Deo facta, fundatur amor naturalis, quo non ſolum homo in ſuæ integritate naturæ ſuper omnia diligit Deum & plus quàm ſeipſum, ſed etiam quælibet creatura ſuo modo, id eſt vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel ſaltem naturali amore: ſicut lapides & alia quæ cognitione carent: quia vnaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius, quàm particulare bonum proprium. Quod manifeſtatur ex opere. Quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem vtilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, ſecundum quas ciues pro bono communi & diſpendia propriarum rerum & perſonarum interdum ſuſtinent. Vnde multo magis hoc verificatur in amicitia charitatis, quæ fundatur ſuper communicationem donorum gratiæ. Et ideo ex charitate magis debet homo diligere Deum, qui eſt bonum commune omnium, quàm ſeipſum: quia beatitudo eſt in Deo ſicut in communi & fontali principio omnium, qui beatitudinem participare poſſunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Philoſophus loquitur de amicabilibus, quæ ſunt ad alterum, in quo bonum quod eſt obiectum amicitiæ, inuenitur ſecundum aliquem particularem modum: non autem de amicabilibus, quæ ſunt ad alterum, in quo bonum prædictum inuenitur ſecundum rationem totius.

AD SECVNDVM dicendum, quòd bonum totius diligit quidem pars, ſecundum quod eſt ſibi conueniens, non autem ita quòd bonum totius ad ſe referat, ſed potius ita quòd ſeipſam refert in bonum totius.

AD TERTIVM dicendum, quòd hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorẽ, quo Deus amatur amore concupiſcentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiæ, quàm amore concupiſcentiæ: quia maius eſt in ſe bonum Dei, quàm participare poſſumus fruendo ipſo. Et ideo ſimpliciter homo magis diligit Deum ex charitate, quàm ſeipſum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum homo ex charitate magis debeat diligere ſeipſum, quàm proximum.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur quòd homo ex charitate non magis debeat diligere ſeipſum, quàm proximum. Principale enim obiectum charitatis eſt Deus, vt ſupra *dictum eſt. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo coniunctum, quàm ſit ipſe. Ergo magis debet aliquis talem diligere, quàm ſeipſum.

*3. diſtin. 29. arti. 5. & 4. diſt. 38. q. 2. arti. 4. qõ. 1. cor. & quo 8. art. 8. cor. fi. *Art. 1. & 2. huius quæſt. & q. 25. art. 1. & 12.*

¶ 2 Præterea, Detrimentum ipſius, quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex charitate ſuſtinet detrimentum pro proximo: ſecundum illud Prouerb. 12. Qui negligit damnum propter amicum, iuſtus eſt. Ergo homo debet ex charitate magis alium diligere, quàm ſeipſum.

¶ 3 Præterea, 1. ad Corinth. 13. dicitur, quòd charitas non quærit quæ ſua ſunt. Sed illud maxime amamus, cuius bonum maxime quærimus. Ergo per charitatem aliquis non amat ſeipſum magis, quàm proximum.

SED CONTRA eſt quod dicitur Leui. 19. & Matth. 22. Diliges proximum tuum ſicut teipſum. Ex quo videtur, quòd dilectio hominis ad ſeipſum eſt ſicut exemplar dilectionis, quæ habetur ad alterum. Sed exemplar potius eſt, quàm exemplatum. Ergo homo ex charitate magis debet diligere ſeipſum, quàm proximum.

CONCLVSIO.

Homo ſeipſum magis ex charitate diligere tenetur, quàm proximum.

RESPONDEO dicẽdum, quòd in homine duo ſunt, ſcilicet natura ſpiritualis & natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere ſeipſum, quòd diligit ſe ſecundum naturam ſpiritualem, vt ſupra *dictum eſt. Et ſecundum hoc debet homo magis ſe diligere poſt Deũ, quàm quemcunque alium. Et hoc patet ex ipſa ratione diligendi. Nam ſicut ſupra *dictum eſt. Deus diligitur vt principium boni, ſuper quo fundatur dilectio charitatis. Homo autem ſeipſum diligit ex charitate ſecundum rationem,

Q. 25 art. 7.

Q. 25. art. 1. & 12.

nem, qua est particeps prædicti boni. Proximus autem diligitur secundum rationem societatis in ipso bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quandam vnionem in ordine ad Deum. Vnde sicut vnitas potior est, quàm vnio, ita quòd homo ipse participet bonum diuinum, est potior ratio diligendi, quàm quòd alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex charitate debet magis seipsum diligere, quàm proximum. Et huius signum est quòd homo nõ debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, vt proximum liberet à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd dilectio charitatis non solum habet quantitatem ex parte obiecti, quod est Deus, sed ex parte diligentis, qui est ipse homo, charitatem habens: sicut & quantitas cuiuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subiecto. Et ideo licet proximus melior sit Deo propinquior: quia tamen nõ est ita propinquus charitatem habenti, sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat proximum, quàm seipsum diligere.

Ad secundum dicendum, quòd detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum, & in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando, vt proximum liberet à peccato,
In corp. art. sicut *dictum est.

In regula tertia & habetur tom. 1. Ad tertium dicendum, quòd sicut *August. dicit in regula, cum dicitur, Charitas non quærit quæ sua sunt, sic intelligitur quòd communia propriis anteponit. Semper autem commune bonum est magis amabile vnicuique, quàm proprium bonum. Sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius, quàm bonum partiale sui
Art. præced. ipsius, vt *dictum est.

Articvlvs V.

Vtrum homo magis debeat diligere proximum, quàm corpus proprium.

1. 2. q. 73. ar. 5. cor. Et opu. 18. c. 16. Ad qvintvm sic proceditur. Videtur quòd homo non magis debeat diligere proximum, quàm corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quàm corpus proprium, sequitur quòd plus debeat diligere corpus proximi, quàm corpus proprium.

¶ 2 Præterea, Homo plus debet diligere animam propriam, quàm animam proximi, vt *dictum est. Sed corpus proprium propinquius est animæ nostræ, quàm proximus. Ergo plus debemus diligere corpus proprium, quàm proximum.
Art. præced.

¶ 3 Præterea, Vnusquisque exponit id quod minus amat, pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi: sed hoc est perfectorum: secundum illud Ioan. 15. Maiorem charitatem nemo habet quàm vt animã suam ponat quis pro amicis suis. Ergo homo non tenetur ex charitate plus diligere proximum, quàm corpus proprium.

Lib. 1. ca. 27. à medio, to. 3. Sed contra est quòd *August. dicit de doctrina Christiana, quòd plus debemus diligere proximũ, quàm corpus proprium.

Conclvsio.

Proximum magis quo ad animæ salutem quàm corpus proprium ex charitate diligere homines tenentur.

Respondeo dicendum, quòd illud magis est ex charitate diligendum, quod habet pleniorem rationem
Q. 25. art. 1. 2. & 12. diligibilis ex charitate, vt *dictum est. Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est maior ratio diligendi quàm participatio beatitudinis per redundantiam, quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum quantum ad salutem animæ magis debemus diligere, quàm proprium corpus.

Ad primvm ergo dicendum, quòd secundum Philosophum in 9. *Ethic. Vnumquodque videtur esse id quod est præcipuum in ipso. Vnde cum dicitur proximus magis esse diligendus, quàm corpus proprium: intelligitur hoc quantum ad animam, quæ est potior pars eius. Lib. 9. cap. 8. non procul à medio, tom. 5.

Ad secvndvm dicendum, quòd corpus nostrũ est propinquius animæ nostræ, quàm proximus, quantum ad constitutionem propriæ naturæ: sed quantum ad participationem beatitudinis maior est consociatio animæ proximi ad animam nostram, quàm etiam corporis proprij.

Ad tertivm dicendum, quòd cuilibet homini imminet cura proprij corporis: non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu. Et ideo non est de necessitate charitatis, quòd homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu, quo tenetur eius saluti prouidere. Sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem charitatis.

Articvlvs VI.

Vtrum vnus proximus sit magis diligendus, quàm alius.

Ad sextvm sic proceditur. Videtur quòd vnus proximus non sit magis diligendus, quàm alius. 3. distin. 29.
Dicit enim *Augustin. in 1. de doct. Christiana. art. 6. Et virt. q. 2. art. 9.
Omnes homines æque diligendi sunt. Sed cum omnibus *Li. 1. ca. 28.
prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui in princip.
pro locorum & temporum, vel quarumlibet rerum op- tom. 3.
portunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur. Ergo proximorum vnus non est magis diligendus, quàm alius.

¶ 2 Præterea, Vbi vna & eadem est ratio diligendi diuersos, non debet esse inæqualis dilectio. Sed vna est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus: vt patet per *August. in 1. de doctr. Christia. Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus. Li. 1. ca. 28. in principio, tom. 3.

¶ 3 Præterea, Amare est velle bonum alicui, vt patet per *Philosophum in secundo Rhetoricæ. Sed omnibus proximis æquale bonum volumus, scilicet vitã æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere. *Lib. 2. Rhetor. cap. 4. in princ. tom. 6.

Sed contra est, quod tanto vnusquisque magis debet diligi, quanto grauius peccat qui contra eius dilectionem operatur. Sed grauius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum, quàm qui agit contra dilectionem aliquorum aliorum. Vnde Leuit. 20. præcipitur, quòd qui maledixerit patri, aut matri, morte moriatur: quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum debemus magis diligere, quàm alios.

Conclvsio.

Non æqualiter proximi sunt à nobis ex charitate diligendi, sed magis vel minus, secundum quod illos contingit nobis, seu Deo propinquiores esse.

Respondeo dicendum, quòd duplex opinio circa hoc fuit. Quidam enim dixerunt, quòd omnes proximi sunt æqualiter ex charitate diligendi, quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem effectum, ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quæ magis debemus impendere proximis quàm alienis: non autem secundum interiorem affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus, etiam inimicis. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est ordinatus affectus charitatis, qui est inclinatio gratiæ, quàm appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ. Vtraque enim inclinatio ex diuina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus, quòd inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui, qui conuenit naturæ vniuscuiusque: sicut terra habet maiorem

rum inclinationem grauitatis, quàm aqua: quia competit ei esse sub aqua. Oportet ergo quod etiam inclinatio gratiæ, quæ est affectus charitatis, proportionetur his, quæ sunt exterius agenda: ita scilicet vt ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus conuenit nos magis beneficos esse. Et ideo dicendum est, quòd etiam secundum affectum oportet magis vnum proximorum, quàm alium diligere. Et ratio est, quia cum principium dilectionis sit Deus, & ipse diligens: necesse est, quòd secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorū maior sit dilectionis affectus. Sicut enim suprà *dictum est, in omnibus, in quibus inuenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium. *Art. 1. huius quæst.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd dilectio potest esse inæqualis dupliciter. Vno modo ex parte eius boni, quod amico optamus: & quantum ad hoc omnes homines æque diligimus ex charitate: quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem æternam. Alio modo dicitur maior dilectio propter intensiorem actum dilectionis: & sic non oportet omnes æque diligere.

Vel aliter dicendum, quòd dilectio inæqualiter potest ab aliquo haberi dupliciter. Vno modo ex eo, quòd quidam diliguntur, & aliquem diligunt. Et hanc etiam inæqualitatem oportet seruare in beneficentia: quia non possumus omnibus prodesse. Sed in beneuolentia dilectionis talis inæqualitas haberi non debet. Alia vero est inæqualitas dilectionis ex hoc, quòd quidam plus aliis diliguntur. August. ergo non intendit hanc excludere inæqualitatem: sed primam, vt patet ex his, quæ de beneficentia dicit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd nō omnes proximi æqualiter se habēt ad Deū: sed quidā sunt ei propinquiores propter maiorē bonitatē, qui sunt magis diligendi ex charitate, quàm alij qui sunt ei minus propinqui.

AD TERTIVM dicendum, quòd ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni, quod amicis optamus.

ARTICVLVS VII.

Vtrum magis debeamus diligere meliores, quàm nobis coniunctiores.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd magis debeamus diligere meliores, quàm nobis coniunctiores. Illud enim videtur magis diligendum, quod nulla ratione debet odio haberi, quàm illud quod aliqua ratione est odiendum, sicut & albius est quod est nigro impermixtius. Sed personæ nobis coniunctæ sunt secundum aliquam rationem odiendæ: secundum illud Luc. 14. Si quis venit ad me, & non odit patrem, & matrem, &c. Homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quòd meliores sunt magis amandi, quàm coniunctiores.

¶ 2 Præterea, Secundum charitatem homo maxime Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem, quàm sibi coniunctiorem. Ergo & homo per charitatem magis debet meliorem diligere, quàm sibi coniunctiorem.

¶ 3 Præterea, Secundum vnamquanque amicitiam illud est magis amandum, quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur. Amicitia enim naturali magis diligimus eos, qui sunt nobis magis secundū naturam coniuncti, puta parentes, vel filios. Sed amicitia charitatis fundatur super cōmunicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quàm nobis coniunctiores. Ergo ex charitate magis debemus diligere meliores, quàm nobis coniunctiores.

SED CONTRA est quod dicitur 1. ad Timoth. 5. Si quis suorum, & maxime domesticorū, curam nō habet, fidem negauit, & est infideli deterior. Sed interior charitatis affectio debet respondere exteriori effectui. Ergo charitas magis debet haberi ad propinquiores quàm ad meliores.

CONCLVSIO.

Propinquiores nobis sunt magis diligendi ex charitate, quàm meliores.

RESPONDEO dicendum, quòd omnis actus, oportet quòd proportionetur & obiecto & agenti. Sed ex obiecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suæ intensionis. Sicut motus habet speciem ex termino, ad quem est, sed intensionē velocitatis habet ex dispositione mobilis & virtute mouentis. Sic ergo dilectio speciem habet ex obiecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Obiectum autem charitatiuæ dilectionis Deus est, homo autem diligens est. Diuersitas ergo dilectionis, quæ est secundum charitatem, quantum ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum: vt scilicet ei, qui est Deo propinquior, maius bonum ex charitate velimus: quia licet bonum, quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo æterna, sit vnum secundum se, habet tamen diuersos gradus secundum diuersas beatitudinis participationes. Et hoc ad charitatem pertinet, vt velit iustitiam Dei seruari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis. Sunt enim diuersæ dilectionis species secundum diuersa bona, quæ optamus his, quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem, qui diligit. Et secundum hoc illos, qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum, ad quod omnes diligit, quàm meliores ad maius bonum. Est etiā & ibi alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, à qua discedere non possunt: quia secundum eam sunt id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere, & recedere, augeri & minui: vt ex suprà *dictis patet. Et ideo possum ex charitate velle quòd iste, qui est mihi coniunctus, sit melior alio: & sic ad maiorem beatitudinis gradum peruenire possit. Est autem & alius modus, quo plus diligimus ex charitate magis nobis coniunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim, qui non sunt nobis coniuncti, non habemus nisi amicitiam charitatis. Ad eos vero, qui sunt nobis coniuncti, habemus aliquas alias amicitias, secundum modum coniunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum, super quod fundatur quælibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum, super quod fundatur charitas: consequens est vt charitas imperet actui cuiuslibet alterius amicitiæ: sicut ars, quæ est circa finem imperat arti, quæ est circa ea, quæ sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem, quia consanguineus vel coniunctus est, vel quia conciuis, vel propter quodcunque huiusmodi aliud licitum ordinabile in finem charitatis, potest à charitate imperari. Et ita ex charitate eliciente cum imperante pluribus modis diligimus magis nobis coniunctos. *Q. 24. artic. 10. & 11.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in propinquis nostris non præcipimur odire, quod propinqui nostri sunt: sed hoc solum, quòd impediunt nos à Deo. Et in hoc nō sunt propinqui, sed inimici: secundū illud Matth. 10. Inimici hominis domestici eius.

AD SECVNDVM dicendū, quod charitas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, vt scilicet ita se habeat homo ad id, quod suum est, sicut Deus ad id, quod suum est. Quædam enim possumus ex charitate velle, quia sunt nobis conuenientia: quæ tamen Deus non vult, quia non conuenit ei, vt ea velit, sicut suprà *habitum est, cum de bonitate voluntatis ageretur. *1. 2. q. 19. art. 10.*

AD TERTIVM dicendum, quòd charitas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem obiecti, sed etiam secundum rationem diligentis, vt *dictum est. Ex *In corp. art.*

est. Ex quo contingit, quòd magis coniunctus magis amatur.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum sit magis diligendus ille, qui nobis est magis coniunctus secundum carnalem originem.

In qõ. 32 art. 9. Et 3. dist. 19. art. 6. Et viit. q. 2. art. 9. ad 13. & 14. AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd nõ sit magis diligendus ille, qui est magis nobis coniunctus secundum carnalē originem: dicitur enim Prouerb. 18. Vir amicabilis ad societatem magis erit amicus, quàm frater. Et *Valerius Maximus dicit: quòd amicitiæ vinculum prævalidum est, neque vlla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius & exploratius,
*Lib. 4. cap. 7. in princip. quòd istud nascēdi sors fortuitum opus dedit: hoc vniuscuiusque solido iudicio inchoata voluntas contrahit. ergo illi qui sunt coniuncti sanguine, non sunt magis diligendi, quàm alij.

Lib. 1. ca. 7. à medio, tom. 1. ¶ 2 Præterea, *Ambros. in 1. de Offic. Non minus vos diligo, quos in Euangelio genui, quàm si in coniugio suscepissem: Non enim vehementior est natura ad diligendum, quàm gratia. Plus certe diligere debemus, quos perpetuo nobis computamus futuros, quàm quos tantum in hoc seculo. Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his, qui sunt aliter nobis coniuncti.

¶ 3 Præterea, Probatio dilectionis est exhibitio operis, vt
Hom. 30. in Eu ng. nõ remote à princ. *Gregor. dicit in Homil. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera, quàm etiam consanguineis: sicut magis est obediendum in exercitu duci, quàm patri. Ergo illi, qui sunt sanguine coniuncti, non sunt maxime diligendi.

SED CONTRA est, quod specialiter in præceptis decalogi mandatur de honoratione parentum, vt patet Exod. 20. Ergo illi qui sunt nobis coniuncti secundū carnis originem, sunt à nobis specialius diligendi.

CONCLVSIO.

Qui nobis secundum carnis originem coniuncti sunt, debent quoque à nobis maiori charitate diligi.

Art. præced. RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, illi qui sunt nobis magis coniuncti, sunt ex charitate magis diligendi: tum quia intensius diliguntur: tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex coniunctione dilecti ad diligentem, & ideo diuersorum dilectio est mensuranda secundum diuersam rationem cõiunctionis, vt scilicet vnusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam coniunctionem, secundum quam diligitur. Et vlterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparationem coniunctionis ad coniunctionem. Sic ergo dicendum est, quòd amicitia consanguineorum fundatur in coniunctione naturalis originis. Amicitia autem conciuium in communione ciuili, & amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his, quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos. In his autem, quæ pertinent ad ciuilem conuersationem, plus debemus diligere conciues, & in bellicis, plus commilitones. Vnde & Philosophus dicit in 9. *Ethic. quòd singulis propria & congruentia sunt attribuenda. Sic autem &
Lib. 9. cap. 2. tom. 5. facere videntur ad nuptias: quidam enim vocant cognatos: videbitur vtique & nutrimento parentibus oportere maxime sufficere, & honorem parentum, & simile est etiam in aliis. Si autem comparemus etiam coniunctionem ad coniunctionem, constat quòd coniunctio naturalis originis est prior & immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam: aliæ autem coniunctiones sunt superuenientes, & remoueri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior, sed aliæ amicitiæ possunt esse potiores secundum illud, quod est proprium vnicuique amicitiæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his, quæ sub nostra electione cadunt, puta in agendis: præponderat hæc dilectio dilectioni consanguineorum: vt scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, vtpote naturalior existens, & præualet in his, quæ ad naturam spectant. Vnde magis eis tenemur in prouisione necessariorum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Ambros. loquitur de dilectione quantum ad beneficia, quæ pertinent ad communicationem gratiæ, scilicet de instructione morum. In hac enim magis debet homo subuenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quàm filiis corporalibus, quibus tenetur magis prouidere in corporalibus subsidiis.

AD TERTIVM dicendum, quòd ex hoc quòd duci exercitus magis obeditur in bello, quàm patri, non probatur quòd simpliciter pater minus diligatur: sed quòd minus diligitur secundum quid, id est secundum dilectionem bellicæ communicationis.

ARTICVLVS IX.

Vtrum homo ex charitate magis debeat diligere filium, quàm patrem.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd homo ex charitate magis debeat diligere filium, quàm patrem. Illum enim magis debemus diligere, cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis, quàm parentibus. Dicit enim Apostolus 2. ad Corinth. 12. Non debent filij thesaurizare parentibus, sed parentes filiis. Ergo magis sunt diligendi filij, quàm parentes. 3. distin. 29. art. 7. & viit. qõ. art 9. ad 18. & Ephe. 5. lect. 10. cir. 1.

¶ 2 Præterea, Gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios, quàm ab eis diligantur, vt *Philosophus dicit in 8. Ethic. Ergo magis debemus diligere filios, quàm parentes. Lib. 8. ca. 12. parum à princip. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Per charitatē affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios, quàm diligatur ab eis. Ergo etiam & nos magis debemus diligere filios, quàm parentes.

SED CONTRA est quod *Ambros. dicit: Primo Deus diligendus est: Secundo parentes: inde filij: pòst domestici. Refertur 3. sentent. dist. 29. paragrapho. c.

CONCLVSIO.

Quanquam ex parte diligibilis parentes sint à nobis magis diligēdi quàm filij, tanquā excellentiores ac Deo similiores; filij tamen ex parte diligentis, magis sunt ex charitate diligēdi, quàm parētes.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Vno modo ex parte obiecti. Et secundum hoc id quod habet maiorem rationem boni, est magis diligendum, & quod est Deo similius. Et sic pater est magis diligendus, quàm filius: quia scilicet patrem diligimus sub ratione principij, quod habet rationem eminentioris boni & Deo similioris. Alio modo computatur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis, & sic magis diligitur quod est coniunctius. Et secundum hoc filius est magis diligendus quàm pater, vt Philosophus dicit in 8. *Ethic. Primo quidem, quia parentes diligunt filios, vt aliquid sui existentes. Pater autem non est aliquid filij. Et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni, qua quis diligit seipsum. Secundo, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios, quàm econuerso. Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, vtpote pars existens, quàm pater filio, ad quem habet habitudinem principij. Quarto, quia parentes diutius amauerunt. Nam statim pater incipit diligere filium: filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior: secundum illud Eccle. 9. Non derelinquas amicum antiquum: nouus enim non erit similis illi. Art. 4. ad 1. & art. 7. Lib. 8. ca. 12. tom. 2.

AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd principio debetur subiectio reuerentia & honor: effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principij & proui-

& prouiſionem ipſius. Et propter hoc parentibus à filiis magis debetur honor: filius autem magis debetur cura prouiſionis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd pater naturaliter plus diligit filium ſecundum rationem coniunctionis ad ſeipſum. Sed ſecundum rationem eminentioris boni filius naturaliter plus diligit patrem.

lib. 1. cap. 32 in principio, tom. 3.

AD TERTIVM dicendum, quòd ſicut Aug.* dicit in primo de Doctr. Chriſt. Deus diligit nos ad vtilitatem noſtram & ſuum honorem. Et ideo quia pater comparatur ad nos in habitudine principij, ſicut & Deus, ad patrem propriè pertinet vt ei à filiis honor impendatur; ad filium autem, vt eius vtilitati à parentibus prouideatur: quamuis in articulo neceſſitatis filius obligatus ſit ex beneficiis ſuſceptis, vt parentibus maximè prouideat.

ARTICVLVS X.

Vtrum homo magis debeat diligere matrem, quàm patrem.

3. diſt. 29. art. 7. ad 4. & 5. & Ephe. 9. lect. 7. fin.

**lib. 2. de generat. animalium cap. 4. & lib. 1. cap. 19. tom. 4.*

†q. 90. ar. 2. & q. 118. art. 2.

‡lib. 9. ca. 7. in fine. & lib. 8. ca. 12. tom. 5.

AD DECIMVM ſic proceditur. Videtur quòd homo magis debeat diligere matrem, quàm patrem. Vt enim Philoſophus dicit in primo* de generatione animalium: Fœmina in generatione dat corpus. Sed homo non habet animam à patre, ſed per creationem à Deo: vt in primo dictum† eſt. Ergo homo plus habet à matre quàm à patre. Plus ergo debet diligere matrem, quàm patrem.

¶ 2 Præterea, Magis amantem debet magis diligere. Sed mater plus diligit filiū, quàm pater. Dicit enim Philoſophus‡ in 9. Ethic. quòd matres magis ſunt amantes filiorum. Laborioſior enim eſt generatio matrum, & magis ſciunt, qui ipſarum ſint filij, quàm patres. Ergo mater eſt magis diligenda, quàm pater.

¶ 3 Præterea, Ei debetur maior dilectionis affectus, qui pro nobis plus laborauit, ſecundum illud Rom. vltimo, Salutate Mariam quæ multū in nobis laborauit. Sed mater plus laborat in generatione & educatione, quàm pater. Vnde dicitur Eccleſ. 7. Gemitum matris tuæ ne obliuiſcatis. Ergo plus debet homo diligere matrem, quàm patrem.

cap. 44 ſuper illud, Sabbatha mea ſanctificabunt, tom. 5.

SED CONTRA eſt quod* dicit Hieron. ſuper Ezech. quòd poſt Deum omnium patrem, diligendus eſt pater. Et poſtea addit de matre.

CONCLVSIO.

Pater magis eſt per ſe diligendus quàm mater, cum ſit actiuum generationis principium, mater vero paſſiuum.

**lib. 8. Ethic. cap. 7. à medio, tom. 5.*

†Ex lib. 1. de Officiis ca. 7. videtur haberi poſſe, to. 1.

RESPONDEO dicēdum, quòd in iſtis comparationibus id, quod dicitur, eſt intelligendum per ſe, vt videlicet intelligatur eſſe quæſitum de patre, inquantum eſt pater, an ſit plus diligendus matre, inquantum eſt mater. Poteſt enim in omnibus huiuſmodi tanta eſſe diſtantia virtutis & malitiæ, vt amicitia ſoluatur vel minuatur: vt Philoſophus dicit* in 8. Ethic. Et ideo vt Ambroſ.† dicit: Boni domeſtici ſunt malis filiis præponendi. Sed per ſe loquendo, pater magis eſt amandus, quàm mater. Amantur enim pater & mater, vt principia quædam naturalis originis. Pater autē habet excellentiorem rationem principij, quàm mater: quia pater eſt principium per modum agentis, mater autem magis per modū patientis & materiæ. Et ideo per ſe loquendo, pater magis eſt diligendus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in generatione hominis mater miniſtrat materiam corporis informem. Formatur autem per virtutem formatiuam, quæ eſt in ſemine patris. Et quamuis huiuſmodi virtus non poſſit creare animam rationalem: diſponit tamen materiam corporalem ad huiuſmodi formæ ſuſceptionem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim eſt ſpecies amicitiæ, qua diligimus amantem, & qua diligimus generantem: nunc autem loquimur de amicitia, quæ debetur patri & matri, ſecundum generationis rationem. AD TERTIVM patet.

ARTICVLVS XI.

Vtrum homo plus debeat diligere vxorem, quàm patrem & matrem.

AD VNDECIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd homo plus debeat diligere vxorem, quàm patrem & matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam niſi pro re magis dilecta. Sed Gene. 2. dicitur, quòd propter vxorem relinquet homo patrē & matrem. Ergo magis debet diligere vxorem, quàm patrem & matrem.

3. di. 29. art. 7. ad 3. Et virt. q. 2. art. 9. ad 18.

¶ 2 Præterea, Apoſtolus dicit ad Epheſ. 5. quòd viri debent diligere vxores ſicut ſeipſos. Sed homo debet magis diligere ſeipſum, quàm parentes. Ergo etiam magis debet diligere vxorem, quàm parentes.

¶ 3 Præterea, Vbi ſunt plures rationes dilectionis, ibi debet eſſe maior dilectio. Sed in amicitia, quæ eſt ad vxorem, ſunt plures rationes dilectionis. Dicit enim Philoſophus* in 8. Ethic. quòd in hac amicitia videtur eſſe vtile & delectabile, & propter virtutem ſi virtuoſi ſint coniuges. Ergo maior debet eſſe dilectio ad vxorem: quàm ad parentes.

lib. 8. Ethic. cap. 12. non procul à fine, tom. 5.

SED CONTRA eſt, quòd vir debet diligere vxorem ſuam ſicut carnem ſuam, vt dicitur ad Ephes. 5. Sed corpus ſuum minus debet homo diligere, quàm proximum, vt ſuprà dictum* eſt. Inter proximos autem magis debemus parentes diligere. Ergo magis debemus diligere parentes, quàm vxorem.

Art. 5. huius quæſt.

CONCLVSIO.

Quanquam intenſius vxor ſit ex charitate diligenda, tanquam nobis magis coniuncta, maior tamen eſt parentibus ex charitate reuerentia exhibenda.

Art. 9. huius quæſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum* eſt, gradus dilectionis attendi poteſt & ſecundum rationem boni, & ſecundum coniunctionem ad diligentem: ſecundum ergo rationem boni quod eſt obiectum dilectionis, magis ſunt diligendi parentes, quàm vxores: quia diliguntur ſub ratione principij, & eminentioris cuiuſdam boni. Secundum autem rationem coniunctionis magis diligenda eſt vxor: quia vxor coniungitur viro vt vna caro exiſtens, ſecundum illud Matth. 19. Itaque iam non ſunt duo, ſed vna caro. Et ideo intenſius diligitur vxor: ſed maior reuerentia eſt parentibus exhibenda.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd non quantum ad omnia deſeritur pater & mater propter vxorem. In quibuſdam enim magis debet homo aſſiſtere parentibus, quàm vxori. Sed quantum ad vnionem carnalis copulæ & cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret vxori.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in verbis Apoſtoli non eſt intelligendum, quòd homo debeat diligere vxorem ſuam æqualiter ſibiipſi. Sed quia dilectio, quam aliquis habet ad ſeipſum, eſt ratio dilectionis, quam quis habet ad vxorem ſibi coniunctam.

AD TERTIVM dicendum, quòd etiam in amicitia paterna inueniuntur multæ rationes dilectionis, & quantum ad aliquid præpōderant rationi dilectionis, quæ habetur ad vxorem, ſecundū ſcilicet rationem boni, quamuis illæ præpōderent ſecundum coniunctionis rationem.

AD QVARTVM dicendum, quòd illud etiam non eſt ſic intelligendum, quòd ly ſicut, importat æqualitatem, ſed rationem dilectionis. Diligit enim homo vxorem ſuam principaliter ratione carnalis coniunctionis.

ARTICVLVS XII.

Vtrum homo magis debeat diligere benefactorem, quàm beneficiatum.

AD DVODECIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd homo magis debeat diligere benefactorem, quàm beneficiatum. Dicit enim Aug.* in lib. de Catechizandis rudibus: Nulla maior eſt prouocatio ad amandum, quàm præuenire amando. Nimis enim durus eſt animus, qui dilectionem etſi non vult impēdere, nolit

*3. di. 29 art. 7. ad 2. Et 9. Eth. lect. 7. *cap. 4. in principio, tom. 4.*

rependere. Sed benefactores præueniunt nos in beneficio charitatis: ergo benefactores maximè debemus diligere.

¶ 2 Præterea, Tanto aliquis est magis diligẽdus, quanto grauius homo peccat, si ab eius dilectione desistat, vel contra eum agat. Sed grauius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quàm si diligere desinat eum, cui hactenus benefecit. ergo magis sunt amandi benefactores, quàm hi, quibus benefacimus.

¶ 3 Præterea, Inter omnia diligenda maximè diligendus est Deus: & post eum pater, vt *Hieron. dicit. Sed illi sunt maximè benefactores: ergo benefactor est maximè diligendus.

*Ezech. 44. super illud, Sabbatha mea sanctificabũt, tom. 5.

Sed contra est, quòd Philosophus † dicit in 9. Ethic. quòd benefactores magis videntur amare beneficiatos, quàm econuerso.

†lib. 9. ca. 7. tom. 5.

Conclvsio.

Benefactor est à nobis magis diligendus, cum sit boni in beneficiato principium: beneficiatos tamen magis diligunt benefactores, tanquam sibi magis coniunctos.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, aliquid diligitur magis dupliciter. Vno modo quia habet rationem excellentioris boni: alio modo ratione maioris coniunctionis. Primo quidem modo benefactor est magis diligendus, quia cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, sicut & de patre dictum *est. Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos, vt Philosophus probat † in 9. Ethi. per quatuor rationes. Primo quidem, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris. Vnde consueuit dici de aliquo; iste est factura illius. Naturale est autem cuilibet, vt diligat opus suum Sicut videmus quòd Poëtæ diligunt poëmata sua. Et hoc ideo: quia vnumquodque diligit suum esse, & suum viuere: quod maximè manifestatur in suo agere. Secundo, quòd vnusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum: habet quidem ergo & benefactor in beneficiato aliquod bonũ, & econuerso. Sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, & beneficiatus in benefactore suum bonum vtile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur, quàm bonum vtile. Tum quia est diuturnius, vtilitas enim cito transit, & delectatio memoriæ nõ est sicut delectatio rei præsentis. Tum etiam, quia bona honesta magis cum delectatione recolimus, quàm vtilitates, quæ nobis ab aliis euenerunt. Tertio, quia ad amantem pertinet agere: vult enim & operatur bonum amato. Ad amatum autem pertinet bonum pati. Et ideo excellentius est amare. Et propter hoc ad benefactorem pertinet, vt plus amet. Quarto, quia difficilius est beneficia impendere, quàm recipere. Ea vero, in quibus laboramus, plus diligimus. Quæ vero nobis de facili proueniunt, quodammodo contemnimus.

Art. 9. & 11. huius quæst.

Art. 9. huius quæst.

†lib. 9. Ethi. cap. 7. to. 5.

Ad primvm ergo dicendum, quòd in benefactore est vt beneficiatus prouocetur ad ipsum amandũ. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi prouocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem ex se est, potius est eo quod est per aliud.

Ad secvndvm dicendum, quòd amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus: & ideo contrarium habet rationem maioris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus: & ideo habet maiorem promptitudinem.

Ad tertivm dicendum, quòd Deus etiam plus nos diligit, quàm nos eum diligamus: & parentes plus diligunt filios, quàm ab eis diligantur. Nec tamen oportet, quòd quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim à quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum & parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

Articvlvs xiii.

Vtrum ordo charitatis remaneat in patria.

Ad tertivmdecimvm sic proceditur. Videtur, quòd ordo charitatis non remaneat in patria. Dicit enim August. in lib. *de Vera religione: Perfecta charitas est, vt plus potiora bona, & minus minora diligamus. Sed in patria erit perfecta charitas. Ergo plus diliget aliquis meliorem, quàm vel seipsum, vel sibi coniunctum.

3. di. 31. q. 2. ar. 3. q. 1. & 2. Et virt. q. 22. art. 9. *cap. 48. non procul à principio, tom. 1.

¶ 2 Præterea, Ille magis amatur, cui maius bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult maius bonum ei, qui plus bonũ habet, alioquin voluntas eius non per omnia diuinæ voluntati conformaretur. Ibi autem plus bonum habet, qui melior est: ergo in patria quilibet magis diliget meliorem: & ita magis aliũ, quàm seipsum, & extraneum, quàm propinquum.

¶ 3 Præterea, Tota ratio dilectionis in patria Deus erit: tunc enim implebitur quod dicitur primæ ad Corinth. 15. Vt sit Deus omnia in omnibus. Ergo magis diligitur, qui est Deo propinquior: & ita aliquis magis diliget meliorem, quàm seipsum, & extraneum, quàm coniunctum.

Sed contra est, quòd natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem charitatis suprà *positus, ex ipsa natura procedit: omnia autem naturaliter plus se quàm alia amant. Ergo iste ordo charitatis remanebit in patria.

Art. 4. & 5. huius quæst.

Conclvsio.

Ordo charitatis, quo Deus super omnia diligendus est, necessario manet in patria, ex parte tamen diligentis diligit homo in patria plus seipsum, quàm beatiorem hominem vel Angelum.

Respondeo dicẽdum, quòd necesse est ordinem charitatis remanere in patria, quantũ ad hoc quòd Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc, quando homo perfectè eo fruetur. Sed de ordine suipsius ad alios, distinguẽdum videtur, quia sicut suprà dictum *est, dilectionis gradus distingui potest, vel secundum differentiam boni, quod quis alij exoptat, vel secundum intentionem dilectionis. Primo quidem modo plus diliget meliores, quàm seipsum, minus vero minus bonos. Volet enim quilibet beatus vnumquenque habere quod sibi debetur, secundum diuinam iustitiam propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad diuinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad maius præmium: sicut nunc accidit, quando potest homo meliorem & virtutem & præmium desiderare. Sed tunc voluntas vniuscuiusque infra hoc sistet, quod est determinatũ diuinitus. Secundo vero modo aliquis plus seipsum diliget, quàm proximum etiam meliorem: quia intentio actus dilectionis prouenit ex parte subiecti diligentis, vt suprà dictum *est. Et ad hoc etiam donum charitatis vnicuique confertur à Deo, vt primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem suipsius. Secundario vero ordinem aliorũ in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum. Sed quantum ad ordinem proximorũ adinuicem simpliciter quis magis diliget meliorem secundũ charitatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Vnde totus ordo dilectionis beatorũ obseruabitur per comparationem ad Deum: vt scilicet ille magis diligatur & propinquior sibi habeatur ab vnoquoque, qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc prouisio: quæ est in præsenti vita necessaria, qua necesse est, vt vnusquisque magis sibi coniuncto, secundũ quamcunque necessitudinem prouideat magis, quàm alieno, ratione cuius in hac vita ex ipsa inclinatione charitatis homo plus diligit magis sibi coniunctum, cui magis debet impendere charitatis effectum. Continget tamen in patria quòd aliquis sibi coniunctum pluribus modis diliget. Non enim cessabũt ab animo beati honestæ dilectionis causæ, tamen omnibus istis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis, quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.

Art. 7. & 9. huius quæst.

Art. 7. & 9. huius quæst.

A d

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quantum ad coniunctos sibi ratio illa concedēda est. Sed quantum ad seipsum oportet, quòd aliquis plus se, quàm alios diligat, tanto magis, quanto perfectior est charitas: quia perfectio charitatis ordinat hominem perfectè in Deum, quod pertinet ad dilectionem suiipsius, vt dictum* est.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni, quod aliquis vult amato.

AD TERTIVM dicendū, quòd vnicuique erit Deus tota ratio diligēdi, eo quòd Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile, quòd Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet, quòd post Deum homo maximè diligat seipsum.

QVÆSTIO XXVII.

De Principali actu charitatis, qui est dilectio, in septem articulos diuisa.

DEINDE considerandum est, de actu charitatis.
¶ Et primo, de principali actu charitatis, qui est dilectio. Secundo, de aliis actibus, vel effectibus.
¶ Circa primum quæruntur octo.
¶ Primò, quid sit magis proprium charitatis, vtrum amare, vel amari.
¶ Secundò, vtrum amare, prout est actus charitatis, sit idem quod beneuolentia.
¶ Tertiò, vtrum Deus sit propter seipsum amandus.
¶ Quartò, vtrum possit in hac vita immediate amari.
¶ Quintò, vtrum possit amari totaliter.
¶ Sextò, vtrum eius dilectio habeat modum.
¶ Septimò, quid sit melius, vtrum diligere amicum, vel diligere inimicum.
¶ Octauò, quid sit melius, vtrum diligere Deum, vel proximum.

ARTICVLVS I.

Vtrum charitati sit magis proprium amari quàm amare.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd charitati sit magis propriū amari quàm amare. Charitas enim in melioribus melior inuenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo charitati magis est proprium amari.

¶ 2 Præterea, Illud, quod in pluribus inuenitur, videtur esse magis conueniens naturæ, & per consequens melius. Sed sicut Philosophus dicit* in 8. Ethic. Multi magis volunt amari, quàm amare: semperque amatores adulationi sunt multi: ergo melius est amari, quàm amare: & per consequens magis conueniens charitati.

lib. 8. Ethic. cap. 8. in principio, tom. 5.

¶ 3 Præterea, Propter quod vnumquodque, & illud magis. Sed homines propter hoc, quòd amantur amant. Dicit enim August. in libro * de Catechizandis rudibus, quòd nulla est maior prouocatio ad amandum, quàm præuenire amando: ergo charitas magis consistit in amari, quàm in amare.

cap. 4. in principio, tom. 4.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit * in 8. Ethicor. quòd magis existit amicitia in amare, quàm in amari. Sed charitas est amicitia quædam. Ergo charitas magis consistit in amare, quàm in amari.

lib. 8. cap. 8. parum à principio, tom. 5.

CONCLVSIO.

Charitas, cum sit virtus, magis consistit in amare, quàm in amari.

RESPONDEO dicendum, quòd amare conuenit charitati, inquantum est charitas. Charitas enim, cum sit virtus quædam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus charitatis ipsius, qui amatur, sed actus charitatis eius est amare. Amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad eius bonum alius ad actum charitatis mouetur. Vnde manifestū est, quòd charitati magis conuenit amare, quàm amari. Magis enim conuenit vnicuique quod conuenit ei per se & substantialiter, quàm quod conuenit ei per aliud. Et huius duplex est signum. Primum quidem, quòd amici magis laudantur ex hoc, quòd amāt, quàm ex hoc, quòd amantur: quinimo si non amant, & amentur, vituperantur. Secundo, quia matres, quæ maximè amant, plus quærunt amare, quàm amari. Quædam enim vt Philos. *dicit in eodem libro, filios suos dant nutrici, & amant quidem, Reamari autem non quærunt, si non contingat.

lib. 8. cap. 8. aliquantulum à principio, tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd meliores ex eo quòd meliores sunt, sunt magis amabiles. Sed ex eo, quòd in eis est perfectior charitas, sunt magis amantes, secundum tamen proportionem amati. Non enim melior minus amat id quod infra ipsum est, quàm amabile sit. sicut si ille, qui est minus bonus, non attingit ad amandum meliorem, quantum amabilis est.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Philosophus*dicit ibidem, homines volunt amari, inquantum volunt honorari. Sicut enim honor exhibetur alicui, vt quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quòd aliquis amatur, ostenditur in ipso esse aliquod bonum, quia solum bonum amabile est. Sic ergo amari & honorari quærunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quærunt, charitatem habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum charitatis: sicut & quilibet actus virtutis, est bonum virtutis illius. Vnde magis pertinet ad charitatem, velle amare: quàm velle amari.

lib. 8. cap. 8. tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd propter amari aliqui amant: non ita quòd amari sit finis eius quod est amare, sed eo quòd est via quædam ad hoc inducens, quòd homo amet.

ARTICVLVS II.

Vtrum amare, secundum quod est actus charitatis, sit idem quod beneuolentia.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd amare secundum quod est actus charitatis, nihil sit aliud, quàm beneuolentia. Dicit enim Philosophus* in 2. Rhetoricæ, quòd amare est velle alicui bonum. Sed hoc est beneuolentia: ergo nihil aliud est actus charitatis, quàm beneuolentia.

*3. dist. 27. q. 2. art. 1. cor. & ad 2. *lib. 2. cap. 4 in principio, tom. 6.*

¶ 2 Præterea, Cuius est habitus, eius est actus. Sed habitus charitatis est in potentia voluntatis, vt suprà dictum *est: ergo etiam actus charitatis est actus voluntatis. Sed non est nisi in bonum tendens, quod est beneuolentia: ergo actus charitatis nihil aliud est, quàm beneuolentia.

q. 24. art. 1.

¶ 3 Præterea, Philosophus* in 9. Ethic. ponit quinque ad amicitiam pertinentia: quorum primum est, quòd homo velit amico bonum, secundum est, quòd velit ei esse & viuere: tertiū est, quòd ei delectabiliter conuiuat: quartum est, quòd eadem eligat: quintum est, quòd ei condoleat & congaudeat. Sed prima duo ad beneuolētiam pertinent. Ergo primus actus charitatis est beneuolentia.

lib. 9. cap. 4. tom. 5.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit* in eodem lib. quòd beneuolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitiæ principium. Sed charitas est amicitia, vt suprà dictum* est. Ergo beneuolentia nō est idem quod dilectio, quæ est charitatis actus.

lib. 9. Ethic. cap. 5. to. 5. q. 23. art. 1.

CONCLVSIO.

Quanquam in dilectione secundum quod est charitatis actus, includatur beneuolentia, addit tamen dilectio beneuolētia vnionem affectus amantis ad amatum, quam non includit beneuolentia, quæ est simplex voluntatis actus, quo alicui bonum volumus.

RESPONDEO dicendum, quòd beneuolentia propriè dicitur actus voluntatis, quo alteri bonū volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundum quod est in appetitu sensitiuo, quàm etiam secun-

secundum quod est in appetitu intellectiuo, qui est voluntas. Amor enim, qui est in appetitu sensitiuo, quædam passio est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum obiectum. Passio autem amoris hoc habet, quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatæ. Et ideo Philosophus * in nono Ethicor. ostendens differentiam inter beneuolentiam, & amorem, qui est passio, dicit, quod beneuolentia non habet distensionem & appetitum, id est aliquem impetum inclinationis, sed ex solo iudicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam cõsuetudine. Beneuolentia autem interdum oritur ex repentino, sicut accidit nobis de pugilibus, qui pugnant: quorum alterum vellemus vincere. Sed amor, qui est in appetitu intellectiuo, etiam differt à beneuolẽtia: importat enim quandam vnionem secundum affectum amantis ad amatum, inquantum scilicet amans æstimat amatum quodammodo vt vnum sibi, vel ad se pertinens: & sic mouetur in ipsum. Sed beneuolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non præsupposita prædicta vnione affectus ad ipsum. Sic ergo in dilectione, secundum quod est actus charitatis, includitur quidem beneuolentia, sed dilectio siue amor addit vnionem affectus. Et propter hoc Philosophus dicit * ibidem, quod beneuolentia est principium amicitiæ.

lib. 9. Ethic. ca. 5. tom. 5.

lib. 9. Ethic. cap. 5. parum ante medium, tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Philosophus ibi diffinit amare, non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem eius pertinens, in quo maximè manifestatur dilectionis actus.

AD SECVNDVM dicendum, quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam vnione ad amatum, quæ quidem in beneuolentia non importatur.

AD TERTIVM dicendum, quod intantum illa, quæ Philosophus ibi ponit, ad amicitiam pertinent, inquantum proueniunt ex amore, quem quis habet ad seipsum, vt ibidem dicitur: vt scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum, quod pertinet ad prædictam vnionem affectus.

ARTICVLVS III.

Vtrum Deus sit propter seipsum ex charitate diligendus.

4. di. 2. q. 2. art. 1. q. 1. ad 2. Et opusc. 62. cap. 7. 8. 9. & 14.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex charitate. Dicit enim * Grego. in quadam homil. Ex his quæ nouit animus discit incognita amare. Vocat autem incognita intelligibilia & diuina, cognita autem sensibilia. Ergo Deus est propter aliud diligẽdus.

* Homil. 11. in Euangel. in principio.

¶ 2 Præterea, Amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur: secundum illud Rom. 1. Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Ergo etiam propter aliud amatur, & non propter se.

¶ 3 Præterea, Spes generat charitatem, vt dicitur * in glos. Matth. 1. Timor etiam charitatem introducit, vt August. † dicit super primam Can. Iohan. Sed spes expectat aliquid adipisci à Deo; timor autem refugit aliquid quod à Deo infligi potest. Ergo videtur, quod Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

* Glos. interlinearis, super illud, Abraham genuit Isaac.
† Tract. 9. inter principiũ & medium, tom. 9.

SED CONTRA est, quod sicut August. ‡ dicit in 1. de Doctr. Christia. Frui est amore inhærere alicui propter seipsum. Sed Deo fruendum est: vt * in eodem libro dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

‡ lib. 1. cap. 4. in principio, tom. 3.
* lib. 1. cap. 4. & 5. tom. 3.

CONCLVSIO.

Cum Deus sit ipsa essentia bonitatis per se & vltimus finis omnium, propter seipsum quoque diligendus est, quanquam dispositiuè ipse propter aliquid à nobis diligi possit, quo inducimur ad ipsum amandum.

RESPONDEO dicendum, quod ly propter, importat habitudinem alicuius causæ: est autem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, formalis, efficiens & materialis: ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundũ quid. Et secundum hæc quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatẽ. Secundum autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem: quia scilicet virtute formaliter est bonus, & per consequẽs diligibilis. Secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos inquantum sunt filij talis patris. Secundum autem dispositionem, quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disponit ad eius dilectionem: puta propter aliqua beneficia suscepta: quamuis postquam iam amare incepimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter eius virtutem. Primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finẽ: sed ipse est finis vltimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc, quod sit bonus, sed eius substantia est eius bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud: quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc, quod in Dei dilectione proficiamus: puta per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata, vel per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ex his quæ animus nouit, discit incognita amare: non quod cognita sint, ratio diligendi ipsa incognita, per modum causę formalis, vel finalis vel efficientis, sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

AD SECVNDVM dicendum, quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia: sed postquam iam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum: secundum illud Iohan. 4. Iam non propter tuam loquelam credimus. Ipsi enim videmus & scimus, quia hic est verè saluator mundi.

AD TERTIVM dicendum, quod spes & timor ducunt ad charitatem per modum dispositionis cuiusdam: vt ex suprà dictis * patet. q. 17. art. 8.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Deus in hac vita possit immediatè amari.

3. dist. 27. q. 3. art. 3. Et dist. 34. q. 1. art 1. ad 5. Et ver. q. 10. art. 11. ad 6. Et virt. q. 2. art. 2. ad. 11.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod Deus in hac vita non possit immediatè amari. Incognita enim amari non possunt: vt August. dicit 10. * de Trinit. Sed Deum non cognoscimus immediatè in hac vita: quia videmus nunc per speculum in ænigmate: vt dicitur 1. ad Corinth. 13. Ergo neque etiam eum immediatè amamus.

* lib. 10. cap. 1. & 2. tom. 3.

¶ 2 Præterea, Qui non potest quod minus est, non potest quod maius est. Sed maius est amare Deum quàm cognoscere ipsum: qui enim adhæret Deo per amorem, vnus spiritus cum illo est, vt dicitur 1. ad Corinth. 6. Sed homo non potest Deum cognoscere immediatè. Ergo multo minus amare.

¶ 3 Præterea, Homo à Deo disiungitur per peccatum, secundum illud Isa. 59. Peccata vestra diuiserunt inter vos & Deum vestrum. Sed peccatum magis est in voluntate, quàm in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediatè, quàm Deũ immediatè cognoscere.

SED CONTRA est, quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica, & euacuatur in patria, vt patet 1. ad Corinth. 13. Sed charitas viæ non euacuatur, vt ibidem dicitur. Ergo charitas viæ immediatè Deo adhæret.

CONCLVSIO.

Quanquam mediatè Deum in via cognoscamus, ipsum tamen charitatis dilectione immediatè diligimus.

1. p. q. 82. art. 2.

RESPONDEO dicendum, quod sicut suprà * dictum est,

est, actus cognitiuæ virtutis perficitur per hoc, quòd cognitum est in cognoscente. Actus autem appetitiuæ virtutis perficitur per hoc, quòd appetitus inclinatur ad rem ipsam. Et ideo oportet, quòd motus appetitiuæ virtutis sit in re secundum cognitionem ipsarũ rerum: actus autem cognitiuæ virtutis est secundũ modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se, quòd Deus est propter seipsum cognoscibilis & diligibilis, vtpote essentialiter existẽs ipsa veritas & bonitas, per quam alia cognoscuntur & amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio à sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propinquiora: & vlterius terminus cognitionis est in eo, quod est maximè à sensu remotũ. Secundum hoc ergo dicendum est, quòd dilectio, quæ est appetitiuæ virtutis actus, etiam in statu viæ tẽdit in Deũ primo, & ex ipso deriuatur ad alia, & secundum hoc charitas Deũ immediatè diligit, alia vero Deo mediante. In cognitione vero est ecõuerso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ, aut negationis, vt patet per Dionys. in libro *de Diuin. nomin.

cap. 4. parte 2. circa medium illius.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quamuis incognita non possint amari: tamen non oportet quòd sit idem ordo cognitionis & dilectionis. Nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo vbi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quæ per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quia dilectio Dei est maius aliquid, quàm eius cognitio, maximè secundum statum viæ: ideo præsupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per alias in aliud tendit, in illo dilectio incipit: & per hoc ad alia deriuatur per modum cuiusdam circulationis, dum cognitio à creaturis incipiens, tendit in Deum, & dilectio à Deo incipiens sicut ab vltimo fine, ad creaturas deriuatur.

AD TERTIVM dicendum, quòd per charitatem tollitur auersio à Deo quæ est per peccatum, non autem per solam cognitionem. Et ideo charitas est, quæ diligendo, animam immediatè Deo coniungit spiritualis vinculo vnionis.

ARTICVLVS V.

Vtrum Deus possit totaliter amari.

3. dist. 27. q. art. 2. Et vn. q. 2. art. 10. ad 5.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter à nobis cognosci: quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest à nobis totaliter amari.

¶ 2 Præterea. Amor est vnio quædam, vt patet per Dionys. 4. cap. *de Diuin. nomi. Sed cor hominis non potest totaliter Deo vniri: quia Deus est maior corde nostro, vt dicitur 1. Iohan. 3. Ergo Deus non potest totaliter amari.

cap. 4. in parte 2. illius.

¶ 3 Præterea, Deus seipsum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum, quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconueniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

SED CONTRA est, quòd dicitur Deute. 6. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

CONCLVSIO.

Quamuis homo possit Deum totaliter, id est omnia quæ ad ipsum spectant diligere, vel quæcunque hominis sunt in eius dilectionem referre, non potest tamen ipsum homo diligere totaliter, id est quantum ipse diligibilis est.

RESPONDEO dicendum, quòd cum dilectio intelligatur quasi medium inter amantem & amatum, cum quæritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Vno modo, vt modus totalitatis referatur ad rem dilectam: & sic Deus est totaliter diligẽdus, quia totũ quod ad Deum pertinet, homo diligere debet. Alio modo potest intelligi ita, quòd totalitas referatur ad diligẽtem: & sic etiam Deus totaliter diligi debet: quia ex toto posse suo homo debet diligere Deum: & quicquid habet, ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut. 6. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Tertio modo potest intelligi secundum comparationem diligentis ad rem dilectam, vt scilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ. Et hoc nõ potest esse. Cum enim vnumquodque intantum diligibile sit, inquantum est bonum, Deus, cuius bonitas est infinita, est infinite diligibilis. Nulla autem creatura potest Deũ infinitè diligere, quia omnis virtus creaturæ siue naturalis, siue infusa, est finita. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ tres obiectiones procedunt secundum hunc tertium sensum. Vltima autem ratio procedit in sensu secundo.

ARTICVLVS VI.

Vtrum diuinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd diuinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie, & ordine, vt patet per August. in libro *de Natura boni. Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud ad Coloss. 3. Super omnia charitatem habete. Ergo dilectio Dei debet modum habere.

3. dist. 27. q. 3. art. 3. Et virt. q. 2. art. 2. ad 33.
**cap. 3. habetur, tom. 6.*

¶ 2 Præterea, August. dicit in lib. *de Morib. Eccle. Dic mihi, quæso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minúsve quàm oportet inflammer desiderio & amore domini mei. Frustra autem quæreret modum, nisi esset aliquis diuinæ dilectionis modus. Ergo est aliquis diuinæ dilectionis modus.

cap 8. parum à principio, tom. 1.

¶ 3 Præterea, Sicut August. *dicit quarto super Gene. ad literam: Modus est quem vnicuique propria mensura præfigit. Sed mensura voluntatis humanæ, sicut & actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu charitatis oportet habere modum à ratione præfixum (secundum illud Rom. 12. Rationabile obsequium vestrum) ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere.

lib. 4. cap. 3. circa medium, tom. 3.

SED CONTRA est quòd Bern. dicit in lib. *de Diligendo Deum, quòd causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere.

In principio libri.

CONCLVSIO.

Cum omnium humanarum actionum atque affectionum vltimus finis sit ipsa Dei dilectio, nullus ei est modus, vel terminus imponendus, sed quanto plus diligitur, tanto erit dilectio melior.

RESPONDEO dicẽdum, quòd sicut patet ex inducta auctoritate *August. modus importat quandam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio inuenitur & in mensura & in mensurato, aliter tamen & aliter. In mensura enim inuenitur essentialiter: quia mensura secundum seipsam est determinatiua & modificatiua aliorum. In mensuratis autem inuenitur mensura secundum aliquid, id est inquantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum: sed res mensurata est immodificata, nisi mensuram attingat, siue deficiat, siue excedat. In omnibus autem appetibilibus & agibilibus mensura est finis: quia eorum, quæ appetimus & agimus, oportet propriam rationem ex fine accipere, vt patet per Philosophum *in secundo Physic. Et ideo finis secundum seipsum habet modum. Ea vero quæ sunt ad finem, habent modum ex eo, quòd sunt fini proportionata. Et ideo sicut Philosophus *dicit in primo Politic. Appetitus finis in omnibus artibus est absq; fine & termino: eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus. Non enim Medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam, quantumcunque potest: sed medicinæ imponit terminum. Non enim dat tantum de medicina, quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem. Quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum

In arg. 3. huius art.
lib. 2. text. 89. tom. 2.
lib. 1. Politic. cap. 6. à medio, tom. 5.

rum & affectionum est dilectio Dei, per quam maximè q.23.art.6. attingimus vltimum finem, vt suprà dictum*est. Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, vt sit in ea accipere plus & minus: sed sicut inuenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus. Sed quãto plus attingitur regula, tanto melius est: & ita quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illud quod est per se, potius est eo quod est per aliud. Et ideo bonitas mensuræ, quæ per se habet modum, potior est quàm bonitas mẽsurati, quæ habet modum per aliud. Et sic etiam charitas, quæ habet modũ sicut mensura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensuratæ.

cap.8. & 11. tom.1. AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut*Aug. ibidem subiungit, modus diligẽdi Deum est, vt ex toto corde diligatur, id est, vt diligatur quantumcunque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui conuenit mensuræ.

AD TERTIVM dicendum, quòd affectio illa, cuius obiectum subiacet iudicio rationis, est ratione mensuranda. Sed obiectum diuinæ dilectionis, quod est Deus, excedit iudicium rationis, & ideo non mensuratur ratione, sed rationẽ excedit. Nec est simile de interiori actu charitatis, & exterioribus actibus. Nam interior actus charitatis habet rationem finis, quia vltimum bonum hominis consistit in hoc, quòd anima Deo inhæreat, secundum illud Psal. Mihi adhærere Deo bonum est. Exteriores autem actus sunt sicut ad finem: & ideo sunt commensurandi, & secundum charitatem & secundum rationem.

ARTICVLVS VII.

Vtrum sit magis meritorium diligere inimicum, quàm amicum.

Infrà art.8. ad 2. Et 3.di.30. art 2.& art. 4 ad 1. Et virt. q.2. ar 6. con fin. & ad 17. AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd magis meritorium sit diligere inimicum, quàm amicum. Dicitur enim Matth. 5. Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Diligere ergo amicum, non meretur mercedem: sed diligere inimicum, meretur mercedem, vt ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos, quàm amicos.

¶ 2 Præterea, Tanto aliquid est magis meritorium, quanto ex maiori charitate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, vt August. dicit*in *Enchir cap. 73.tom.3. Enchiridio. Diligere autem amicum est etiam charitatis imperfectæ. Ergo maioris meriti est diligere inimicum, quàm amicum.

¶ 3 Præterea, Vbi est maior conatus ad bonum, ibi videtur esse maius meritum, quia vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem, vt dicitur 1. ad Corint. 3. Sed maiori conatu indiget homo ad hoc, quòd diligat inimicum, quàm ad hoc quòd diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quòd diligere inimicum sit magis meritorium, quàm diligere amicum.

SED CONTRA est, quia illud quod est melius est magis meritorium: sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem: amicus autem qui amat est melior quàm inimicus qui odit: ergo diligere amicum est magis meritorium, quàm diligere inimicum.

CONCLVSIO.

Quanquam diligere amicum sit rem meliorem diligere: secundum tamen rationem diligendi, quæ Deus est, magis meritorium est inimicos quàm amicos diligere.

q.25.art.1. RESPONDEO dicẽdum, quòd ratio diligendi proximum ex charitate, Deus est, sicut suprà dictum*est. Cum ergo quæritur quid sit melius vel magis meritorium, vtrum diligere amicum vel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt. Vno modo ex parte proximi qui diligitur: alio modo ex parte rationis, propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici, quia amicus & melior est & magis coniunctus. Vnde est materia magis conueniẽs dilectioni. Et propter hoc actus dilectionis super hãc materiam transiens melior est: vnde & eius oppositum est deterius. Peius enim est odire amicum, quàm inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici præeminet propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio, quàm Deus: sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundò, quia præsupposito, quòd vterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio, quæ animum hominis ad remotiora extendit, scilicet vsque ad dilectionem inimicorum, sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto ergo ostenditur diuina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficiliora implemus: sicut & virtus ignis tanto est fortior, quanto comburere potest materiam minus combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit, quàm in remotiora, ita etiam charitas feruentius diligit coniunctos, quàm remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata, est feruentior & melior, quàm dilectio inimicorum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd verbum Domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur, quia amici. Et hoc videtur accidere, quando sic amantur amici, quòd inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diligantur, & non solum quia amici sunt.

AD ALIA patet respõsio per ea, quæ dicta sunt. Nam duæ rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi, vltima vero ex parte eorum, quæ diliguntur.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum sit magis meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd magis sit meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium, quod Apostolus magis elegit: sed Apostolus prælegit dilectionem proximi dilectioni Dei: secundum illud ad Rom. 9. Optabam anathema esse à Christo pro fratribus meis. Ergo magis est meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum. Infrà qō.182 art.2.cor. Et 3.di.30. art.4. Et quolib.6.artic. 11.cor.

¶ 2 Præterea, Minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicũ, vt dictum*est. Sed Deus maximè est amicus, qui prior dilexit nos, vt dicitur 1. Iohan. 4. Ergo diligere Deum videtur esse minus meritorium. Art.præced.

¶ 3 Præterea, Illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius & magis meritorium: quia virtus est circa difficile & bonum, vt dicitur in*2. Ethic. Sed facilius est diligere Deum, quàm proximum. Tum quia naturaliter omnia Deum diligunt. Tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligẽdum: quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum. lib.2.Ethic. cap.3.circa finẽ,tom.5.

SED CONTRA est, quia propter quod vnumquodque, illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc, quòd proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria, quàm dilectio proximi.

CONCLVSIO.

Proximum ex charitate diligere, & propter Deum, magis meritorium est, quàm Deum solum amare, non amando proximum.

RESPONDEO dicendum, quòd comparatio ista potest intelligi dupliciter. Vno modo, vt seorsum consideretur vtraque dilectio: & tunc non est dubium, quin dilectio Dei est magis meritoria. Debetur enim ei merces propter seipsam, quia vltima merces est frui Deo, in quem tendit diuinæ dilectionis motus. Vnde & diligenti Deum merces promittitur Iohan. 14. Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & manifestabo ei meipsum. Alio modo potest attendi ipsa comparatio vt dilectio Dei accipiatur, secundum quod solus diligitur, dilectio autem

proximi

proximi accipiatur, secundum quod proximus diligitur propter Deum. Et sic dilectio proximi includit dilectionem Dei: sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Vnde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem & imperfectam: quia hoc mandatum habemus à Deo, vt qui diligit Deum, diligat & fratrem suum, & in hoc sensu dilectio proximi præeminet.

Glos. ordinaria in principio commenta rij ad cap. 9. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd secundum vnam *glosæ expositionē, hoc Apostolus tunc non optabat, quando erat in statu gratiæ, vt scilicet separaretur à Christo pro fratribus suis. Sed hoc optauerat, quando erat in statu infidelitatis. Vnde in hoc non est imitandus. *Chrys. lib. 1. à medio lib. tom. 5. Vel potest dici, sicut dicit Chrys. in lib. *de compunctione, quòd per hoc non ostenditur quòd Apostolus plus diligeret proximum, quàm Deum, sed quòd plus diligeret Deum quàm seipsum. Volebat enim ad tempus priuari fruitione diuina: quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc, quòd honor Dei procuraretur in proximis: quod pertinet ad dilectionem Dei.

AD SECVNDVM dicendum, quòd dilectio amici pro tanto est quandoq; minus meritoria: quia amicus diligitur propter seipsum: & ita deficit à vera ratione amicitiæ charitatis, quæ est Deus. Et ideo quòd Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum, sed hoc constituit totam meriti rationem.

AD TERTIVM dicendum, quòd plus facit ad rationem meriti & virtutis bonum, quàm difficile. Vnde non oportet, quòd omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius, vt etiam sit melius.

QVÆSTIO XXVIII.

De Gaudio, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est, de effectibus consequētibus charitatis actum principalem, qui est dilectio. Et primo, de effectibus interioribus. Secundo, de exterioribus.

¶ Circa primum tria consideranda sunt. Primo, de gaudio. Secundo, de pace. Tertio, de misericordia.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum gaudium sit effectus charitatis.

¶ Secundò, vtrum huiusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam.

¶ Tertiò, vtrum illud gaudium possit esse plenum.

¶ Quartò, vtrum sit virtus.

ARTICVLVS I.

Vtrum gaudium in nobis sit effectus charitatis.

Infrà q. 35. art. 2. & 3. cor. Et 3. quæ. 89 ar. 6. cor. Et ma. q. 10. art. 3. cor. Et opusc. 4. cap. 2. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd gaudium non sit effectus charitatis in nobis. Ex absentia enim rei amatæ magis sequitur tristitia, quàm gaudium. Sed Deus, quem per charitatem diligimus, est nobis absens, quandiu in hac vita viuimus. Quandiu enim sumus in corpore, peregrinamur à domino: vt dicitur 2. ad Cor. 5. ergo charitas in nobis magis causat tristitiam, quàm gaudium.

¶ 2 Præterea, Per charitatem maximè meremur beatitudinem. Sed inter ea, per quæ beatitudinem meremur, ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet secundum illud Matth. 5. Beati qui lugent, quoniam consolabuntur: ergo magis est effectus charitatis tristitia quàm gaudium.

q. 17. art. 6. ¶ 3 Præterea, Charitas est virtus distincta à spe: vt ex supradictis *patet. Sed gaudium causatur ex spe, secundum illud Roma. 12. Spe gaudentes: non ergo causatur ex charitate.

SED CONTRA est, quia sicut dicitur Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritumsanctum, qui datus est nobis. Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritusancto secundum illud Roma. 14. Non est regnum Dei esca & potus, sed iustitia & pax & gaudium in Spiritusancto. Ergo charitas est causa gaudij.

CONCLVSIO.

Spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex charitatis dilectione causatur.

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut suprà *dictum est, cùm de passionibus ageretur, ex amore procedit & gaudium & tristitia, sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur, vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc, quòd ipsi bono amato proprium bonum inest & conseruatur. Et secundum hoc maximè pertinet ad amorem beneuolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico, prospere se habente, etiam si sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia, vel propter absentiam amati: vel propter hoc quòd amatum, cui volumus bonum, suo bono priuatur, aut aliquo malo deprimitur. Charitas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est: quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso, quod amatur, est in amante per nobilissimū suum effectum: secundum illud 1. Iohan. 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate causatur. 1. 2. q. 25. art. 1. & 2. & 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quandiu sumus in corpore, dicimur peregrinari à domino in comparatione ad illam præsentiam, qua quibusdam est præsens per speciei visionem. Vnde & Apostolus subdit ibidem. Per fidem enim ambulamus & non per speciem. Est autem & præsens se amantibus etiam in hac vita per gratiæ inhabitationem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd luctus, qui beatitudinem meretur, est de his, quæ sunt beatitudini contraria. Vnde eiusdem rationis est, quòd talis luctus ex charitate causetur, & tale gaudium spirituale de Deo: quia eiusdem rationis est gaudere de aliquo bono, & tristari de his quæ ei repugnant.

AD TERTIVM dicendum, quòd de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter. Vno modo, secundum quod gaudemus de bono diuino in se considerato. Alio modo, secundum quod gaudemus de bono diuino, prout à nobis participatur. Primum autem gaudium melius est: & hoc procedit principaliter ex charitate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus diuini boni fruitionem. Quamuis etiam ipsa fruitio vel perfecta, vel imperfecta, secundum mensuram charitatis obtineatur.

ARTICVLVS II.

Vtrum gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitię. Congaudere enim bonis proximi, ad charitatem pertinet, secundum illud primæ ad Corinth. 13. Charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati. Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiæ: secundum illud Roma. 12. Gaudere cum gaudētibus, flere cum flentibus, ergo gaudium spirituale charitatis admixtionem tristitiæ patitur.

¶ 2 Præterea, Pœnitentia, sicut dicit *Gregor. est anteacta mala flere, & flenda iterum non committere. Sed vera pœnitētia non est sine charitate: ergo gaudium charitatis habet tristitiæ admixtionem. Homil. 34. in Euang. à medio illius.

¶ 3 Præterea, Ex charitate contingit, quòd aliquis desiderat esse cum Christo: secundum illud Philip. primo, Desiderium habens dissolui, & esse cum Christo. Sed ex isto desiderio sequitur in homine quædam tristitia: secundum illud Psal. 119. Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est. Ergo gaudium charitatis recipit admixtionem tristitiæ.

SED.

SED CONTRA est quod gaudium charitatis est gaudium de diuina sapientia. Sed huiusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ: secundum illud Sapien.8. Non habet amaritudinem conuersatio illius. Ergo gaudium charitatis non patitur permixtionem tristitiæ.

CONCLVSIO.

Gaudium, quod ex diuina charitate in nobis procedit, etsi nullam per se admixtam tristitiam habeat, per accidens tamen coniungit spirituali gaudio tristitiam admisceri.

RESPONDEO dicendum, quòd ex charitate causatur duplex gaudiū de Deo: sicut suprà dictum* est. Vnum quidem principale, quod est proprium charitatis, quo scilicet gaudemus de bono diuino secundum se considerato. Et tale gaudium charitatis permixtionem tristitiæ non patitur, sicut nec illud bonum, de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere. Et ideo Apostolus dicit ad Philip.4. Gaudete in Domino semper. Aliud autem est gaudium charitatis, quo gaudet aliquis de bono diuino, secundū quod participatur à nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliud contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium charitatis potest habere permixtionem tristitiæ: prout scilicet aliquis tristatur de eo, quod repugnat participationi diuini boni vel in nobis, vel in proximis, quos tanquam nosipsos diligimus. *Art. præced. ad 3. arg.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd fletus proximi nō est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni. Et ideo intantum facit charitas condolere proximo, inquantum participatio diuini boni in eo impeditur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd peccata diuidunt inter nos & Deum: vt dicitur Isa. 59. Et ideo hæc est ratio dolendi de peccatis præteritis nostris, vel etiam aliorum, inquantum per ea impedimur à participatione diuini boni.

AD TERTIVM dicendum, quòd quamuis in incolatu huius miseriæ aliquo modo participemus diuinum bonum per cognitionem & amorem: tamen huius vitæ miseria impedit à perfecta participatione diuini boni, qualis erit in patria. Et ideo hæc tristitia qua quis luget de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis diuini boni.

ARTICVLVS III.

Vtrum spirituale gaudium, quod ex charitate causatur, possit in nobis impleri.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd spirituale gaudiū, quod ex charitate causatur, non possit in nobis impleri. Quanto enim maius gaudium de Deo habemus, tanto gaudium eius in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de Deo gaudere, quantum dignum est, vt de Deo gaudeatur: quia semper bonitas eius, quæ est infinita, excedit gaudium creaturæ, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

¶ 2 Præterea, Illud, quod est impletum non potest esse maius. Sed gaudium etiam beatorum potest esse maius: quia gaudium vnius est maius, quàm alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

¶ 3 Præterea, Nihil aliud videtur esse comprehensio, quàm cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiua creaturæ est finita, ita vis appetitiua eiusdem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quòd non possit alicuius creaturæ gaudium de Deo impleri.

SED CONTRA est quòd Dominus discipulis dicit Iohan. 15. Vt gaudium meum in vobis sit, & gaudium vestrum impleatur.

CONCLVSIO.

Spirituale gaudium, quod in nobis ex charitate causatur, quanquam in via impleri non possit, in patria tamen sic implebitur, quòd in ea omne nostrum desiderium quiescet.

RESPONDEO dicendum, quòd plenitudo gaudij potest intelligi dupliciter. Vno modo ex parte rei, de qua gaudetur, vt scilicet tantum gaudeatur de ea, quantum est dignum de ea gauderi. Et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso, quia gaudium Dei est infinitum, & hoc est condignum infinitæ bonitati Dei. Cuiuslibet autem creaturæ gaudium oportet esse finitum. Alio modo potest intelligi plenitudo gaudij ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, vt suprà dictum* est, cum de passionibus agere- *1.2.q.25.* tur. Est autem quies plena, cum nihil restat de motu. *art.1.& 2.* Vnde tunc gaudium est plenum, quando iam nihil desi- *& 4.* derandum restat. Quandiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderij motus: quia adhuc restat, quòd Deo magis appropinquemus per gratiam, vt ex supradictis* patet. Sed quando iam ad beatitudinem perfe- *q.24.art.4.* ctam peruenimus fuerit, nihil desiderandum restabit: quia *& 7.* ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quicquid etiam circa alia bona desiderauerit, secundum illud Psal.102. Qui replet in bonis desiderium tuum. Et ideo quiescet desiderium, non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Vnde gaudium beatorum est perfectè plenum. Et etiam super plenum, quia plus obtinebunt, quàm desiderare suffecerint. Non enim in cor hominis ascendit quæ præparauit Deus diligentibus se: vt dicitur 1. ad Corinth. 2. Et hinc est, quòd dicitur Lucæ 6. Mensuram bonam & superefluentem dabunt in sinum vestrum. Quia cum nulla creatura sit capax gaudij de Deo ei condigni: inde est quòd istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum: secundum illud Matth.25. Intra in gaudium Domini tui.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de plenitudine gaudij ex parte rei, de qua gaudetur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd cum peruentum fuerit ad beatitudinem, vnusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione diuina, nec restabit vlterius aliquid quo tendatur: quamuis in illa terminatione vnus perueniat ad maiorem propinquitatē Dei, alius ad minorem. Et ideo vniuscuiusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis: quia vniuscuiusque desiderium plenè quietabitur. Erit tamen gaudium vnius maius quàm alterius, propter pleniorem participationem diuinæ beatitudinis.

AD TERTIVM dicendum, quòd comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ: vt scilicet tantum cognoscatur res, quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut & de gaudio dictum* est. Vnde & Apostolus dicit ad Coloss.1. Impleamini agnitione voluntatis eius in omni sapientia & intellectu spirituali. *In corp. art.*

ARTICVLVS IIII.

Vtrum gaudium sit virtus.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium: vt patet de acedia & de inuidia. Ergo etiam gaudiū debet poni virtus.

¶ 2 Præterea, Sicut amor & spes sunt passiones quædam, quarum obiectum est bonum, ita & gaudium. Sed amor & spes ponuntur virtutes. Ergo & gaudium debet poni virtus.

¶ 3 Præterea, Præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed præcipitur nobis, quòd de Deo gaudeamus: secundum illud ad Philip. 4. Gaudete in domino semper. Ergo gaudium est virtus.

SED CONTRA est, quòd neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, vt ex supradictis* patet. *1.2.q.57. & 60. & 62 simul.*

CON-

CONCLVSIO.

Gaudium non est virtus à charitate distincta, sed quidam est charitatis actus seu effectus.

RESPONDEO dicendum, quòd virtus, sicut suprà
1.2.q.55. art.1.& 4. habitum *est, est habitus quidam operatiuus. Et ideo secundum propriam rationem, habet inclinationem ad aliquem actum. Est autem contingens ex vno habitu plures actus eiusdem rationis ordinatos prouenire: quorũ vnus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ex habitu virtutis, nisi per actum priorem: inde est, quòd virtus non diffinitur, nec denominatur, nisi ab actu priori: quamuis etiam alij actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his, quæ suprà de passionibus *dicta
1.2.q.25. art.2.& 4. sunt, quòd amor est prima affectio appetitiuæ potentiæ, ex qua sequitur & desiderium & gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est, qui inclinat ad diligendum & ad desiderandum bonum dilectum & ad gaudendum de Deo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior, inde est quòd virtus non denominatur à gaudio nec à desiderio, sed à dilectione: & dicitur charitas. Sic ergo gaudium non est aliqua virtus à charitate distincta, sed est quidam charitatis actus siue effectus. Et propter hoc connumeratur inter fructus, vt patet Galat. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd tristitia, quæ est vitium, causatur ex inordinato amore sui, quod non est aliquod speciale vitium, sed quædam generalis radix
q.77.art.4. vitiorum: vt suprà dictum *est. Et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia: quia non deriuantur ab aliquo speciali vitio, sed à generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quæ est charitas, ad quam re-
Art. 2. huius quæst. & in cor. huius art. ducitur gaudiũ (vt dictum *est) sicut proprius actus eius.

AD SECVNDVM dicendum, quod spes consequitur ex amore, sicut & gaudium. Sed spes addit ex parte obiecti quandam specialem rationem, scilicet arduum & possibile adipisci. Et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte obiecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causare specialem virtutem.

AD TERTIVM dicendum, quòd intantum datur præceptum legis de gaudio, inquantum est actus charitatis, licet non sit primus actus eius.

QVÆSTIO XXIX.

De Pace, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de pace.
¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primò, vtrũ pax sit idem quod concordia.
¶ Secundò, vtrum omnia appetant pacem.
¶ Tertiò, vtrum pax sit effectus charitatis.
¶ Quartò, vtrum pax sit virtus.

ARTICVLVS I.

Vtrum pax sit idem quod concordia.

3.dist.27.q.2.art.1.ad 6. Et 2.ad Thessal.3.lect.2. in principio. *lib.19.cap.13.paulo à princip.to.5. †cap.11.in principio illius.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd pax sit idem quod concordia. Dicit enim August. 19. *de Ciuitate Dei, Pax hominum est ordinata concordia. Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

¶ 2 Præterea, Concordia est quædam vnio voluntatũ. Sed ratio pacis in tali vnione consistit. Dicit enim Dion. 11. cap. †de Diui. nom. quòd pax est omnium vnitiua, & consensus operatiua. Ergo pax est idem quod concordia.

¶ 3 Præterea, Quorũ est idem oppositum, & ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiæ & paci, scilicet dissensio. Vnde dicitur 1. ad Cor. 14. Non est dissensionis Deus, sed pacis. Ergo pax est idem quod concordia.

SED CONTRA est, quòd concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed non est pax impiis, vt dicitur Isa. 48. Ergo pax non est idem quod concordia.

CONCLVSIO.

Pax non modo vnionem multorum appetituum diuersorum appetentium importat, quod concordiæ conuenit sed etiam diuersorum appetituum vnius appetentis vnionem addit.

RESPONDEO dicendum, quòd pax includit concordiam, & aliquid addit. Vnde vbicunque est pax, ibi est concordia; non tamen vbicunque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis propriè sumatur. Concordia enim propriè sumpta est ad alterum, inquantum scilicet diuersorum cordium voluntates simul in vnum consensum conueniunt. Contingit etiam vnius hominis cor tendere in diuersa. Et hoc dupliciter. Vno quidem modo secundum diuersas potentias appetitiuas, sicut appetitus sensitiuus plerunq; tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. 5. Caro concupiscit aduersus spiritum. Alio modo inquantum vna & eadem vis appetitiua in diuersa appetibilia tendit, quæ simul assequi nõ potest. Vnde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Vnio autem horum motuum est quidem de ratione pacis. Non enim homo habet pacatum cor, quandiu non habet id quod vult. Etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum, quod simul habere non potest. Hæc autem vnio non est de ratione concordiæ. Vnde concordia importat vnionem appetituum diuersorum appetentium. Pax autem supra hanc vnionem importat etiam appetituum vnius appetentis vnionem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi de pace, quæ est vnius hominis ad alium, & hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet, quòd vnus homo concordat cum alio, secundum illud quod vtrisque conuenit. Si enim homo concordat cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali sibi imminentis: talis concordia non est vera pax, quia non conseruatur ordo vtriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc præmittit, quòd pax est tranquillitas ordinis, quæ quidem tranquillitas consistit in hoc, quòd omnes motus appetitiui in vno homine conquiescunt.

AD SECVNDVM dicendum, quòd si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus eius est omnino sibi vnitus, nisi etiam sibiinuicem omnes motus appetitiui eius sint consentientes.

AD TERTIVM dicendum, quòd paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, & dissensio hominis ad alterum. Concordiæ autem opponitur hæc sola secunda dissensio.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnia appetant pacem.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non omnia appetant pacem. Pax enim secundum *Dion. est vnitiua consensus. Sed in his, quæ cognitione carent, non potest vniri consensus. Ergo huiusmodi pacem appetere non possunt. 3.dist.27.q.1.art.3.ad 5. Et 4.dist.49.q.1.art.1.q.4. Et veri.q.22.art.1.ad 12. Et Dion.11.lect.1.col.1.fin. *cap.11.de Diuin.nomi. in principio.

¶ 2 Præterea, Appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella & dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

¶ 3 Præterea, Solum bonum est appetibile. Sed quædam pax videtur esse mala: alioquin Dominus non diceret Matth. 10. Non veni mittere pacem. Ergo non omnia pacem appetunt.

¶ 4 Præterea, Illud quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, quod est vltimus finis. Sed pax non est huiusmodi: quia etiam in statu viæ habetur. Alioquin frustra Dominus mandaret Mar. 9. Pacem habete inter vos. Ergo non omnia pacem appetunt.

SED CONTRA est quod Augustin. dicit 19. *de Ciuitate Dei, quòd omnia pacem appetũt. Et idem etiam dicit Dionysius 9. cap. de Diui. nomi. *lib.19.cap.12.tom.5.

CONCLVSIO.

Cum pax in tranquillitate ordinis consistat, omnia pacem appetere necesse est, inquantum tranquillè & absque impedimento peruenire desiderant ad id, quod appetunt.

RESPONDEO dicendum, quòd ex hoc ipso, quòd homo aliquid appetit, consequēs est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem: & per consequens remotionem eorum, quæ assecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel suiipsius, vel alterius. Et vtrunque tollitur
Art. præced. per pacem, sicut suprà dictu*est. Et ideo necesse est, quòd omne appetens appetat pacem: inquantum scilicet omne appetens appetit tranquillè & sine impedimento peruenire ad id, quod appetit: in quo consistit ratio pacis, quam
lib. 19. de Ciuit. Dei cap. 13. parum à principio, tom. 5. *Augustinus diffinit tranquillitatem ordinis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd pax importat vnionem, non solum appetitus intellectualis, seu rationalis, aut animalis, ad quos potest pertinere consensus sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dion.†dicit, quòd pax
†cap. 11. de Diuin. nom. est operatiua & consensus & connaturalitatis, vt in consensu importetur vnio appetituum ex cognitione procedentium: per connaturalitatem autem importetur vnio appetituum naturalium.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illi etiam, qui bella quærunt & dissensiones, non desiderant, nisi pacem,
In corp. art. quam se habere non existimant. Vt enim dictum* est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quærunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, vt ad pacem perueniant: in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quærunt per bella ad pacem aliquam peruenire perfectiorem, quàm prius haberent.

AD TERTIVM dicendum, quòd pax consistit in quietatione & vnione appetitus: sicut autē appetitus potest esse simpliciter boni vel boni apparentis: ita etiam & pax potest esse & vera & apparens. Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni: quia omne malum etsi secundum aliquid appareat bonum, vnde ex aliqua parte appetitum quietet: habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus & perturbatus. Vnde pax vera non potest esse nisi in bonis & bonorum. Pax autem, quæ malorum est, est pax apparens, & non vera. Vnde dicitur Sapien. 14. In magno viuentes in scientiæ bello, tot & tam magna mala pacem appellant.

AD QVARTVM dicendum, quòd cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfectè & imperfectè: ita est duplex pax vera, quædam perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus vniuntur quietati in vno. Et hic est vltimus finis creaturæ rationalis, secundum illud Psal. 147. Qui posuit fines tuos pacem. Alia est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo: quia etsi principalis animæ motus quiescat in Deo: sunt tamen aliqua repugnantia & intus & extra, quæ perturbant hanc pacem.

ARTICVLVS III.

Vtrum pax sit proprium effectus charitatis.

3. q. 89. art. 6. co. Et mal. q. 10. art. 2. cor. Et vir. q. 2. art. 2. ad 15. Et opusc. 4. c. 2. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd pax non sit proprius effectus charitatis. Charitas enim non habetur sine gratia gratum faciēte. Sed pax à quibusdam habetur, qui nō habent gratiam gratum facientem, sicut & gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus charitatis.

¶ 2 Præterea, Illud non est effectus charitatis, cuius contrarium cum charitate esse potest. Sed dissensio, quæ
Epist. 8. & 9. & 11. inter opera Aug. tom. 2. cōtrariatur paci, potest esse cum charitate. Videmus enim quòd etiam sacri doctores, vt Hiero.& Aug. in aliquibus opinionibus dissenserunt. Paulus etiam & Barnabas dissensisse leguntur Act. 15. Ergo videtur, quòd pax non sit effectus charitatis.

¶ 3 Præterea, Idem non est proprius effectus diuersorum. Sed pax est effectus iustitiæ, secundum illud Isa. 32. Opus iustitiæ est pax. Ergo non est effectus charitatis.

SED CONTRA est, quod dicitur in Psal. 118. Pax multa diligentibus legem tuam.

CONCLVSIO.

Pax proprius est charitatis effectus, vt ipsa charitatis dilectio se ad Deum & proximum extendit.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex vnio est Art. 1. huius quæst.
de ratione pacis, sicut dictum.* est: quarum vna est secundum ordinationem propriorum appetituū in vnum, alia vero est secundum vnionem appetitus proprij, cum appetitu alterius. Et vtranque vnionem efficit charitas. Primam quidem vnionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, vt scilicet omnia referamus in ipsum: & sic omnes appetitus nostri feruntur in vnum. Aliam vero prout diligimus proximum, sicut nosipsos: ex quo contingit, quòd homo vult implere voluntatem proximi, sicut & suiipsius. Et propter hoc inter amicabilia
vnum ponitur identitas electionis: vt patet in*9. Ethico. *lib. 9. Ethic. cap. 4. to. 5.
& Tullius dicit in lib.†de Amicitia, quòd amicorum est †Tullius in
idem velle & nolle. 3 fol. ante medium libri.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd à gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum: ex quo contingit, quòd homo sit auersus à fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Philoso-
phus dicit in*9. Ethic. Ad amicitiam non pertinet con- lib. 9. cap. 6.
cordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferen- & etiā ca. 1.
tibus ad vitam, & præcipuè in magnis, quia dissentire in & 5. tom. 5.
aliquibus paruis, quasi non videtur esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos charitatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui præcedit appetitum, qui per pacem vnitur. Similiter etiam existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus paruis non est contra charitatem. Procedit enim talis dissensio ex diuersitate opinionum, dum vnus æstimat hoc, de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum in quo conueniūt: & alius æstimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis & de opinionibus repugnat quidem paci perfectæ, in qua plenè veritas cognoscetur, & omnis appetitus complebitur: non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in via.

AD TERTIVM dicendum, quòd pax est opus iustitiæ indirectè, inquantum scilicet remouet prohibens. Sed est opus charitatis directè: quia secundum propriam rationem charitas pacem causat. Est enim amor vis vniti-
ua, vt Dionys. dicit 4. cap.*de Diui. nomi. Pax autem est cap. 4. in parte 2. & parte 1. in medio.
vnio appetitiuarum inclinationum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum pax sit virtus.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd pax sit virtus. Præcepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur præcepta de habenda pace, vt patet Marci 9. Pacem habete inter vos. Ergo pax est virtus.

¶ 2 Præterea, Non meremur nisi in actibus virtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundum illud Matth. 5. Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur. Ergo pax est virtus.

¶ 3 Præterea, Vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia, vt patet ad Galat. 5. ergo pax est virtus.

SED CONTRA, Virtus non est finis vltimus, sed via in

via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis vltimus, vt
lib.19.ca.11. tom.5. August. dicit 19. de *Ciuit. Dei. Ergo pax non est virtus.

CONCLVSIO.

Non est pax aliqua à charitate distincta virtus, sed est illius effectus, quemadmodum & gaudium.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum
q. praced. art. 4. *est, cum omnes actus se inuicem consequantur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes huiusmodi actus ab vna virtute procedunt, nec habent singuli singulas virtutes, à quibus procedant, vt patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit & rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiua & alia rarefactiua: sed omnes actus hos operatur ignis per vnam suam virtutem calefactiuam. Cum ergò pax causetur ex charitate secundum ipsam rationem dilectionis
Art. praced. Dei & proximi, vt *ostensum est: non est alia virtus, cuius pax sit actus proprius nisi charitas, sicut & de gaudio
Q. praced. art. 4. dictum *est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ideo præceptum datur de pace habenda, quia est actus charitatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius: & ideo ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus virtutis perfectæ, vt su-
1.2.q.69. art.1. & q.70. art.3. prà dictum * est. Ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum, Spiritualem dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio ad SECVNDVM.

AD TERTIVM dicendum, quòd vni virtuti multa vitia opponuntur secundum diuersos actus eius. Et secundum hoc charitati non solum opponitur odium ratione actus dilectionis, sed etiam accidia vel inuidia ratione gaudij, & dissentio ratione pacis.

QVÆSTIO XXX.

De Misericordia, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandū est de misericordia.
¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primò, vtrum malum sit causa misericordiæ ex parte eius, cuius miseretur.
¶ Secundò, quorum sit misereri.
¶ Tertiò, vtrum misericordia sit virtus.
¶ Quartò, vtrum sit maxima virtutum.

ARTICVLVS I.

Vtrum malum sit propriè motiuum ad misericordiam.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd malum non propriè sit motiuum ad misericor-
q.19. art.1. & 1.2.q.79 art.1. ad 4. Et 1 p. q.48. art.6. diam. Vt enim suprà ostensum *est, culpa est magis malum quàm poena. Sed culpa non est prouocatiuum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiæ prouocatiuum.

¶ 2 Præterea, Ea, quæ sunt crudelia seu dura, videntur quendam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit
lib. 2. Rhetor. cap. 8. to. 6. in *2. Rhetor. quòd durum est aliud à miserabili, & expulsiuum miserationis. Ergo malum inquantum huiusmodi non est motiuum ad misericordiam.

¶ 3 Præterea, Signa malorum non verè sunt mala. Sed signa malorum magis prouocant ad misericordiam, vt
lib. 2. cap. 8. tom. 6. patet per Philosophum in * 2. Rhetor. Ergo malum non est propriè prouocatiuum misericordiæ.

†lib. 2. Orth. Fidei cap. 14. SED CONTRA est quod Damasc. dicit in † secundo libr. quòd misericordia est species tristitiæ. Sed motiuum ad tristitiam est malum. Ergo motiuum ad misericordiam est malum.

CONCLVSIO.

Malum præcipuè, quod quis iniustè patitur, motiuum est ad misericordiam.

lib. 9. cap. 5. ante medium, tom. 5. RESPONDEO dicendum, quòd sicut August. dicit 9. *de Ciuitate Dei, misericordia est alienæ miseriæ in nostro corde compassio, qua vtique si possumus subuenire, compellimur. Dicitur enim misericordia ex eo, quòd aliquis habet miserum cor super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis siue felicitatis, vt aliquis potiatur eo quod vult, & quod pertinet ad iustitiam. Nam sicut August. dicit
13. *de Trinit. Beatus est qui habet omnia, quæ vult, & nihil mali vult. Et ideo econtrario ad miseriam pertinet, vt homo patiatur, quæ non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid. Vno quidem modo appetitu naturali: lib. 13. ca. 5. & cap. 4. in fine, tom. 3.
sicut omnes homines volunt esse & viuere. Alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua præmeditatione. Tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua, puta qui vult comedere nociua, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic ergo motiuum misericordiæ est tanquam ad miseriam pertinens: primo quidem illud, quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet mala corruptiua & contristantia: quorum contraria homines naturaliter appetunt. Vnde Phi-
losophus dicit in *2. Rhetoric. quòd misericordia est tristitia quædam superapparenti malo corruptiuo, vel contristatiuo. Secundò huiusmodi magis efficiuntur ad misericordiam prouocantia, si sint contra voluntatem electionis. Vnde & Philosophus ibidem *dicit, quòd illa mala sunt miserabilia, quorum fortuna est causa, vt puta cum aliquod malum eueniat vnde sperabatur bonum. lib. 2. Rhetor. cap. 8. in principio, tom. 6. lib. 2. cap. 8. circa mediū, tom. 6.
Tertio autem sunt adhuc magis miserabilia si sunt contra totam voluntatem, puta si aliquis semper sectatus est bona, & eueniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit *in eodem libro, quòd misericordia est maximè super malis eius, qui indignus patitur. lib. 2. cap. 8. in fine, to. 6.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd de ratione culpæ est, quòd sit voluntaria: & quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo poena, inquantū scilicet habet aliquid annexum, quod est contra voluntatem peccantis: secundum hoc potest habere rationem miserabilis. Et secundum hoc miseremur & compatimur peccantibus: sicut Gregor. dicit *in quadam homil. quòd vera iustitia non habet dedignationem, scilicet ad peccatores, sed compassionem. & Matth. 9. dicitur: Videns Iesus turbas, misertus est eis, quia erant vexati, & iacentes, sicut oues non habentes pastorem. Homil. 34. in Euang. non procul à principio.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quia misericordia est compassio miseriæ alterius, propriè misericordia est ad alterum: non autem ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem, sicut & iustitia, secundum quod in homine considerantur diuersæ partes, vt dicitur in *5. lib. 5. Ethic. cap. vlt. to. 5.
Ethic. Et secundum hoc dicitur Eccles. 30. Miserere animæ tuæ placens Deo. Sicut ergo misericordia nō est propriè ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis: ita etiam si sint aliquæ personæ, ita nobis coniunctæ, vt sint quasi aliquid nostri, puta filij aut parentes: in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis. Et secundum hoc *Philosophus dicit, quòd durum est expulsiuum miserationis. Loco citato in arg.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut ex spe & memoria bonorum sequitur delectatio: ita ex spe & memoria malorum sequitur tristitia, non tamen tam vehemens, sicut ex sensu præsentium. Et ideo signa malorum, inquantum repræsentāt nobis mala miserabilia sicut præsentia, commouent ad miserandum.

ARTICVLVS II.

Vtrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri. Vnde dicitur in Psal. 144. Miserationes eius super omnia opera eius. Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi. 3. dist. 27. q. 3. art. 3. co.

¶ 2 Præterea, Si defectus est ratio miserendi, oportet

 quòd

quòd illi, qui sunt maximè cum defectu, maximè misereantur. Sed hoc est falsum. Dicit enim Philosophus in *2.Rhetor. quòd qui ex toto perierunt, non miserentur. Ergo videtur, quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

lib.2. cap.8. circa principium, tom.6.

¶ 3 Præterea, Sustinere aliquam contumeliam, ad defectum pertinet. Sed Philosophus dicit *ibidem, quòd illi qui sunt in contumeliatiua dispositione, non miserentur. Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

lib.2. cap.8. ante medium, tom.6.

SED CONTRA, est quod misericordia est tristitia quædam. Sed defectus est ratio tristitiæ, vnde infirmi facilius contristantur, vt suprà dictum *est. Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

Solut. inuenio infra q.35. art.1. ad 2.

CONCLVSIO.

Semper aliquis defectus potest alicui esse ratio miserendi, vel inquantum quis alterius malum vt suum reputat propter vnionem amoris, vel quia possibile est ipsum quoque similia pati.

RESPONDEO dicendum, quòd cum misericordia sit compassio super miseria aliena, vt dictum *est, ex hoc contingit quòd aliquis misereatur, ex quo contingit, quòd de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor, est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur, aut dolet, inquantum miseriam alienam apprehendit, vt suam. Hoc autem contingit dupliciter. Vno modo secundum vnionem affectus, quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum: & ideo dolet de malo amici, sicut de suo. Et inde est quòd Philosophus in * 9.Ethicorum inter alia amicabilia ponit hoc, quòd est condolere amico. Et Apostolus dicit ad Roma 12. Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus. Alio modo contingit secundum vnionem realem, vtpote cùm malum aliquorum propinquum est, vt ab eis ad nos transeat. Et ideo Philosophus dicit in *2.Rhetor. quòd homines miserentur super illos, qui sunt eis coniuncti & similes: quia per hoc fit eis æstimatio, quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam, quòd senes & sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, & debiles, & formidolosi sunt magis misericordes. E contrario autem illi, qui reputant se esse felices, & intantum potentes, quod nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur. Sic ergo semper defectus est ratio miserendi, vel inquantum aliquis defectum alicuius reputat suum propter vnitatem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.

Art. præced.
lib. 9. Ethic. cap. 3. to. 5.
lib. 2. Ethic. cap. 3. to. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Deus non miseretur, nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illi qui iam sunt in infimis malis, non timent se vlterius pati aliquid, & ideo non miserentur. Similiter etiam nec illi, qui valde timent: quia tantum intendunt propriæ passioni, quòd non intendunt miseriæ alienæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd illi qui sunt in contumeliatiua dispositione, siue quia sint contumeliam passi, siue quia velint contumeliam inferre, prouocantur ad iram & ad audaciam: quæ sunt quædam passiones virilitatis, extollentes animum hominis ad arduum. Vnde inferunt homini æstimationem, quod sit aliquid in futurum passurus. Vnde tales dum sunt in hac dispositione, non miserentur: secundum illud Prouerb.27. Ira non habet misericordiam, neque erumpens furor. Et ex simili ratione superbi non miserentur, qui contemnunt alios, & reputant eos malos. Vnde reputant, quòd dignè patiantur quicquid patiuntur. Vnde & Gregor. *dicit, quòd falsa iustitia, scilicet superborum, non habet compassionem, sed dedignationem.

Homil. 34. in Euang. non longe à principio.

ARTICVLVS III.

Vtrum misericordia sit virtus.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio: vt patet per Philosophum *in 2. Ethic. Electio autem est appetitus præconsiliati: vt †in eodem libro dicitur. Id ergo quod impedit consilium, non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium: secundum illud ‡Salustij: Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab ira & misericordia vacuos esse decet. Non enim animus facilè verum prauidet, vbi ista afficiunt. Ergo misericordia non est virtus.

1.2.q.59. art.1. ad 3. Et 3.d.23.q.1. art. 3. q. 2. ad 2. Et mal. q 10. art. 2. ad 8.
**lib.2. ca. 5. à medio, to.5.*
†cap.3. circa finem.
‡In coniuratione Catilinæ, in cap. cuius titulus est, Cæsaris oratio: in princip. illius.

¶ 2 Præterea, Nihil quod est contrarium virtuti, est laudabile. Sed nemesis contrariatur misericordiæ: vt Philosophus dicit in * 2. Rhetor. Nemesis autem est passio laudabilis, vt dicitur in †2. Rhetor. Ergo misericordia non est virtus.

**lib. 2. Rhet. cap.9. in principio.*
†ca.9 in principio, tom.6.

¶ 3 Præterea, Gaudium & pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex charitate, vt suprà dictum ‡est: sed etiam misericordia consequitur ex charitate. Sic enim ex charitate flemus cum flentibus: sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

‡q. præced. art.4.

¶ 4 Præterea, Cum misericordia ad vim appetitiuam pertineat, non est virtus intellectualis, nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro obiecto. Similiter etiam non est virtus moralis: quia nec est circa operationes: hoc enim pertinet ad iustitiam. Nec est circa passiones: non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum, quas Philosophus ponit in *2. Ethicor. Ergo misericordia non est virtus.

lib.2. Ethic. cap.7. to.5.

SED CONTRA est, quòd Augustinus dicit †in 9. de Ciuitate Dei. Longè melius & humanius & piorum sensibus accommodatius, Cicero in Cæsaris laude locutus ‡est, vbi ait, Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est. Ergo misericordia est virtus.

†lib.9. ca.5. ante medium, tom.5.
‡In fine orationis pro Q. Ligario quæ incipit: Nouum crimen: in fine illius.

CONCLVSIO.

Misericordia, non quæ dolor est sensitiui appetitus, sed intellectiui, à ratione regulata, virtus necessario est.

RESPONDEO dicendum, quòd misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare vno quidem modo motum appetitus sensitiui. Et secundum hoc misericordia passio est, & non virtus. Alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectiui, secundum quòd alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus, & potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Vnde August. dicit in *9. de Ciuitate Dei, quòd iste motus animi scilicet misericordia, seruit rationi, quando ita præbetur misericordia, vt conseruetur iustitia, siue cum indigenti tribuitur, siue cum ignoscitur pœnitenti. Et quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc, quòd motus animi ratione reguletur, vt ex superioribus *patet, consequens est misericordiam esse virtutem.

lib.9. cap 5. circa medium tom.5.
1.2.q.59. art. 4. & 5. præcipuè, & q.65. art.1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd auctoritas illa Salustij intelligitur de misericordia, secundum quod est passio ratione non regulata. Sic enim impedit consilium rationis, dum facit à iustitia discedere.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Philosophus loquitur de misericordia & nemesi, secundū quod vtrunque est passio: & habent quidem contrarietatem ex parte æstimationis, quam habent de malis alienis, de quibus misericors dolet inquantum æstimat aliquem indigna pati. Nemesicus autem gaudet, inquantum æstimat aliquos dignè pati: & tristatur, si indignis bene accidat. Et vtrunque est laudabile, & ab eodem more descendens: vt ibidem *dicitur. Sed propriè misericordiæ opponitur inuidia, vt infrà †dicetur.

**lib. 2 Rhetor. cap.9. in principio, tom.6.*
†q.36 art.3.

AD TERTIVM dicēdum, quòd gaudium & pax nihil adiiciunt super rationem boni, quod est obiectū charitatis.

ritatis. Et ideo non requirunt alias virtutes, quàm charitatem. Sed misericordia respicit quandam specialem rationem, scilicet miseriam eius, cuius miseretur.

Ad qvartvm dicendum, quòd misericordia secundum quod est virtus, est virtus moralis, circa passiones existens: & reducitur ad illam medietatem, quæ dicitur nemesis: quia ab eodem more procedunt: vt in 2. Rhetor.* dicitur: Has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones: quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamē prohibet quin ab aliquo habitu electiuo proueniant: & secundum hoc assumunt rationem virtutis.

lib. 2. Rhetor. cap. 9. in principio, tom. 6.

Articvlvs IIII.

Vtrum misericordia sit maxima virtutum.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur quòd misericordia sit maxima virtutum. Maximè enim ad virtutem pertinere videtur cultus diuinus. Sed misericordia cultui diuino præfertur, secundum illud Osee 6. & Matth. 12. Misericordiam volo, & non sacrificium. Ergo misericordia est maxima virtus.

¶ 2 Præterea, Super illud 1. ad Tim. 4. Pietas ad omnia vtilis est:* dicit gloss. Ambros. Omnis summa disciplinæ Christianæ in misericordia & pietate est. Sed disciplina Christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

In istū locum Pauli, tom. 5.

¶ 3 Præterea, Virtus est, quæ bonum facit habentem. Ergo tanto aliqua virtus est melior, quanto facit hominem Deo similiorem: quia per hoc melior est homo, quòd Deo est similior. Et hoc maximè facit misericordia: quia de Deo dicitur in Psal. 144. Quòd miserationes eius sunt super omnia opera eius. Vnde & Lucæ 6. Dominus dicit, Estote misericordes, sicut & Pater vester misericors est. Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Coloss. 3. cum dixisset, Induite vos sicut dilecti Dei viscera misericordiæ, &c. postea subdit, Super omnia charitatem habete. Ergo misericordia non est maxima virtutum.

Conclvsio.

Misericordia quamuis secundum se maxima sit, respectu tamen habentis, solum in Deo maxima est, in cæteris autem charitas maior est, quàm misericordia.

Respondeo dicendum, quòd aliqua virtus potest esse maxima dupliciter. Vno modo secundum se, alio modo per comparationem ad habentem. Secundum se quidem misericordia maxima est. Pertinet enim ad misericordiam, quòd alii effundat, & quod plus est, quòd defectus aliorum subleuet: & hoc maximè superioris est. Vnde & misereri ponitur proprium Deo. Et in hoc maximè dicitur eius omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem, misericordia non est maxima, nisi ille qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Etenim qui supra se aliquem habet, maius est & melius coniungi superiori, quàm supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, charitas, per quam Deo vnitur, est potior, quàm misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes, quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus. Nam supplere defectum alterius, inquantum huiusmodi, est superioris & melioris.

Ad primvm ergo dicendum, quòd Deum non colimus per exteriora sacrificia, aut munera propter ipsum, sed propter nos, & propter proximos. Non enim indiget sacrificiis nostris: sed vult sibi ea offerri propter nostram deuotionem & proximorum vtilitatem. Et ideo misericordia, qua subuenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum: vtpote propinquius vtilitatem proximorum inducens: secundum illud Hebr. vlt. Beneficentiæ & communionis nolite obliuisci: talibus enim hostiis promeretur Deus.

Ad secvndvm dicendum, quòd summa religionis Christianæ in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera: interior tamen affectio charitatis, qua coniungimur Deo, præponderat & dilectioni & misericordiæ in proximos.

Ad tertivm dicendum, quòd per charitatem assimilamur Deo, tanquam ei per affectum vniti: & ideo potior est quàm misericordia, per quam assimilamur Deo per similitudinem operationis.

QVÆSTIO XXXI.

** De Beneficentia, in quatuor articulos diuisa.*

Deinde considerandum est de exterioribus actibus vel effectibus charitatis. Et primo de beneficentia: secundo, de eleemosyna, quæ est quædam pars beneficentiæ: tertio, de correctione fraterna, quæ est quædam eleemosyna.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum beneficentia sit actus charitatis.

¶ Secundò, vtrum sit omnibus benefaciendum.

¶ Tertiò, vtrum magis coniunctis sit magis benefaciendum.

¶ Quartò, vtrum beneficentia sit virtus specialis.

Articvlvs I.

Vtrum beneficentia sit actus charitatis.

Ad primvm sic proceditur. Videtur quòd beneficentia non sit actus charitatis. Charitas enim maximè habetur ad Deum. Sed ad Deum non possumus esse benefici: secundum illud Iob 35. Quid dabis ei, aut quid de manu tua accipiet? Ergo beneficentia non est actus charitatis.

¶ 2 Præterea, Beneficentia maximè consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus charitatis, sed liberalitatis.

¶ 3 Præterea, Quod quis dat, vel dat sicut debitum, vel dat sicut non debitum: sed beneficium quod impenditur tanquam debitum, pertinet ad iustitiam: quod autem impenditur tanquam non debitum, gratis datur, & secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus iustitiæ, vel est actus misericordiæ. Non est ergo actus charitatis.

Sed contra, Charitas est amicitia quædam, vt dictum* est. Sed Philosophus in †9. Ethic. Inter alios amicitiæ actus ponit hoc vnum, quod est operari bonum ad amicos: quod est amicis benefacere. Ergo beneficentia est actus charitatis.

**q. 23. art. 1. †lib. 9. Ethi. ca. 4. tom. 5.*

Conclvsio.

Beneficentia, secundum suam communem rationem, amicitiæ, seu charitatis actus est: secundum specialem autem boni rationem, possibile est esse alicuius alterius virtutis actum.

Respondeo dicendum, quòd beneficentia nihil aliud importat, quàm facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter. Vno modo secundum communem rationem boni: & hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ: & hoc est actus amicitiæ, & per consequens charitatis. Nam in actu dilectionis includitur beneuolētia, per quam vult aliquis bonum amico, vt suprà habitum* est. Voluntas autem est effectiua eorum, quæ vult, si facultas adsit: & ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis cōsequitur. Et propter hoc beneficentia secundum communem rationem est amicitiæ vel charitatis actus. Si autem bonum, quod quis facit alteri, accipiatur sub aliqua speciali ratione boni: sic beneficentia accipiet specialem rationem, & pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

q. 23. art. 1. & q. 27. art. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Diony. *dicit 4. cap. de Diuin. no. Amor mouet ordinata ad mutuam beatitudinem, & inferiora conuertit in superiora, vt ab eis perficiantur, & superiora mouet ad inferiorum prouisionem: & quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subiiciendo. Eius autem est ex sua dilectione nobis benefacere.

cap. 4. part. 1. inter medium & finem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in collatione donorum duo sunt attendenda: quorum vnum est exterius datum, aliud autem est interior passio, quam habet quis ad diuitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem: vt scilicet aliquis non superexcedat concupiscendo & amando diuitias. Ex hoc enim efficitur homo facilè emissiuus diuitiarum. Vnde si homo det aliquod donum magnum: & tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati, collatio beneficij pertinet in generali ad amicitiam, vel charitatem. Vnde hoc non derogat amicitiæ, si aliquis rem, quam concupiscit retinere, dat alteri propter amorem: sed magis ex hoc ostenditur amicitiæ perfectio.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut amicitia seu charitas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita iustitia respicit ibi rationem debiti. Misericordia vero respicit ibi rationem releuantis miseriam, vel defectum.

ARTICVLVS II.

Vtrum sit omnibus benefaciendum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit omnibus benefaciendum. Dicit enim August. in primo *de Doctrina Christiana, quòd omnibus prodesse non possumus. Sed virtus non inclinat ad impossibile: ergo non oportet omnibus benefacere.

*4. dist. 15. q. 2. ar. 6. qõ. 2. Et opusc. & cap. 8. *lib. 1. cap. 28. in principio, tom. 3.*

¶ 2 Præterea, Eccles. 12. dicitur, Da bono, & non recipias peccatorem. Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

¶ 3 Præterea, Charitas non agit perperam, vt dicitur 1. ad Cor. 13. Sed benefacere quibusdam est agere perperam, puta si aliquis benefacit inimicis reipublicæ: vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo cum benefacere sit actus charitatis, non est omnibus benefaciendum.

SED CONTRA est quod Aposto. dicit ad Gala. vlt. Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.

CONCLVSIO.

Benefaciendum est omnibus secundum tamen debitas loci & temporis circunstantias.

RESPONDEO dicẽdum, quòd sicut suprà *dictum est, beneficentia consequitur amorem ex ea parte, qua mouet superiora ad prouisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis: quia homines possunt pati multiplices defectus. Vnde qui est superior secundum aliquid, vel est, vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum dilectio charitatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen & tempore. Omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circunstantias limitandi.

Art. præced. ad 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali. Nullus tamen est, de quo non possit occurrere casus, in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali. Et ideo charitas requirit vt homo, etiamsi non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui præparatione vt benefaciat cuicunque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali: sicut cum oramus pro omnibus fidelibus & infidelibus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in peccatore duo sunt, scilicet culpa & natura. Est ergo subueniendum peccatori, quantum ad sustentationem naturæ: non est autem ei subueniendum ad fomentum culpæ: hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

AD TERTIVM dicendum, quòd excommunicatis & reipublicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda, inquantum per hoc arcentur à culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subueniendum, debito tamen modo, puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod huiusmodi dispendium, nisi secundum ordinem iustitiæ paterentur.

ARTICVLVS III.

Vtrum sit magis benefaciendum his, qui sunt nobis magis coniuncti.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit magis benefaciendum his, qui sunt nobis magis coniuncti. Dicitur enim Lucæ 14. Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos neque fratres, neque cognatos. Sed isti sunt magis coniuncti. Ergo non est magis benefaciendum coniunctis: sed potius extraneis & indigentibus. Sequitur enim, Sed cum facis conuiuium, voca pauperes, & debiles, &c.

Infr. qõ. 32. art. 9. Et 4. di. 15. qõ. 2. art. 6. q. 3. Et quol. 4. art. 15.

¶ 2 Præterea, Maximum beneficium est, quòd homo aliquem in bello adiuuet. Sed miles in bello magis debet iuuare extraneum commilitonem, quàm cõsanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis coniunctis.

¶ 3 Præterea, Prius sunt debita restituenda quàm gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est, quòd aliquis impendat beneficium ei, à quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum, quàm propinquis.

¶ 4 Præterea, Magis sunt diligẽdi parentes quàm filij, vt suprà dictum *est. Sed magis est benefaciendum filiis: *q. 26. art. 9.* quia non debent filij thesaurizare parentibus, sed econuerso: vt dicitur 1. ad Cor. 12. Non est ergo magis benefaciendum magis coniunctis.

SED CONTRA est, quod August. dicit in primo *de Doctr. Christ. Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum & temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur.

lib. 1. cap. 28 in principio, tom. 3.

CONCLVSIO.

Quanquam coniunctis magis benefaciendum sit quàm extraneis, in casu tamen necessitatis nonnunquam extraneis magis benefaciendum est.

RESPONDEO dicẽdum, quòd gratia & virtus imitantur naturæ ordinem, qui ex diuina sapientia est institutus. Est autem talis ordo naturæ vt vnumquodque agens naturale per prius magis diffundat suam actionem ad ea, quæ sunt sibi magis propinqua, sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius & copiosius dona suæ bonitatis diffundit, vt patet per Dionys. 7. cap. Cæl. hier. Exhibitio autem beneficiorum est quædam actio charitatis in alios: & ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici. Sed propinquitas vnius hominis ad alium potest attendi secundum diuersa, in quibus sibi ad inuicem homines communicant, vt consanguinei naturali communicatione, conciues in ciuili, fideles in spirituali, & sic de aliis. Et secundum diuersas coniunctiones sunt diuersimode diuersa beneficia dispensanda: nam vnicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem, secundum quam est magis nobis coniunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diuersitatem locorum, & temporum, & negotiorum. Nam in aliquo casu est magis subueniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate

cessitate quàm etiam patri, non tantam necessitatem patienti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos, aut consanguineos ad conuiuium, sed vocare eos ea intentione, quòd te ipsi reinuitent. Hoc enim non erit charitatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere, quòd extranei sint magis inuitandi in aliquo casu propter maiorem indigentiam. Intelligendum est enim, quòd magis coniunctis magis est, cæteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum vnus est magis coniunctus, & alter magis indigens, non potest vniuersali regula determinari, cui sit magis subueniendum: quia sunt diuersi gradus & indigentiæ & propinquitatis: sed hoc requirit prudentis iudicium.

AD SECVNDVM dicendum, quòd bonum multorum commune diuinius est, quàm bonum vnius. Vnde pro bono communi reipublicæ vel spiritualis, vel temporalis, virtuosum est etiam, quòd aliquis propriam vitam exponat periculo. Et ideo cum communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conseruationem reipublicæ: in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanquam priuatæ personæ, sed sicut totam rempublicam iuuans. Et ideo non est mirum si in hoc præfertur extraneus coniuncto secundum carnem.

AD TERTIVM dicendum, quòd duplex est debitum. Vnum quidem quod non est numerandum in bonis eius, qui debet, sed potius in bonis eius, cui debetur: puta, si aliquis habet pecuniam, aut rem aliquam alterius, vel furto sublatam, vel mutuo acceptam, siue depositam, vel aliquo alio simili modo: quantum ad hoc debet homo prius reddere debitum, quàm ex eo benefacere coniunctis, nisi fortè esset tantæ necessitatis articulus, in quo etiam liceret ipsi rem alienam accipere ad subueniendum necessitatem patienti, nisi fortè & ille, cui res debetur, in simili necessitate esset: in quo tamen casu pensanda esset vtriusque conditio secundum alias conditiones requisitas prudentis iudicio: quia in talibus non potest vniuersalis regula dari propter varietatem singulorum casuum, vt Philosophus dicit in nono *Ethicorum. Aliud autem est debitum, quod computatur in bonis eius, qui habet, & non eius, cui debetur: puta si debeatur non ex iustitiæ necessitate, sed ex quadam morali æquitate, vt contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum, sicut parentum: & ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi, nisi necessitas ex alia parte præponderaret, vel aliqua conditio, puta communis vtilitas Ecclesiæ vel reipublicæ. In aliis autem est æstimatio habenda & coniunctionis & beneficij suscepti, quæ similiter non potest communi regula determinari.

lib 9. cap. 2. tom. 5.

AD QVARTVM dicendum, quòd parentes sunt sicut superiores. Et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes: & tamen in necessitatis extremæ articulo magis liceret deserere filios, quàm parentes, quos nullo modo deserere licet propter obligationem beneficiorum susceptorum: vt patet per Philosophum in *octauo Ethico. cap. vltimo.

lib. 8. circa finem libri, tom. 5.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum beneficentia sit virtus specialis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd beneficentia sit specialis virtus. Præcepta enim ad virtutes ordinantur: quia legislatores intendunt facere homines virtuosos, sicut dicitur in *2. Ethicor. Sed seorsum datur præceptum de beneficentia & de dilectione. Dicitur enim Matth. 5. Diligite inimicos vestros, & benefacite his, qui oderunt vos. Ergo beneficentia est virtus distincta à charitate.

lib. 2. cap. 1. à medio & lib. 1. cap. 9. & 13.

¶ 2 Præterea, Vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiæ opponuntur aliqua specialia vitia, per quæ nocumentum proximo infertur, puta rapina, furtum, & alia huiusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

¶ 3 Præterea, Charitas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diuersas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus à charitate.

SED CONTRA est, quòd actus interior & exterior non requirunt diuersas virtutes. Sed beneficentia & beneuolentia non differunt: nisi sicut actus exterior & interior: quia beneficentia est executio beneuolentiæ. Ergo sicut beneuolentia non est alia virtus à charitate, ita nec beneficentia.

CONCLVSIO.

Beneficentia non est virtus à charitate distincta, sed est illius quidem specialis actus, vel effectus.

RESPONDEO dicendum, quòd virtutes diuersificantur secundum diuersas rationes obiecti. Eadem autem est ratio formalis obiecti charitatis & beneficentiæ. Nam vtraque respicit rationem communem boni: vt ex prædictis * patet. Vnde beneficentiæ non est alia virtus à charitate, sed nominat quendam charitatis actum. Art. 1. huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd præcepta non dantur de habitibus virtutum sed de actibus. Et ideo diuersitas præceptorum non significat diuersos habitus virtutum sed diuersos actus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut omnia beneficia proximo exhibita, inquantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem: ita omnia nocumenta, inquantum considerantur secundū communem rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes vel boni, vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes, vel vitia. Et secundum hoc etiam sunt diuersæ beneficiorum species.

Vnde patet responsio ad TERTIVM.

QVÆSTIO XXXII.

De Eleemosyna, in decem articulos diuisa.

DEINDE considerandum est, de eleemosyna.

¶ Et circa hoc quæruntur decem.

¶ Primò, vtrum eleemosynæ largitio sit actus charitatis.

¶ Secundò, de distinctione eleemosynarum.

¶ Tertiò, quæ sint potiores eleemosynæ, vtrum spirituales, vel corporales.

¶ Quartò, vtrum corporales eleemosynæ habeant effectum spiritualem.

¶ Quintò, vtrum dare eleemosynas sit in præcepto.

¶ Sextò, vtrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario.

¶ Septimò, vtrum sit danda de iniustè acquisito.

¶ Octauò, quorum sit dare eleemosynam.

¶ Nonò, quibus sit danda.

¶ Decimò, de modo dandi eleemosynas.

ARTICVLVS I.

Vtrum dare eleemosynam sit actus charitatis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd dare eleemosynam non sit actus charitatis. Actus enim charitatis non potest esse sine charitate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine charitate: secundum illud primæ ad Cor. 13. Si distribuero in cibos pau-

4. dist. 15. q. 2. art. 1. q. 3.

petum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero: nihil mihi prodest. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

¶ 2 Præterea, Eleemosyna computatur inter opera satisfactionis: secundum illud Daniel. 4. Peccata tua eleemosynis redime. Sed satisfactio est actus iustitiæ. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis, sed iustitiæ.

¶ 3 Præterea, Offerre hostiam Deo est actus latriæ. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundum illud ad Hebr. vlt. Beneficentiæ autem & communionis nolite obliuisci: talibus enim hostiis promeretur Deus. Ergo non est actus charitatis dare eleemosynam, sed magis latriæ.

lib. 4. cap. 1. tom. 5. ¶ 4 Præterea, Philosophus dicit* in 4. Ethic. quòd dare aliquid propter bonum, est actus liberalitatis. Sed hoc maximè fit largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

SED CONTRA est quòd dicitur 1. Iohan. 3. Qui habuerit substantiam huius mundi, & viderit fratrem suum necessitatem patientem, & clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?

CONCLVSIO.

Eleemosynam dare actus charitatis est per misericordiæ affectum.

RESPONDEO dicendum, quòd exteriores actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet id quod est motiuum ad agendum huiusmodi actus. Motiuum autem ad dandum eleemosynas est, vt subueniatur necessitatem patienti. Vnde quidam diffinientes eleemosynam dicunt, quòd eleemosyna est opus, quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum: quod quidē motiuum pertinet ad misericordiam, vt suprà dictum* est. (q. 30. art. 2.) Vnde manifestum est, quòd dare eleemosynam propriè est actus misericordiæ. Et hoc apparet ex ipso nomine. Nam in Græco eleemosyna à misericordia deriuatur, sicut in Latino miseratio. Et quia misericordia est effectus charitatis, vt suprà * ostensum est: (q. 30. art. 2. & 3.) ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis, misericordia mediante.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter. Vno modo materialiter, sicut actus iustitiæ est facere iusta: & talis actus virtutis potest esse sine virtute. Multi enim non habentes habitum iustitiæ, iusta operantur ex naturali ratione, vel ex timore, siue ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus iustitiæ est actio iusta eo modo, quo iustus facit, scilicet prompte & delectabiliter. Et hoc modo actus virtutis non est sine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine charitate. Formaliter autem eleemosynas dare, id est propter Deum delectabiliter & prompte: & omni eo modo, quo debet, non est sine charitate.

AD SECVNDVM dicendum, quòd nihil prohibet, actum qui est propriè vnius virtutis, eliciti è attribui alteri virtuti, sicut ordinanti & imperanti ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, inquantum miseratio in defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa. Secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificij: & sic imperatur à latria. Vnde patet responsio ad TERTIVM.

AD QVARTVM dicendum, quòd dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem, inquantum liberalitas aufert impedimentum huius actus quod esse posset ex superfluo amore diuitiarum, propter quam aliquis efficitur nimis retentiuus earum.

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter eleemosynarum genera distinguantur.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eleemosynæ corporales, scilicet, Pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captiuum & sepelire mortuum, quæ in hoc versu continentur, (4. dist. 15. q. 2. art. 3. q. 1. & 2.)

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

¶ Ponuntur etiam aliæ septem eleemosynæ spirituales, scilicet docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos & graues, & pro omnibus orare: quæ etiam in hoc versu continentur,

Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Ita tamen quòd sub eodem intelligatur consilium & doctrina. Videtur autem quòd inconuenienter huiusmodi eleemosynæ distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subueniendum proximo: Sed per hoc, quòd proximus sepelitur, in nullo ei subuenitur: alioquin non esset verum, quod Dominus dicit Matth. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus, & post hoc non habent amplius quid faciant. Vnde & Dominus Matth. 25. commemorans misericordiæ opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconuenienter huiusmodi eleemosynæ distinguantur.

¶ 2 Præterea, Eleemosyna datur ad subueniendum necessitatibus proximi: sicut dictum * est. (Art. præced.) Sed multæ aliæ sunt necessitates humanæ vitæ, quàm prædictæ: sicut quòd cæcus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper diuitiis. Ergo inconuenienter prædictæ eleemosynæ enumerantur.

¶ 3 Præterea, Dare eleemosynam est actus misericordiæ: sed corrigere delinquentem magis videtur ad seueritatem pertinere, quàm ad misericordiam. Ergo non debet computari inter spirituales eleemosynas.

¶ 4 Præterea, Eleemosyna ordinatur ad subueniēdum defectui. Sed nullus est homo, qui defectum ignorantiæ non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quòd quilibet debeat docere quemlibet, si ignoret id quod ipse scit.

SED CONTRA est, quòd Gregor.* dicit in quadam homil. (Homil. 9. in Euang. non remote à fine.) Habens intellectum, curet omnino ne taceat: habens rerum affluentiam, vigilet ne à misericordiæ largitate torpescat: habens artem, qua regitur, magnopere studeat, vt vsum atque vtilitatem illius cum proximo partiatur: habens loquendi locum apud diuitem damnationem pro retento talento timeat; si cum valeat non apud eum pro pauperibus intercedat. Ergo prædictæ eleemosynæ conuenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant & deficiunt.

CONCLVSIO.

Septem sunt misericordiæ opera, seu corporales eleemosynæ in corporalibus defectibus proximis exhibendæ, & totidem spirituales, in spiritualibus defectibus exhibendæ.

RESPONDEO dicendum, quòd prædicta eleemosynarum distinctio conuenienter sumitur secundum diuersos defectus proximorum. Quorum quidam sunt ex parte animæ, ad quos ordinantur spirituales eleemosynæ. Quidam vero ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynæ corporales, defectus enim corporalis aut est in vita aut est post vitam. Siquidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum, quibus omnes indigent: aut est specialis propter aliquod accidens superueniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex. Vnus quidem, cui subuenitur per alimentum siccum, scilicet fames. Et secundum hoc ponitur pascere esurientem. Alius autem est cui subuenitur per alimentum humidum, scilicet sitis: & secundū hoc dicitur potare sitientem. Defectus autem communis respectu exterioris auxilij est duplex. Vnus respectu tegumenti: & quantum ad hoc ponitur vestire nudum.

nudum. Alius autem respectu habitaculi: & quantum ad hoc ponitur suscipere hospitem. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas. Et quantum ad hoc ponitur visitare infirmum. Aut est ex causa extrinseca: & quantum ad hoc ponitur redemptio captiuorum. Post vitam autem exhibetur mortuis sepultura.

Similiter autem spiritualibus defectibus, spiritualibus actibus subuenitur dupliciter. Vno modo poscendo auxilium à Deo: & quantum ad hoc ponitur oratio, qua quis pro aliis orat. Alio modo impendendo humanum auxilium, & hoc tripliciter. Vno modo contra defectum intellectus. Et si quidem sit defectus speculatiui intellectus, adhibetur ei remedium per doctrinam. Si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per consilium. Alio modo est defectus ex passione appetitiuae virtutis, inter quos maximus est tristitia, cui subuenitur per consolationem. Tertio modo ex parte inordinati actus: qui quidem tripliciter considerari potest. Vno modo ex parte ipsius peccantis, inquantum procedit ab eius inordinata voluntate. & sic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo ex parte eius, in quem peccatur. Et si quidem sit peccatū in nos, remedium adhibemus remittendo offensam: si autem sit in Deum, vel in proximum, non est nostri arbitrij remittere: vt *Hierony. dicit super Matth. Tertio modo ex parte sequelae ipsius actus inordinati, ex qua grauantur ei conuiuentes etiam praeter peccantis intentionem: & sic remedium adhibetur supportādo, maxime in his, qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. 15. Debemus nos firmiores infirmitates aliorum portare: & non solum secundum quod infirmi sunt siue graues ex inordinatis actibus, sed etiam quaecunque eorum onera sunt supportanda: secundum illud Galat. 6. Alter alterius onera portate.

Super illud Matt. 18. Si peccauerit in te, &c. to. 9.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum, quem corpus post mortem habeat. Et secundum hoc Dominus dicit, quod interficientes corpus non habent amplius quid faciant. Et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiae opera: sed enumerat solum illa, quae sunt euidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum quid de eius corpore agatur. Tum quantum ad hoc, quòd viuit in memoriis hominum, cuius honor dehonestatur, si insepultus remaneat. Tum etiā quantum ad affectum, quem adhuc viuens habebat de suo corpore cui piorum affectus conformari debet, post mortem ipsius. & secundum hoc commendantur aliqui de mortuorum sepultura, vt Tobias, & illi qui dominum sepelierunt: vt patet per *Augu. in lib. de Cura pro mortuis agenda.

Ca. 3. & habetur tom. 4.

AD SECVNDVM dicendum, quòd omnes aliae necessitates ad has reducuntur. Nam caecitas & claudicatio sunt infirmitates quaedam. Vnde dirigere caecum & sustētare claudum, reducuntur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subuenire homini contra quancunq; oppressionem illatam extrinsecus, reducitur ad redemptionem captiuorum. Diuitiae autem, quibus paupertati subuenitur, non quaeruntur nisi ad subueniendum praedictis defectibus. Et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

AD TERTIVM dicendum, quòd correctio peccantium quantum ad ipsam executionem actus, seueritatem iustitiae continere videtur. Sed quantum ad intentionem corrigentis, qui vult hominem à malo culpae liberare, pertinet ad misericordiam, & dilectionis affectum: secūdum illud Prouerb. 27. Meliora sunt verbera diligentis, quàm fraudulenta oscula odientis.

AD QVARTVM dicendum, quòd non quaelibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea, qua quis nescit ea, quae conuenit eum scire: cui defectui per doctrinam subuenire ad eleemosynam pertinet. In quo tamen obseruandae sunt debitae circunstantiae personae & loci & temporis: sicut & in aliis actibus virtuosis.

ARTICVLVS III.

Vtrum eleemosynae corporales sint potiores, quàm spirituales.

4. dist. 15. q. 2. art. 3. q. 3. Et 3. contra cap. 134. ad 31.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd eleemosynae corporales sint potiores, quàm spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere. Ex hoc enim eleemosyna laudem habet, quòd indigenti subuenit. Sed corpus, cui subuenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturae, quam spiritus, cui subuenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores.

¶ 2 Praeterea, Recompensatio beneficij laudem & meritum minuit. Vnde & Dominus dicit Luc. 14. Cum facis prandium aut coenam, noli vocare vicinos diuites, ne forte & ipsi te reinuitent. Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio: quia qui orat pro alio, sibi proficit: secundum illud Psal. Oratio mea in sinu meo conuertetur. Qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit, quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores, quàm spirituales.

¶ 3 Praeterea, Ad laudem eleemosynae pertinet, quòd pauper ex eleemosyna data consoletur. Vnde Iob. 31. dicitur: Si non benedixerunt mihi latera eius. Et ad Philemonem dicit Apostolus, Viscera sanctorum requieuerunt per te, frater. Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis, quàm spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est, quàm spiritualis.

SED CONTRA est quod *Augustin. in lib. de Serm. Domini in monte super illud, Qui petit à te, da ei, dicit: Dandum est quod nec tibi nec alteri noceat. Et cū negaueris quod petit, indicāda est iustitia, vt non eum inanem dimittas, & aliquando melius aliquid dabis, cum iniuste petentem correxeris. Correctio autem est eleemosyna spiritualis: ergo spirituales eleemosynae sunt corporalibus praeferendae.

Lib. 1. ca. 40. circa princip. tom. 4.

CONCLVSIO.

Quum simpliciter spirituales eleemosynae sint corporalibus praeferendae, aliqua tamen corporalis eleemosyna in casu, est spirituali eminentior ac praestantior.

RESPONDEO dicendum, quòd comparatio istarum eleemosynarum potest attēdi dupliciter. Vno modo simpliciter loquendo, & secundum hoc eleemosynae spirituales praeeminent triplici ratione. Primo quidem, quia id quod exhibetur, nobilius est, scilicet donum spirituale, quod praeeminet corporali: secundum illud Prouerb. 4. Donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis. secundo ratione eius, cui subuenitur, quia spiritus nobilior est corpore. Vnde sicut homo sibiipsi magis debet prouidere quantum ad spiritum, quàm quantum ad corpus, ita & proximo, quem debet sicut seipsum diligere. tertio quantum ad ipsos actus, quibus subuenitur proximo: quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodò seruiles. Alio modo possunt comparari secundum aliquem particularem casum, in quo quaedam corporalis eleemosyna alicui spirituali praefertur. Puta magis est pascendum fame morientem, quàm docendum, sicut & indigenti, secundum *Philosophum melius est ditari, quàm Philosophari: quamuis hoc sit simpliciter melius.

Lib. 3. Topic. cap. 2. nō procul à fine, tom. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd dare magis indigenti melius est caeteris paribus. Sed si minus indigēs sit melior, & melioribus indigeat, dare ei melius est. Et sic est in proposito.

AD SECVNDVM dicendum, quòd recompensatio non minuit meritum & laudem eleemosynae, si non sit intenta: sicut & humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis. Sicut & de Catone *Salustius dicit, quòd quo magis gloriam fugiebat, eo magis eum

In cōmutatione Catilina, in cap. cuius titul. est: Cōparatio M. Catonis & C. Caesaris, circa mediū illum.

cum gloria sequebatur. Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus. Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

Ad tertium dicendum, quòd meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo, in quo requiescit, si sit inordinata.

Articvlvs IIII.

Vtrum eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur quòd eleemosynæ corporales nō habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynæ corporales habent spirituales effectus.

¶ 2 Præterea, Dare corporale pro spirituali vitium est simoniæ. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandæ eleemosynæ ad consequendum spirituales effectus.

¶ 3 Præterea, Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quòd maior eleemosyna magis spiritualiter proficeret. Quod est contra illud, quod legitur Luc. 21. de vidua mittente duo æra minuta in gazophylacium: quæ secundum sententiam Domini plus omnibus misit. Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

Sed contra est quod dicitur Ecclesiastici 29. Eleemosyna viri, gratiam hominis quasi pupillam conseruabit.

Conclvsio.

Quanquam corporalium eleemosynarum secundū suam naturam, non sit spiritualis aliquis, sed corporalis effectus: ex parte tamen motiui ad corporales eleemosynas, quod est charitas Dei & proximi, aliqua ex ipsis est expectanda spiritualis vtilitas.

Respondeo dicendum, quòd eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Vno modo secundum suam substantiam, & secundum hoc non habet nisi corporalem effectum, inquantum scilicet supplet corporales defectus proximorum. Alio modo potest considerari ex parte causæ eius, inquantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei & proximi. Et quantum ad hoc affert fructum spiritualem: secundum illud Eccle. 29. Perde pecuniam propter fratrem, pone thesaurum in præceptis Altissimi, & proderit tibi magis, quàm aurum. Tertio modo ex parte effectus: & sic etiam habet spiritualem fructum, inquantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subuenitur, mouetur ad orandum pro benefactore. Vnde & ibidem subditur, Conclude eleemosynam in sinu pauperis: & hæc pro te exorabit ab omni malo.

Ad primvm ergo dicēdum, quòd ratio illa procedit de corporali eleemosyna secūdum suam substantiam.

Ad secvndvm dicendum, quòd ille qui dat eleemosynam, non intendit emere aliquid spirituale per corporale: quia scit spiritualia in infinitum corporalibus præeminere. Sed intendit per charitatis effectum spiritualem fructum promereri.

Ad tertivm dicendum, quòd vidua, quæ minus dedit, secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem, ex quo pensatur in ipsa maior charitatis affectus, ex quo corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

Articvlvs V.

Vtrum dare eleemosynam sit in præcepto.

4. dist. 15. q. 2. art. 1. q. 4. & art. 4. q. 1. Et quol. 6. art. 12.

Ad qvintvm sic proceditur. Videtur quòd dare eleemosynam nō sit in præcepto. Consilia enim à præceptis distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium, secūdum illud Danie. 4. Consilium meum Regi placeat, Peccata tua eleemosynis redime. Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

¶ 2 Præterea, Cuilibet licet sua re vti, & eam retinere. Sed retinendo rem suam, aliquis eleemosynam nō dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in præcepto.

¶ 3 Præterea, Omne quod cadit sub præcepto, aliquo tempore obligat trāsgressores ad peccatum mortale: quia præcepta affirmatiua obligant pro tempore determinato. Ergo si dare eleemosynam caderet sub præcepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter, nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur: quia semper probabiliter æstimari potest, quòd pauperi aliter subueniri possit: & quòd id quod est in eleemosynas erogandum, posset ei esse necessarium vel in præsenti, vel in futuro. Ergo videtur quòd eleemosynam dare non sit in præcepto.

¶ 4 Præterea, Omnia præcepta ad præcepta decalogi reducuntur. Sed inter illa præcepta nihil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas non est in præcepto.

Sed contra, Nullus punitur pœna æterna pro omissione alicuius, quod non cadit sub præcepto. Sed aliqui puniuntur pœna æterna pro omissione eleemosynarū, vt patet Matt. 25. Ergo dare eleemosynā est in præcepto.

Conclvsio.

Eleemosynam de superfluo dare, & necessitatem patienti, est in præcepto, cæteris autem largiri eleemosynas consilij potius, quàm præcepti est.

Respondeo dicendum, quòd cum dilectio proximi sit in præcepto, necesse est omnia illa cadere sub præcepto, sine quibus dilectio proximi non conseruatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet, vt proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud 1. Ioan. 3. Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere & veritate. Ad hoc autem, quòd velimus & operemur bonum alicuius, requiritur quod eius necessitati subueniamus: quod fit per eleemosynarum largitionem: & ideo eleemosynarum largitio est in præcepto. Sed quia præcepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynæ cadat sub præcepto, secūdum quod actus est de necessitate virtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit, secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis, & aliquid ex parte eius, cui est eleemosyna danda: ex parte quidem dantis cōsiderandum est, vt id quod est in eleemosynas erogandū, sit ei superfluum, secundum illud Luc. 11. Quod superest, date eleemosynam. Et dico superfluum non solum respectu suiipsius, quod est supra id quod est necessarium indiuiduo, sed etiam respectu aliorum, quorum cura sibi incumbit. Quia prius oportet, quòd vnusquisque sibi prouideat, & his quorum cura ei incumbit, & postea de residuo aliorum necessitatibus subueniat: respectu quorū dicitur necessarium personæ: secūdum quod persona dignitatem importat. Sicut & natura primo accipit cibum ad sustentationem proprij corporis, quod est necessariū ministerio virtutis nutritiuæ. Superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generatiuam. Ex parte autem recipientis requiritur, quòd necessitatem habeat, alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo vno omnibus necessitatem habentibus subueniri, non omnis necessitas obligat ad præceptum, sed illa sola, sine qua is qui necessitatem patitur, sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod *Ambros. dicit, Pasce fame morientem, si non paueris occidisti. Sic ergo dare eleemosynā de superfluo, est in præcepto, & dare eleemosynam ei, qui est in extrema necessitate. Alias autem eleemosynas dare est in consilio, sicut & de quolibet meliori bono dantur consilia. *Refertur dist. 86. cap. Pasce.*

Ad primvm ergo dicendum, quòd Daniel loquebatur Regi, qui non erat legi Dei subiectus. Et ideo ea etiam, quæ pertinent ad præceptum legis, quam non profitebatur,

fitebatur, erant ei proponenda per modum consilij. Vel potest dici quòd loquebatur in casu illo, in quo dare eleemosynam non est in præcepto.

AD SECVNDVM dicendum, quòd bona temporalia, quæ homini diuinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem, sed quantum ad vsum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo, quod ei superfluunt. Vnde *Basilius dicit: Si fateris ea tibi diuinitus prouenisse, scilicet temporalia bona, an iniustus est Deus inæqualiter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi vt tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ brauiis decoretur? Est panis famelici, quem tu tenes, nudi tunica, quam in conclaui conseruas, discalciati calceus, qui penes te marcescit, indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot iniurias, quot dare valens es. Et hoc idem dicit *Ambr. vt habetur in †Decretal. distinctione quadragesimaseptima.

In ser. ad diuites auaros, super illud Luc. 12. Destruã horrea mea.

**Ambros. in serm. 81. tom. 3.*

†habetur dist. 47. cap. Sicut 7.

AD TERTIVM dicendum, quòd est aliquod tempus dare, in quo mortaliter peccat si eleemosynam dare omittat. Ex parte quidem recipientis, cum apparet euidens & vrgens necessitas, nec apparet in promptu, qui ei subueniat. Ex parte vero dantis, cum habet superflua, quæ secũdum statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Nec oportet, quòd consideret omnes casus, qui possunt contingere in futurum. Hoc enim esset de crastino cogitare, quod Dominus prohibet Matth. 6. Sed debet diiudicari superfluum & necessarium secundum ea, quæ probabiliter, & vt in pluribus occurrunt.

AD QVARTVM dicendum, quòd omnis subuentio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum. Sic enim & Apostolus interpretatur 1. ad Timoth. 4. dicens: Pietas ad omnia vtilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, & futuræ, quod dicit, quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio, vt sis longæuus super terram. Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

ARTICVLVS VI.

Vtrum quis debeat dare eleemosynam de necessario.

Infr. qõ. 217. art. 1. ad 2. Et 4. dist. 15. qõ. 2. artic. 4. qõ. 1.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim charitatis non minus attenditur penes effectum beneficij, quàm penes interiorem affectũ. Peccat autẽ qui præpostere agit in ordine charitatis, quia ordo charitatis est in præcepto. Cũ ergo ex ordine charitatis plus debeat aliquis se, quàm proximũ diligere, videtur quòd peccet si subtrahat sibi necessaria, vt alteri largiatur.

¶ 2 Præterea, Quicunque largitur de his, quæ sunt necessaria sibi, est propriæ substantiæ dissipator, quod pertinet ad prodigum, vt patet per *Philosophum in 4. Ethicorum. Sed nullum opus vitiosum est faciendum, ergo nõ est danda eleemosyna de necessario.

Lib. 4. cap. 1. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Apostolus dicit 1. ad Timoth. 5. Si quis suorum, & maxime domesticorum curam non habet, fidem negauit, & est infideli deterior. Sed quòd aliquis det de his, quæ sunt sibi necessaria, vel suis videtur derogare curæ, quam quis debet habere de se & de suis: ergo videtur quòd quicunque de necessariis eleemosynam dat, grauiter peccet.

SED CONTRA est quòd Dominus dicit Matth. 19. Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia, quæ habes, & da pauperibus. Sed ille qui dat omnia, quæ habet, pauperibus, non solum dat superflua, sed etiam necessaria: ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

CONCLVSIO.

De eo, quod simpliciter ad vitam vel ad personæ statum necessarium est, eleemosyna dari non debet, nisi in casu, quo bono cõmuni subueniretur, quanquam laudabile esset necessaria etiam ad statum & personæ conditionem largiri indigentibus.

RESPONDEO dicendum, quòd necessarium dupliciter dicitur. Vno modo sine quo aliquid esse non potest, & de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet. Puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus, haberet solum vnde posset sustẽtari, & filij sui, vel alij ad eum pertinentes. De hoc enim necessario eleemosynam dare, est sibi & suis vitam subtrahere. Sed hoc dico, nisi forte talis casus immineret, vbi subtrahendo sibi, daret alicui magnæ personæ, per quam ecclesia, vel respublica sustentaretur, quia pro talis personę liberatione, seipsum & suos laudabiliter periculo mortis exponeret, cum bonũ commune sit proprio præferendum. Alio modo dicitur aliquid necessarium, sine quo non potest conuenienter vita transigi secundum conditionem & statum propriæ personæ, & aliarum personarum, quarum cura ei incumbit. Huiusmodi necessarij terminus non est in indiuisibili constitutus, sed multis additis, non potest diiudicari esse vltra tale necessarium, & multis subtractis, adhuc remanet, vnde possit conuenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. De huiusmodi ergo eleemosynam dare est bonum, & non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Inordinatum esset autẽ si aliquis tantũ sibi de bonis propriis subtraheret, vt aliis largiretur, quòd de residuo non posset vitam transigere conuenienter secũdum proprium statum, & negotia occurrentia. Nullus enim inconueniẽter viuere debet. Sed adhuc tria sunt excipienda, quorum primum est quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum. Tunc enim omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo, quando ea quæ sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad conuenientiã vitæ, tamẽ de facili resarciri possunt, vt nõ sequatur maximũ inconueniẽs. Tertio, quãdo occurreret extrema necessitas alicuius priuatę personæ, vel etiã aliqua magna necessitas reipublicæ. In his enim casibus laudabiliter prætermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, vt maiori necessitati subueniret. Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

ARTICVLVS VII.

Vtrum possit fieri eleemosyna de iniuste acquisitis.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis. Dicitur enim Luc. 16. Facite vobis amicos de mammona iniquitatis. Mammona enim significat diuitias. Ergo de diuitiis inique acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

4. dist. 15. q. 2. art. 4. q. 2. & 3. & quol. 12. art. 30. cor.

¶ 2 Præterea, Omne turpe lucrum est, quod videtur esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur. Vnde & de huiusmodi sacrificium vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deuter. 23. Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui. Similiter etiã turpiter acquiritur quod acquiritur per aleas: quia, vt Philosophus dicit in 3. Ethicor. Tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare. Turpissime etiam acquiritur aliquid per simoniã, per quam aliquis Spirituisancto iniuriam facit, & tamen de huiusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de male acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

¶ 3 Præterea, Maiora mala sunt magis vitanda, quàm minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienæ, quàm homicidium quod aliquis incurrit, nisi aliquis in vltima necessitate subueniat, vt patet per *Ambros. dicentem: Pasce fame morientem, quoniam si non paueris, occidisti. Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

**Refertur dist. 86. ca. Pasce.*

SED CONTRA est quod *August. dicit in libro de Verbis Domini, de iustis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis iudicem Christum, vt non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis. Nolite velle eleemosynas facere de fœnore & vsuris. Fidelibus dico quibus corpus Christi erogamus.

**Serm. 35. in ter princip. & mediũ, to. 10.*

CON-

CONCLVSIO.

Ex iniuste acquisitis, per furtum vel rapinam non potest fieri eleemosyna, sed restitutio fieri debet, iniuste vero quae quis per simoniam aut subuersionem iustitiae accepit, in eleemosynas elargiri tenetur, ex turpi lucro vero eleemosyna fieri potest, si velit qui acquisiuit.

RESPONDEO dicendum, quòd tripliciter potest aliquid esse illicite acquisitum. Vno enim modo, id quod illicite ab aliquo acquiritur debetur ei, à quo est acquisitũ, nec potest ab eo retineri, qui acquisiuit, sicut contingit in rapina, & furto, & vsuris. Et de talibus cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest, alio vero modo est aliquid illicite acquisitum, quia quidem ille, qui acquisiuit, retinere non potest, nec tamẽ debetur ei, à quo acquisiuit, quia scilicet contra iustitiam accepit, & alter contra iustitiam dedit. Sicut contingit in simonia, in qua dans, & accipiens contra iustitiam legis diuinae agit. Vnde non debet fieri restitutio ei, qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet & datio & acceptio est contra legem. Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id, ex quo acquiritur, est illicitum, sicut patet de eo, quòd mulier acquirit per meretricium. Et hoc proprie vocatur turpe lucrum; quòd enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit, & cõtra legem Dei. Sed in eo quòd accipit, non iniuste agit, nec contra legem. Vnde quod sic illicite acquisitum est, retineri potest & de eo eleemosyna fieri.

Ser. 35. paulo à princ. to. 10.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut August. dicit in lib. *de verbis Domini. Illud verbum domini quidam male intelligendo rapiunt res alienas, & aliquid inde pauperibus largiuntur, & putant se facere quod praeceptũ est. Intellectus iste corrigendus est. Sed omnes diuitię iniquitatis dicũtur, vt dicitur in lib. de *Quaestionibus Euãgelij, quia non sunt istae diuitiae secundum August. nisi iniquis qui in eis spem constituunt. Vel secundum *Ambros. iniquum mammona dixit, quia variis diuitiarum illecebris nostros tentant affectus. Vel quia in pluribus praedecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui iniuste vsurpauit aliena, quamuis tu nescias, vt Basilius dicit. Vel omnes diuitiae dicuntur iniquitatis, id est inaequalitatis, quia non aequaliter sunt omnibus distributae, vno egente, & alio superabundante.

Lib. 2. cap. 34. tom. 4.

Lib. – in Lucam, cap. vlt. parum à princ. tom. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd de acquisito per meretricium iam *dictum est, qualiter eleemosyna fieri potest. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reuerentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum, potest fieri eleemosyna, quia non est debitum ei, qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa vero, quae per aleas acquiruntur, videtur esse aliquid illicitum ex diuino iure, scilicet quòd aliquis lucretur ab his, qui rem suã alienare non possunt, sicut sunt minores, & furiosi, & huiusmodi, & quòd aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum, & quòd fraudulenter ab eo lucretur. Et in his casibus tenetur ad restitutionem, & sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse vlterius illicitum ex iure positiuo ciuili, quod prohibet vniuersaliter tale lucrum. Sed quia ius ciuile non obligat omnes, sed eos solos, qui sunt his legibus subiecti, & iterum per dissuetudinem abrogari potest; ideo apud illos, qui sunt huiusmodi legibus obstricti, tenentur vniuersaliter ad restitutionem, qui lucrantur: nisi forte contraria consuetudo praeualeat, aut nisi aliquis lucratus sit ab eo, qui traxit eum ad ludum, in quo casu non tenetur restituere, quia ille qui amisit, non est dignus recipere. Nec potest licite retinere tali iure positiuo durante. Vnde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

In corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd in casu extremae necessitatis omnia sunt communia. Vnde licet ei, qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inueniat qui sibi dare velit. Et eadem ratione licet habere aliquid de alieno, & potest de hoc eleemosynam dare, quinimmò & accipere, si aliter subueniri nõ possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, debet requisita Domini voluntate pauperi prouidere extremam necessitatem patienti.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum ille, qui est in potestate alicuius constitutus, possit eleemosynam facere.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd ille, qui est in potestate alterius constitutus, possit eleemosynam facere. Religiosi enim sunt in potestate suorum praelatorum, quibus obedientiam vouerunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis, quia sicut *Ambros. dicit, Summa Christianae religionis in pietate cõsistit, quae maxime per eleemosynarum largitionem commẽdatur. Ergo illi, qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynam facere.

4. distin. 15. q. 2. art. 5. q. 1. 2. 3. & 4. Et opusc. 73. cap. 17. & quol. 3. artic. 51.

Super illud. 1. ad Timoth. 4. pietas ad omnia vtilis est. tom. 5.

¶ 2 Praeterea, Vxor est sub potestate viri, vt dicitur Genes. 3. Sed vxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatẽ. Vnde & de beata Lucia dicitur, quòd ignorante sponso, eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quòd aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

¶ 3 Praeterea, Naturalis quaedam subiectio est filiorum ad parentes. Vnde Apostolus ad Ephes. 6. dicit, Filij obedite parentibus vestris in Domino. Sed filij, vt videtur, possunt de rebus patris eleemosynas facere, quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint haeredes; & ideo cum possint eis vti ad vsum corporis, multo magis videtur, quòd possint eis vti, eleemosynas dando, ad remedium animae suae. Ergo illi, qui sunt in potestate constituti, possunt eleemosynas dare.

¶ 4 Praeterea, Serui sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Titum 2. Seruos dominis suis subditos esse. Licet autem eis aliquid in vtilitatem Domini facere, quod maxime fit, si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate constituti, possunt eleemosynas facere.

SED CONTRA est, quòd eleemosynae non sunt faciendae de alieno, sed de iustis laboribus propriis vnusquisque eleemosynam facere debet, vt *August. dicit, in libro de verbis Domini. Sed si subiecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi, qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt eleemosynam facere.

Serm. 35. inter princip. & mediũ, to. 10.

CONCLVSIO.

Sub alterius potestate constitutus de his tantum quorum ipse Dominus est, eleemosynam licite facere potest, non autem de his quae domini sui sunt, nisi in casu extremae necessitatis.

RESPONDEO dicendum, quòd ille, qui est sub potestate alterius constitutus, in quantum huiusmodi secundum superioris potestatem regulari debet. Hic est enim ordo naturalis, vt inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet, quòd ea, in quibus inferior superiori subiicitur, dispenset non aliter, quàm ei sit à superiore cõmissum. Sic ergo ille, qui est sub potestate constitutus, de re, secundum quam superiori subiicitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenus ei à superiore fuerit commissum. Si quis vero habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit, iam secundum hoc non est potestati subiectus, quantum ad hoc proprij iuris existens, & de hoc potest eleemosynam facere.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd monachus si habet dispensationem à praelato commissam, potest eleemosynas facere de rebus monasterij, secundum quòd sibi est commissum. Si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia Abbatis vel expresse habita, vel probabiliter

biliter præsumpta, nisi forte in articulo extremæ necessitatis, in quo licitum esset ei furari, vt eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur peioris cõditionis: quia sicut dicitur in libro de *Eccle. dogma. Bonũ est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, sed melius est pro intentione sequendi Dominum in simul omnia donare, & absolutum solicitudine egere cum Christo.

Ca.71. habetur inter opera Aug. tom.3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd si vxor habet alias res præter dotem, quæ ordinatur ad sustentandũ onera matrimonij, vel ex proprio lucro, vel quocunque alio licito modo, potest dare eleemosynas etiam irrequisito assensu viri; moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri, vel expresso vel præsumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho *dictum est. Quãuis enim mulier sit æqualis viro in actu matrimonij, tamen in his quæ ad dispositionem domus pertinent, vir caput est mulieris, secundum Apostolum 1. ad Corint. 11. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum: Vnde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

In isto art. ad 1. argum.

AD TERTIVM dicendum, quòd ea, quæ sunt filij familias, sunt & patris, & ideo non potest eleemosynam facere, nisi forte aliquam modicam, de qua potest præsumere, quòd patri placeat, nisi forte alicuius rei esset sibi à patre dispensatio commissa. Et idẽ dicendum est de seruis. Vnde patet solutio ad quartum.

ARTICVLVS IX.

Vtrum sit magis propinquioribus eleemosyna danda.

4. dist. 15. q. 2. art. 6. q. 3. Et Rom. 12. lect. 2. fin. & 1. cor. 16. co. 1.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd nõ sit magis propinquioribus eleemosyna facienda. Dicitur enim Eccle. 12. Da misericordi, & ne suscipias peccatorem; benefac humili, & non des impio. Sed quandoque contingit, quòd nostri propinqui sunt peccatores, & impij. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.

¶2 Præterea, Eleemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, secundum illud Matth. 6. Et pater tuus qui videt in abscondito, reddet tibi. Sed retributio æterna maxime acquiritur ex eleemosynis, quę sanctis erogantur, secundum illud Luc. 16. Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, vt cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula: quod exponens *August. in lib. de Verbis Domini dicit: Qui sunt qui habebunt æterna habitacula, nisi sancti Dei? & qui sunt, qui ab eis recipiendi sunt in tabernacula, nisi qui eorum indigentiæ seruiunt? Ergo magis sunt eleemosynæ dandæ sanctioribus, quàm propinquioribus.

Ser. 35. circa princi. to. 10.

¶3 Præterea, Maxime homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quòd non sit magis facienda eleemosyna personæ magis coniunctæ.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit 1. ad Timo. 5. Si quis suorum maxime domesticorum curam non habet, fidem negauit, & est infideli deterior.

CONCLVSIO.

Multo sanctiori ac maiorem patienti necessitatem, & magis ad commune bonum vtili, magis est eleemosyna danda, quàm personæ propinquiori.

Lib. 1. cap. 28. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *August. dicit in 1. de Doct. Christ. Illi qui sunt nobis magis coniuncti, quasi quadam sorte nobis obueniũt, vt eis magis prouidere debeamus. Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda secundum differentiam coniunctionis & sanctitatis & vtilitatis. Nã multo sanctiori magis indigentiã patienti, & magis vtili ad commune bonũ est magis eleemosyna danda, quàm personæ propinquiori, maxime si non sit multum coniuncta, cuius cura specialis nobis immineat, etsi magnam necessitatem non patitur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd peccatori non est subueniendum, inquantum est peccator, id est vt per hoc in peccato foueatur, sed inquantum homo est, id est vt natura sustentetur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd opus eleemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet. Vno quidem modo ex radice charitatis, & secundum hoc eleemosyna est meritoria, prout in ea seruatur ordo charitatis, secundum quam propinquioribus magis prouidere debemus, cæteris paribus. Vnde *Ambr. dicit in primo de Officiis: Est illa probanda liberalitas, vt proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas. Melius est enim vt ipse subuenias tuis, quibus pudor est ab alijs sumptum deposcere. Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitæ æternæ ex merito eius, cui donatur, qui orat pro eo, qui eleemosynam dedit. Et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

Lib. 1. ca. 30. circa mediũ, tom. 1.

AD TERTIVM dicendum, quòd cum eleemosyna sit opus misericordiæ, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quandam similitudinem, vt suprà *dictum est: ita & proprie loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte ex persona alterius, puta cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest & ipse sibi accipere, si indigeat eo tenore, quo & alijs ministrat.

q. 30. art. 1. ad secundum.

ARTICVLVS X.

Vtrum eleemosyna sit abundanter facienda.

Inf. q. 117. art. 1. ad 2. Et 2. Corint. 8. co. 2. & 3. & cap 9. co. 4. & 5.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quòd eleemosyna non sit abundanter facienda. Eleemosyna enim maxime debet fieri coniunctioribus. Sed illis non debet sic dari, vt ditiores inde fieri valeant, sicut *Ambros. dicit in 1. de Offi. ergo nec aliis debet abundanter dari.

**li. 1. ca. 30. circa mediũ, tom. 1.*
†Lib. 1. cap. 30. circa medium, tom. 1.

¶2 Præterea, †Ambros. dicit ibidem, Non debent simul effundi opes, sed dispensari. Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

¶3 Præterea, Secundæ ad Corinth 8. dicit Apostolus: Non vt aliis sit remissio (id est vt alij de nostris otiose viuant) nobis autem sit tribulatio, id est paupertas. Sed hoc contingeret, si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

SED CONTRA est quod dicitur Tob. 4. Si multum tibi fuerit, abundanter tribue.

CONCLVSIO.

Abundanter eleemosynam facere vt indigentiam suppleat recipiẽtis, & sic secundum propriæ facultatis proportionem facta, laudabile est: sed vitium est abundanter sic dare, vt recipiens superfluum habeat.

RESPONDEO dicendum, quòd abundãtia eleemosynæ potest considerari & ex parte dantis, & ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis, cum scilicet aliquis dat quod est multum secundum proportionem propriæ facultatis, & sic laudabile est abundanter dare. Vnde & Dominus Luc. 21. Laudauit viduam, quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum, quem habuit misit. Obseruatis tamẽ his, quæ suprà dicta sunt, de eleemosyna facienda de necessariis. Ex parte vero eius, cui datur, est abundans eleemosyna dupliciter. Vno modo, quòd suppleat sufficienter eius indigentiam, & sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo, vt superabundet ad superfluitatem. Et hoc non est laudabile, sed melius est pluribus indigentibus elargiri. Vnde & Apostolus dicit 1. ad Corinth. 13. Si distribuero in cibos pauperum. Vbi *Glos. dicit: Per hoc cautela eleemosynæ docetur, vt non vni, sed multis detur, vt pluribus prosit.

Glos. interli. neatis, ibid.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

AD SECVNDVM dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynæ ex parte dantis. Sed intelligendum est, quòd Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status. Vnde subdit *ibidẽ, Nisi

Loco citato in argum.

Nisi forte, vt Elisæus boues suos occidit, & pauit pauperes ex eo quod habuit, vt nulla cura domestica teneretur.

AD TERTIVM dicendum, quòd auctoritas inducta quantum ad hoc quod dicit: Non vt aliis sit remissio vel refrigerium; loquitur de abundantia eleemosynæ, quæ superexcedit necessitatem recipientis, cui non est danda eleemosyna, vt inde luxurietur, sed vt inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda propter diuersas conditiones hominum, quorum quidã delicatius nutriti, indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Vnde *Ambros. dicit in libro de Offic. Consideranda est in largiendo ætas atque debilitas. Nonnunquam etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales, aut si quis ex diuitiis in egestatem cecidit, sine vitio suo. Quantum vero ad id quod subditur: Nobis autẽ tribulatio, loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed sicut *Glos. ibidem dicit, non hoc ideo dicit, quin melius esset, scilicet abundanter dare. Sed de infirmis timet, quos sic dare monet, vt egestatem non patiantur.

Einsdem 1. libri. cap. 30. tom. 1.

Glos. interlinearis, ibid.

QVÆSTIO XXXIII.

De correctione fraterna, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de correctione fraterna.

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, vtrum fraterna correctio sit actus charitatis.

¶ Secundò, vtrum sit sub præcepto.

¶ Tertiò, vtrum hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solum ad prælatos.

¶ Quartò, vtrum subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere.

¶ Quintò, vtrum peccator possit corrigere.

¶ Sextò, vtrum aliquis debeat corrigi, qui ex correctione fit deterior.

¶ Septimò, vtrum secreta correctio debeat præcedere denuntiationem.

¶ Octauò, vtrum testium inductio debeat præcedere denuntiationem.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum fraterna correctio sit actus charitatis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd fraterna correctio non sit actus charitatis. Dicit enim *Glos. Matth. 18. super illud: Si peccauerit in te frater tuus, quòd frater est arguendus ex zelo iustitiæ, sed iustitia est virtus distincta à charitate: ergo correctio fraterna non est actus charitatis, sed iustitiæ.

Infr. artic. 4. cor. Et 4. di. 19. q. 2. art. 1. ad sextum. *Glos. ordinaria, ibid.

¶ 2 Præterea, Correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiã. Prudẽtis enim est esse bene cõsiliatiuum, vt dicitur in 6. *Ethic. Ergo fraterna correctio nõ est actus charitatis, sed prudentiæ.

Lib. 6. cap. 5. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Contrarij actus non pertinent ad eandem virtutem. Sed supportare peccantem est actus charitatis, secundum illud ad Galat. 6. Alter alterius onera portate, & sic adimplebitis legem Christi, quæ est lex charitatis. Ergo videtur quòd corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus charitatis.

SED CONTRA, Corrigere delinquentem est quædam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus charitatis, vt suprà *dictum est. Ergo correctio fraterna est actus charitatis.

q. 32. art. 1.

CONCLVSIO.

Correctio, qua fratris malum & peccatum repellimus, actus misericordiæ ac charitatis est, vt imperantis, & magis quàm infirmitatis curatio, vel subuentio; at correptio, qua remedium adhibetur malo, quod vergit in aliorum, & communis boni nocumentum, actus potius iustitiæ est.

RESPONDEO dicendum, quòd correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Peccatum autem alicuius dupliciter considerari potest. Vno quidem modo, inquantum est nociuum ei, qui peccat. Alio modo, inquantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex eius peccato læduntur, vel scandalizantur, & etiam inquantum est nocumẽtum boni communis, cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquẽtis. Vna quidem, quæ adhibet remedium peccato, inquantum est quoddam malum ipsius peccantis, & ista est proprie fraterna correctio, quæ ordinatur ad emendationẽ delinquentis. Remouere autem malum alicuius, eiusdem rationis est, sicut bonum eius procurare. Procurare autẽ fratris bonum pertinet ad charitatem, per quam volumus & operamur bonũ amico. Vnde etiam correctio fraterna est actus charitatis, quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum, cuius remotio magis pertinet ad charitatem, quàm etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumẽti, quanto contrarium bonum virtutis, magis est affine charitati, quàm bonum corporis, vel exteriorum rerum. Vnde correctio fraterna est actus charitatis potius, quàm curatio infirmitatis corporalis, vel subuentio, qua excluditur exterior egestas. Alia verò correctio est, quæ adhibet remedium peccati delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, & præcipue in nocumentum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiæ, cuius est conseruare rectitudinem iustitiæ vnius ad alterum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus iustitiæ. Vel si loquatur etiam de prima, tunc iustitia ibi sumitur, secũdum quod est vniuersalis virtus, vt infrà *dicetur, prout etiam omne peccatum est iniquitas, vt dicitur 1. Ioan. 3. quasi contra iustitiam existens.

q. 58. art. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 6. *Ethic. Prudentia facit rectitudinem in his, quæ sunt ad finem, de quibus est consilium & electio. Tamen cum per prudentiam aliquid rectè agimus ad finem alicuius virtutis moralis, puta temperantiæ, vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis, ad cuius finem ordinatur. Quia ergo admonitio, quæ fit in correctione fraterna, ordinatur ad amouendum fratris peccatum, quod pertinet ad charitatem, manifestum est quòd talis admonitio principaliter est actus charitatis, quasi imperantis, prudentiæ vero secundario quasi exequentis & dirigentis actum.

Lib. 6. ex ca. 2. 7. & 11. tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur. In tantum enim aliquis supportat peccantem, inquantum contra eum non turbatur, sed beneuolentiam ad eum seruat, & ex hoc contingit, quòd eum satagit emendare.

ARTICVLVS II.

Vtrum correctio fraterna sit in præcepto.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd correctio fraterna nõ sit in præcepto. Nihil enim quod est impossibile, cadit sub præcepto, secundũ illud *Hierony. Maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. Sed Eccle. 7. dicitur, Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ille despexerit. Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

4. dist. 19. q. 2. art. 2. quæst. 1. Et virt. q. 3. art. 1. ad 16. *In expositio. Symboli, ad Damasum, tom. 2.

¶ 2 Præterea, Omnia præcepta legis diuinæ ad præcepta decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præceptorum decalogi. Ergo non cadit sub præcepto.

¶ 3 Præterea, Omissio præcepti diuini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non inuenitur. Sed omissio fraternæ correctionis inuenitur in sanctis & in spiritualibus viris. Dicit enim *Augustin. 1. de Ciuitate Dei, quòd non solum inferiores, verum etiam hi, qui superiorem vitæ

Lib. 1. cap. 9. parum à medio, tom. 5.

vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehenſione ſe abſtinent propter quandam cupiditatis maculam, non propter officia charitatis. Ergo correctio fraterna non eſt in præcepto.

¶ 4 Præterea, Illud quod eſt in præcepto, habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet ſub præcepto, hoc fratribus deberemus, vt eos peccantes corrigeremus. Sed ille, qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet eſſe contentus, vt ei occurrat creditor, ſed debet eum quærere, vt debitum reddat. Oportet ergo, quòd homo quæreret correctione indigẽtes ad hoc, quòd eos corrigeret, quod videtur inconueniẽs, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem vnus homo non poſſet ſufficere; tum etiam, quia oporteret, quòd religioſi de clauſtris ſuis exirent ad corrigendos homines, quod eſt inconueniens. Non ergo fraterna correctio eſt in præcepto.

Serm. 16. inter princip. & mediũ, to. 10. SED CONTRA eſt quod *Auguſt. dicit in libro de verbis Domini: Si neglexeris corrigere, peior eo factus es, qui peccauit. Sed hoc non eſſet, niſi per huiuſmodi negligentiam aliquis præceptum omitteret: ergo correctio fraterna eſt in præcepto.

CONCLVSIO.

Cum fraterna correctio ad fratris emendationem ordinetur, tunc & eo caſu eſt in præcepto, quando euidens eſt talis ex correptione fructus.

RESPONDEO dicendum, quòd correctio fraterna cadit ſub præcepto. Sed conſiderandum eſt, quòd ſicut præcepta negatiua legis prohibent actus peccatorum, ita præcepta affirmatiua inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum ſunt ſecundum ſe mali, & nullo modo bene fieri poſſunt, nec aliquo tempore aut loco, quia ſecundum ſe ſunt cõiuncti malo fini, vt dicitur in 2. *Ethicorum, & ideo præcepta negatiua obligant ſemper, & ad ſemper. *Lib. 2. cap. 6. tom. 5.* Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, ſed obſeruatis debitis circunſtantiis, quæ requiruntur ad hoc, quòd ſit actus virtuoſus, vt ſcilicet fiat vbi debet, & quando debet, & ſecundum quod debet. Et quia diſpoſitio eorum, quæ ſunt ad finem, attenditur ſecundum rationem finis, in iſtis autem circunſtantiis virtuoſi actus præcipue attendenda eſt ratio finis, quæ eſt bonum virtutis. Si ergo ſit aliqua talis omiſſio alicuius circunſtantiæ circa virtuoſum actum, qui totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur præcepto. Si autem ſit defectus alicuius circunſtantiæ, quæ non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non eſt contra præceptum. Vnde & Philoſophus dicit in 2. *Ethic. *Lib. 2. circa finem libri, tom. 5.* Quòd ſi parum diſcedatur à medio, non eſt contra virtutem, ſed ſi multum diſcedatur, corrumpitur virtus in ſuo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem, & ideo hoc modo cadit ſub præcepto, ſecundum quod eſt neceſſaria ad iſtum finem, non autem ita, quòd quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in omnibus bonis agendis operatio hominis non eſt efficax, niſi adſit auxilium diuinum, & tamen homo debet facere quod in ſe eſt. Vnde *Auguſt. dicit in libro de Correctione & gratia: *Cap. 15. parũ à princip. tom. 7.* Neſcientes quis pertineat ad prædeſtinatorum numerum, & quis non pertineat, ſic affici debemus charitatis affectu, vt omnes velimus ſaluos fieri. Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere ſub ſpe diuini auxilij.

q. 32. art. 5. ad quartum. AD SECVNDVM dicendum, quòd ſicut ſuprà *dictum eſt, omnia præcepta quæ pertinent ad impendendũ aliquod beneficium proximo, reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.

AD TERTIVM dicendum, quòd correctio fraterna tripliciter omitti poteſt. Vno quidem modo meritorie, quando ex charitate aliquis correctionem omittit. Dicit enim *Auguſt. in 1. de ciuitate Dei: *Lib. 1. cap. 9. ante medium, tom. 5.* Si propter ea quiſque obiurgandis & corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur, vel eiſdem ipſis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur vel ad bonam vitam & piam eruditos impediant aliquos infirmos, & premant, atque auertant à fide, non videtur eſſe cupiditatis occaſio, ſed conſilium charitatis. Alio modo prætermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, quando ſcilicet formidatur (vt ibi *dicitur) iudicium vulgi & carnis excruciatio vel peremptio, *Eiuſdem primi lib. cap. 9. tom. 5.* dum tamen hæc ita dominentur in animo, quòd fraternę charitati præponãtur. Et hoc videtur contingere, quando aliquis præſumit de aliquo delinquẽte probabiliter, quòd poſſet eum à peccato retrahere, & tamen propter timorem, vel cupiditatem prætermittit. Tertio modo huiuſmodi omiſſio eſt peccatum veniale, quando timor vel cupiditas tardiorem facit hominem ad corrigenda delicta fratris. Non tamen ita, quòd ſi ei conſtaret, quòd fratrem poſſet à peccato retrahere, propter timorem, vel cupiditatem dimitteret, quibus in animo ſuo præponit charitatem fraternam. Et hoc modo quãdoque viri ſancti negligunt corrigere delinquentes.

AD QVARTVM dicendum, quòd illud quod debetur alicui determinatæ & certæ perſonæ, ſiue ſit bonũ corporale, ſiue ſpirituale; oportet quòd ei impendamus, non expectantes quòd nobis occurrat, ſed debitam ſolicitudinem habentes, vt eum inquiramus. Vnde ſicut ille, qui debet pecuniam creditori, debet eum requirere cum tempus fuerit, vt ei debitum reddat, ita qui habet ſpiritualiter curam alicuius, debet eum quærere ad hoc, quòd eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia, quæ non debentur certæ perſonæ, ſed communiter omnibus proximis, ſiue ſint corporalia, ſiue ſpiritualia, non oportet nos quærere quibus impendamus, ſed ſufficit quòd impendamus eis, qui nobis occurrunt. Hoc enim quaſi pro quadam ſorte habendum eſt, vt *Auguſt. dicit in 1. de Doct. Chriſtiana. *Li. 1. de doct. Chriſtia. cap. 28. parum à princ. tom. 3.* Et propter hoc †dicit in libro de Verbis Domini, quòd admonet nos Dominus noſter non negligere inuicem peccata noſtra, non quærendo quid reprehendas, ſed videndo quid corrigas. *†Serm. 16. in princip. illius, tom. 10.* Alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra id quod dicitur Prouerb. 24. Ne quæras impietatem in domo iuſti, & non vaſtes requiem eius. Vnde patet, quòd nec religioſos oportet exire clauſtrum ad corrigendum delinquentes.

ARTICVLVS III.

Vtrum correctio fraterna pertineat ſolum ad prælatos.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur quòd correctio fraterna non pertineat niſi ad prælatos. *4. diſt. 19. q. 2. artic. 2. Et vniq. 3. artic. 1.* Dicit enim Hieronym. Sacerdotes ſtudeant illud Euangelij implere, Si peccauerit in te frater tuus, &c. Sed nomine ſacerdotum conſueuerunt ſignificari prælati, qui habent curam aliorum. Ergo videtur quòd ad ſolos prælatos pertineat fraterna correctio.

¶ 2 Præterea, Fraterna correctio eſt quædam eleemoſyna ſpiritualis. Sed corporalem eleemoſynam facere pertinet ad eos, qui ſunt ſuperiores in temporalibus, ſcilicet ad ditiores. Ergo & fraterna correctio pertinet ad eos, qui ſunt ſuperiores in ſpiritualibus, ſcilicet ad prælatos.

¶ 3 Præterea, Ille, qui corripit alium, mouet eum ſua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora mouentur à ſuperioribus. Ergo etiam ſecundum ordinem virtutis, qui ſequitur ordinem naturæ, ad ſolos prælatos, pertinet inferiores corrigere.

SED CONTRA eſt quòd *dicitur vigeſimaquarta, quæſtione tertia. *24. queſt. 3. cap. Tam ſacerdotes.* Tam ſacerdotes quàm reliqui fideles omnes ſummam debent habere curam de his, qui pereunt, quatenus eorum redargutione, aut corrigantur à peccatis, aut ſi incorrigibiles appareant, ab Eccleſia ſeparentur.

CON-

CONCLVSIO.

Correptio quæ actus est charitatis, non modo ad prælatos, sed ad quoscunque charitatem habentes spectat, sed correptio quæ est actus iustitiæ, ad solos prælatos & iudices attinet.

Art. 1. huius quæst.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, duplex est correctio. Vna quidem, quæ est actus charitatis, quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem, & talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, siue sit subditus, siue prælatus. Est autem alia correctio, quæ est actus iustitiæ, per quam intenditur bonum commune, quod nõ solum procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdum per punitionem, vt alij à peccato timentes desistant. Et talis correctio pertinet ad solos prælatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

Lib. 1. cap. 9. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd etiam in correctione fraterna, quæ ad omnes pertinet, grauior est cura prælatorum, vt dicit *August. in 1. de ciuitate Dei. Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis, quorum curam temporalem habet; ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam, & alia huiusmodi magis debet exhibere illis, qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non ergo intendit *Hieronymus dicere, quòd ad solos sacerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna, sed quòd ad hos specialiter pertinet.

Loco citato in argum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut ille, qui habet vnde corporaliter subuenire possit, quantum ad hoc diues est, ita ille, qui habet sanum rationis iudiciũ, ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

AD TERTIVM dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus quædam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se inuicem superiora, prout scilicet vtrunque est quodammodo in potentia, & quodammodo in actu respectu alterius. Et similiter aliquis inquantum habet sanum rationis iudicium in hoc, in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum quis teneatur corrigere prælatum suum.

4. dist. 19. q. 2. artic. 2. qõ. 3. Et viij. qõ. 3. artic. 1. ad 18. & Ga. 2. lect. 3. princ. Et ad Col. ca. vlt. fin.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd aliquis non teneatur corrigere prælatum suũ. Dicitur enim Exod. 19. Bestia, quæ tetigerit montẽ, lapidabitur. Et 2. Reg. 6. dicitur quòd Oza percussus est à Domino, quia tetigit arcam. Sed per montem & arcam significatur prælatus. Ergo prælati non sunt corrigendi à subditis.

Glosa Ambr. ibidem.

¶ 2 Præterea, Galat. 2. Super illud, In faciem ei restiti, dicit *Glos. vt par: ergo cum subditus non sit par prælato, non debet eum corrigere.

¶ 3 Præterea, Gregor. dicit: Sanctorum vitam corrigere non præsumat, nisi qui de se meliora sentit. Sed aliquis non debet de se meliora sentire, quàm de prælato suo. Ergo prælati non sunt corrigendi.

In regula 3. non remote à fine, tom. 1.

SED CONTRA est quòd *Augustin. dicit in regula, Non solum vestri, sed etiam ipsius, id est prælati miseremini, qui inter vos quanto in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur. Sed correctio fraterna est opus misericordiæ: ergo & prælati sunt corrigendi.

CONCLVSIO.

Non tenentur subditi secundum correptionem iustitiæ prælatos suos corrigere, sed charitatis correptione illos cum reuerentia & honore, ac mansuetudine admonere.

RESPONDEO dicendum, quòd correctio, quæ est actus iustitiæ per correctionem pœnę, non competit subditis respectu prælati. Sed correctio fraterna, quæ est actus charitatis, pertinet ad vnumquemque respectu cuiuslibet personæ, ad quam charitatẽ debet habere, si in eo aliquid corrigibile inueniatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens, se extendit ad omnia, quæ continentur sub obiecto illius potentiæ, vel habitus, sicut visio ad omnia, quæ continentur sub obiecto visus. Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circũstantiis; ideo in correctione, qua subditi corrigunt prælatos, debet modus congruus adhiberi, vt scilicet non cum proteruia & duritia, sed cum mansuetudine & reuerentia corrigantur. Vnde Apostolus dicit 1. ad Timoth. 5. Seniorem ne increpaueris, sed obsecra vt patrem. Et ideo *Dionys. redarguit Demophylum monachum, quia sacerdotem irreuerenter correxerat, eum percutiens, & de Ecclesia eiiciens.

Incipit epist. Hebræorum historia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd tunc prælatus inordinate videtur tangi, quando irreuerenter obiurgatur, vel etiam quando ei detrahitur. Et hoc significatur per contactum montis & arcæ damnatum à Deo.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in faciem resistere coram omnibus excedit modum fraternæ correctionis. Et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset, nisi aliquo modo par esset, quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere & reuerenter, hoc potest etiam ille, qui non est par. Vnde Apostolus ad Coloss. vlt. scribit de subditis, vt prælatum suum admoneant, cum dicit, Dicite Archippo episcopo, Ministerium tuum imple. Sciendum tamen est, quòd vbi immineret periculum fidei, etiam publice essent prælati à subditis arguendi. Vnde & Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculũ scandali circa fidem, Petrum publice arguit. Et sicut *Glos. August. dicit ad Galat. 2. ipse Petrus exemplum maioribus præbuit, vt sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam à posterioribus corrigi.

Epist. 19. inter mediũ & fin. tom. 2.

AD TERTIVM dicendum, quòd præsumere se esse simpliciter meliorem, quàm prælatus, videtur esse præsumptuosæ superbiæ. Sed æstimare se meliorem quantum ad aliquid, non est præsumptionis, quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est, quòd cum aliquis prælatum charitatiue monet, non propter hoc se maiorem existimat. Sed auxilium impartitur ei, qui quanto in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur, vt *August. dicit in regula.

Loco citato in argum.

ARTICVLVS V.

Vtrum peccator debeat corrigere delinquentem.

4. dist. 19. q. 2. art. 2. q. 2. Et Matth. 7. co. 2. & Ro. 2. col. 2.

Art. 2. huius quæst.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd peccator corrigere debeat delinquẽtem. Nullus enim propter peccatum quod commisit, à præcepto obseruando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, vt *dictum est: ergo videtur quòd propter peccatum, quod quis commisit, non debeat prætermittere huiusmodi correctionem.

¶ 2 Præterea, Eleemosyna spiritualis potior est quàm corporalis eleemosyna. Sed ille, qui est in peccato, non debet abstinere, quin eleemosynam corporalem faciat: ergo multo minus debet abstinere à correctione delinquentis, propter peccatum præcedens.

¶ 3 Præterea, 1. Ioan. 1. dicitur: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus. Si ergo propter peccatum aliquis impeditur à correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconueniens, ergo & primum.

Li. 3. ca. 32. in princi.

SED CONTRA est quod *Isidorus dicit in libro de Summo bono, Non debet vitia aliorum corrigere, qui est vitiis subiectus, & Rom. 2. dicitur: In quo alium iudicas, teipsum condemnas. Eadem enim agis quæ iudicas.

CONCLVSIO.

Cum peccatum non tollat totum rationis iudicium, potest peccator absque incursu peccati, delinquentem corrigere, quanquam nõnullum correctioni talis peccatoris afferat impedimentum.

Art præc. & art. 3. ad 2.

1. 2. q. 85. art. 1. & 2.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, correctio delinquentis pertinet ad aliquem, inquantum viget in eo rectum iudicium rationis. Peccatum autem (vt suprà *dictum est) non tollit totum bonum naturæ, quin remaneat in peccante aliquid de recto iudicio rationis. Et secundum hoc potest sibi competere à subditis delictum

lictum arguere. Sed tamen per peccatum præcedens, impedimentum quoddam huic correctioni affertur propter tria. Primo quidem, quia ex peccato præcedenti indignus redditur, vt alium corrigat, & præcipue si maius peccatum commisit, non est dignus, vt alium corrigat de minori peccato. Vnde super illud Matth. 7. Quid vides festucam, &c. dicit *Hieronym. De his loquitur, qui cum mortali crimine detineantur obnoxij, minora peccata fratribus non concedunt. Secundo redditur indebita correctio propter scandalum, quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum, quia videtur, quòd ille qui corrigit, non corrigat ex charitate, sed magis ad ostentationem. Vnde super illud Matth. 7. Quomodo dicis fratri tuo, &c. exponit *Chrysost. in quo proposito, puta ex charitate, vt salues proximum tuum? non quia teipsum ante saluares. Vis ergo non alios saluare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, & scientiæ laudes ab hominibus quærere. Tertio modo propter superbiam corripientis, inquantum scilicet aliquis propria peccata paruipendens, seipsum proximo præfert in corde suo, peccata eius austera seueritate diiudicans, ac si ipse esset iustus. Vnde *Augustin. dicit in libro de sermone Domini in monte, Accusare vitia officium est bonorum virorum & beneuolorum. Quod cum mali faciunt, alienas partes agunt. Et ideo sicut †August. dicit in eodem: Cogitemus cum aliquem reprehendere nos necessitas cogit, virum tale sit vitium, quod nunquam habuimus. Et tunc cogitemus nos homines esse & habere potuisse. Vel tale quod aliquando habuimus, & iam non habemus, & tunc tangat memoriam communis fragilitas, vt illam correctionem non odium, sed misericordia præcedat. Si autem inuenerimus nos in eodem vitio esse, non obiurgemus, sed congemiscamus, & ad æqualiter conandũ inuitemus. Ex his ergo patet, quòd si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat nec sibi nouam condemnationem acquirit, licet per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem sua pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat. Vnde patet responsio ad obiecta.

In hoc proprio loco, tom. 9.

Homil. 17. in Matt. in opere imperfecto paulo ante medium, tom. 2.

lib. 2. ca. 30. ante medium.

† eodẽ lib. & cap. circa medium, tom. 4.

ARTICVLVS VI.

Vtrum quis debeat à correctione cessare, propter timorem, ne ille fiat deterior.

4. dist. 3. q. 2. art. 2. q. 2. ad 1. Et virt. 3. art. 1. ad 1. & Ephe. 5. lect. 4. fin.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd aliquis non debeat à correctione cessare propter timorem, ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quædam infirmitas animæ secundum illud Psalmistæ: Psal. 33. Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum. Sed ille, cui imminet cura infirmi, etiam propter eius cõtradictionem, vel contemptum non debet cessare, quia tunc maius imminet periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantẽ corrigere quãtumcunque grauiter ferat.

¶ 2 Præterea, Secundum *Hieronym. veritas vitæ non est dimittenda propter scandalum. Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cum ergo correctio fraterna cadat sub præcepto, vt †dictum est: videtur quòd non sit dimittenda propter scandalum eius, qui corripitur.

* Habetur in Glos. ordinar. Matth. 15. super illud: Scis quia Pharisæi audito hoc sermone scandalizati sunt.
† Art. 2. huius quæst.

¶ 3 Præterea, Secundum Apostolum ad Rom. 3. Non sunt facienda mala, vt veniant bona. Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona, ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem, ne ille, qui corripitur, fiat deterior.

SED CONTRA est quod dicitur Prouerb. 9. Noli arguere derisorem, ne oderit te. Vbi dicit *Glos. Non est timendum, ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat, sed hoc potius prouidendum, ne tractus ad odium inde fiat peior. Ergo cessandum est à correctione fraterna, quando timetur, ne fiat ille inde deterior.

Glos. ordinaria ibid. Prouerb. 9.

CONCLVSIO.

Quanquam nunquam iustitiæ correptio, quæ ad prælatos spectat, dimittenda sit propter turbationem eius, qui corripitur; correptio tamen charitatis fraterna, vbi probabiliter æstimatur quòd peccator admonitionem non suscipiens, in peiora labatur, est laudabiliter dimittenda.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, duplex est correctio delinquentis. Vna quidem pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune, & habet vim coactiuam. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius, qui corripitur, tum quia si propria sponte emendari non velit, cogendus est per pœnas, vt peccata dimittat; tum etiam quia si incorrigibilis sit, per hoc prouidetur bono communi, dum seruatur ordo iustitiæ, & vnius exemplo alij deterrentur. Vnde iudex non prætermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum eius. Alia vero est correctio fraterna, cuius finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem, sed simplicem admonitionem. Et ideo vbi probabiliter æstimatur, quòd peccator admonitionem nõ recipiat, sed ad peiora labatur, est ab huiusmodi correctione desistendum: quia ea, quæ sunt ad finem, debent regulari, secundum quod exigit ratio finis.

Art. 1. & 3. huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd medicus quadam coactione vtitur in phrenetico, qui curam eius recipere non vult. Et huic assimilatur correctio prælatorum, quæ habet vim coactiuam, non autem simplex correctio fraterna.

AD SECVNDVM dicendum, quòd de correctione fraterna datur præceptum, secundum quod est actus virtutis. Hoc autem est secundum quod proportionatur fini. Et ideo quando est impeditiua finis, puta cum efficitur homo deterior, iam non pertinet ad veritatem vitæ, nec cadit sub præcepto.

AD TERTIVM dicendum, quòd ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraterna, quando est impeditiua finis, scilicet emendationis fratris, iam non habet rationem boni. Et ideo cum prætermittitur talis correctio, non prætermittitur bonum, ne eueniat malum.

ARTICVLVS VII.

Vtrum in correctione fraterna debeat ex necessitate præcepti, admonitio secreta præcedere denuntiationem.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd in correctione fraterna non debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem. In operibus enim charitatis præcipue debemus Deum imitari, secundum illud Ephes. 5. Estote imitatores Dei, sicut filij charissimi, & ambulate in dilectione. Deus autem interdum publice punit hominem pro peccato, nulla secreta admonitione præcedente. Ergo videtur, quòd non sit necessarium admonitionem secretam præcedere denuntiationem.

4. dist. 19. q. 2. art. 3. q°. 2. ad 1. Et quol. 11. art. 15.

¶ 2 Præterea, Sicut *August. dicit in lib. contra Mendacium: Ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sint præcepta sacræ scripturæ intelligenda. Sed in gestis sanctorum inuenitur facta publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta monitione præcedente, sicut legitur Genes. 37. quòd Ioseph. accusauit fratres suos apud patrem crimine pessimo. Et Actuum 5. dicitur, quòd Petrus Ananiam & Sapphiram occulte defraudantes, de pretio agri publice denuntiauit, nulla secreta admonitione præmissa. Ipse etiam Dominus non legitur secreto admonuisse Iudam, antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate præcepti, vt secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

In lib. de mendacio, ca. 15. ante medium, tom. 4.

¶ 3 Præterea, Accusatio est grauior, quàm denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis accedere, nulla admonitione secreta præcedente. Determinatur enim in Decretali, quòd accusationem debet præcede-

te inscriptio. Ergo videtur, quòd non sit de necessitate præcepti, quòd secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

¶ 4 Præterea, Non videtur esse probabile, quòd ea, quæ sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi. Sed consuetum est in religionibus, quòd in capitulis aliqui proclamentur de culpis, nulla secreta admonitione præmissa. Ergo videtur, quòd hoc non sit de necessitate præcepti.

¶ 5 Præterea, Religiosi tenentur suis prælatis obedire. Sed quandoque prælati præcipiunt, vel communiter omnibus, vel alicui specialiter, vt si quid scit corrigendum, eis dicatur. Ergo videtur, quòd eis teneantur dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate præcepti, vt secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

Serm. 16. in princip. & mediũ, to. 10. SED CONTRA est quod *Augustin. dicit in lib. de verbis Domini, exponens illud: Corripe ipsum inter te & ipsum solum, Studens correctioni, parcens pudori. Forte enim præ verecundia incipit defendere peccatum suum, & quem vis facere meliorem, facis peiorem. Sed ad hoc tenemur per præceptum charitatis, vt caueamus, ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

CONCLVSIO.

Oportet secretam admonitionem publicam præcedere delinquentis denuntiationem, vbi peccata occulta sunt, & non contra commune bonum; vbi vero publica peccata sunt, vel occulta contra bonum commune commissa, non est necesse præcedere secretam admonitionem, sed procedendum est ad denuntiationem.

RESPONDEO dicendum, quòd circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei, qui peccauit, vt melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam deuenit, vt non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publice arguenda, secundum illud Apostoli 1. ad Timot. 5. Peccantes coram omnibus argue, vt & cæteri timorem habeant. Quod intelligitur de peccatis publicis, vt *Aug. dicit in lib. de verbis Domini. Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit: Si peccauerit in te frater tuus. Quando enim te offendit publicè coram aliis, iam non solùm in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc videtur distinguendum esse. Quædam enim peccata occulta sunt, quæ sunt in nocumentum proximorum, vel corporale vel spirituale, puta si aliquis occultè tractet quomodo ciuitas tradatur hostibus, vel si hæreticus priuatim homines à fide auertat. Et quia ille, qui sic occultè peccat, non solùm in te peccat, sed etiam in alios; oportet statim procedere ad denuntiationem, vt huiusmodi nocumentum impediatur, nisi fortè aliquis firmiter existimaret, quòd statim per secretam admonitionem posset huiusmodi mala impedire. Quædam vero peccata sunt, quæ solum sunt in malum peccantis, & eius in quem peccatur, vel quia à peccante solum læditur, vel saltem ex sola notitia: & tunc ad hoc solum tendendum est, vt fratri peccanti subueniatur. Et sicut medicus corporalis sanitatem ægroto confert, si potest, sine alicuius membri abscissione; si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, vt vita totius conseruetur: ita etiam ille, qui studet emendationi fratris, debet, si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, vt fama eius conseruetur, quæ quidem est vtilis. Primo quidem & ipsi peccanti non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum, amissa fama, sed etiam quantum ad spiritualia: quia præ timore infamiæ multi à peccato retrahuntur. Vnde quādo se infamatos conspiciunt, irrefrænatè peccant. Vnde *Hieronym. dicit: Corripiendus est seorsum frater, ne si semel pudorem, vel verecundiam amiserit, permaneat in peccato. Secundo debet conseruari fama fratris peccantis: tum quia vno infamato, alij infamantur: secundum illud *Augustin. in epistola ad plebem Hipponensem. Cum de aliquibus, qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt, vt de omnibus hoc credatur, tum etiam, quia ex peccato vnius publicato, alij prouocantur ad peccandum. Sed quia conscientia præferenda est famæ, voluit Dominus, vt saltem cum dispendio famæ, fratris conscientia per publicam denuntiationem à peccato liberetur. Vnde patet, quòd potest esse de necessitate præcepti, quòd secreta admonitio publicam denuntiationem præcedat.

Super illud verbũ Matt. 18. tom. 9.

Epist. 137. inter medium & finem, tom. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd omnia occulta, sunt Deo nota. Et hoc modo se habent occulta peccata ad iudicium diuinum, sicut publica ad humanum. Et tamen plerunque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit, interius inspirando vel vigilanti, vel dormienti: secundum illud Iob 33. Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorũ: & erudiens eos instruit disciplina, vt auertat hominem ab his quæ fecit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Dominus peccatum Iudæ, tanquam Deus, sicut publicum habebat: vnde statim poterat ad publicandum procedere: tamen ipse non publicauit: sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicauit peccatum occultum Ananiæ & Sapphiræ, tanquam executor Dei, cuius reuelatione peccatum cognouit. De Ioseph autem credendum est, quòd fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. Vel potest dici, quòd peccatum publicum erat inter fratres: vnde dicit pluraliter, accusauit fratres suos.

AD TERTIVM dicendum, quòd quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum hæc verba domini: quia tunc frater peccans, non peccat in te tantum.

AD QVARTVM dicendum, quòd huiusmodi proclamationes, quæ in capitulis religiosorum fiunt, sunt de aliquibus leuibus, quæ famæ non derogant: vnde sunt quasi quædam commemorationes potius oblitarum culparum, quàm accusationes vel denuntiationes. Si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret, qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

AD QVINTVM dicendum, quòd prælato non est obediendum contra præceptum Domini: secundum illud Act. 5. Obedire oportet Deo magis, quàm hominibus. Et ideo quādo prælatus præcipit, vt sibi dicatur quod quis sciuerit corrigendum, intelligendum est præceptum sanè, saluo ordine fraternæ correctionis: siue præceptum fiat communiter ad omnes, siue ad aliquem specialiter. Sed si prælatus expresse præciperet contra hunc ordinem à Domino institutum: & ipse peccaret præcipiens, & ei obediens, quasi contra præceptum Domini agens. Vnde non esset ei obediendum, quia prælatus non est iudex iudiciorum occultorum, sed solus Deus. Vnde non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis, nisi in quantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam, vel per aliquas suspiciones: in quibus casibus potest prælatus præcipere eodem modo, sicut & iudex secularis, vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum de veritate dicenda.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum testium inductio debeat præcedere publicam denuntiationem.

AD

4. dist. 19. q. 2. art. 3 q. 2. Et quol. 11. art. 12. & 13. *Ser. 16. aliquantulum à medio, to. 10.*

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd testium inductio non debeat præcedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic homo magis esset proditor criminis, quàm corrector fratris: vt *August. dicit: Sed ille, qui inducit testes, peccatum fratris alij manifestat: ergo in peccatis occultis non debet testium inductio præcedere publicam denuntiationem.

¶2 Præterea, Homo debet diligere proximum, sicut seipsum. Sed nullus ad suū peccatum occultū inducit testes, ergo neq; ad peccatum occultum fratris debet inducere.

¶3 Præterea, Testes inducuntur ad aliquid probandū: sed in occultis non potest fieri probatio per testes: ergo frustra huiusmodi testes inducuntur.

In regula tertia, tom. 1.

¶4 Præterea, *August. dicit in regula, quòd prius præposito debet ostendi, quàm testibus. Sed ostendere præposito vel prælato, est dicere Ecclesiæ. Non ergo testium inductio debet præcedere publicam denuntiationem.

SED CONTRA est quod Dominus dicit Matth. 18. Adhibe tecum vnum, vel duos, vt in ore duorum &c.

CONCLVSIO.

Testium inductio publicam præcedere debet in correctione denuntiationem.

RESPONDEO dicendum, quòd de vno extremo ad aliud extremum conuenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit, quòd principium esset occultum, dum frater corriperet fratrem inter se & ipsum solum. Finem autem voluit esse publicum, vt scilicet Ecclesiæ denuntiaretur. Et ideo conuenienter in medio ponitur testium inductio: vt primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse, & non obesse, vt saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quidam sic intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse seruandum, vt primo frater sit in secreto corripiendus, etsi audierit, bene quidem: si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse vlterius procedendum. Si autem incipit iam ad notitiam plurium deuenire, aliquibus indicijs debet vlterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc est contra id quod *Augusti. dicit in regula: quòd peccatum fratris non debet occultari, ne putrescat in corde. Et ideo aliter dicendum est, quòd post admonitionem secretam semel, vel pluries factam, quandiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est. Ex quo autem probabiliter iam cognoscere possumus, quòd secreta admonitio non valet, procedendum est vlterius, quantumcunque sit peccatum occultum ad testium inductionem. Nisi forte probabiliter æstimaretur, quòd hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur: quia propter hoc est totaliter à correctione cessandum, vt suprà *dictum est.

In tertia regula que incipit, Ante omnia fratres charissimi, tom. 1.

Art 6. huius quæst.

AD SECVNDVM dicendum, quòd homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati: quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Vnde non est similis ratio.

AD TERTIVM dicendum, quòd testes possunt induci propter tria. Vno modo ad ostendendum, quòd hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, vt *Hierony. dicit: secundo modo ad conuincendum de actu, si actus iteratur, vt †Augustin. dicit in regula: tertio modo ad testificandum, quòd frater admonens fecit quod in se fuit, vt ‡Chrysost. dicit.

Id innuit Hierony. Matth. 18. tom. 9. *†Loco citato in corp artic.* *‡Hom. 61. in Matt. parum ante medium, tom. 2.*

AD QVARTVM dicendum, quòd Augustin. intelligit, quòd prius dicatur Prælato, quàm testibus, secundum quod Prælatus est quædam singularis persona, quæ magis potest prodesse quàm alij, non autem, quòd dicatur ei tanquam Ecclesiæ, id est sicut in loco iudicis residenti.

QVÆSTIO XXXIIII.

De odio, in sex articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis charitati.

¶Et primo de odio, quod opponitur ipsi dilectioni: secundo, de accidia, & inuidia, quæ opponuntur gaudio charitatis: tertio, de discordia & schismate, quæ opponuntur paci: quarto, de offensione & scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ & correctioni fraternæ.

¶Circa primum quæruntur sex.

¶Primò, vtrum Deus possit odio haberi.

¶Secundò, vtrum odiū Dei sit maximum peccatorū.

¶Tertiò, vtrum odium proximi semper sit peccatum.

¶Quartò, vtrum sit maximum inter peccata, quæ sunt in proximum.

¶Quintò, vtrum sit vitium capitale.

¶Sextò, ex quo capitali vitio oriatur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum quis possit Deum odio habere.

Suprà q. 13. artic. 4. & 4. dist. 50. q. 2. art 1. q. 5. & Iohā. 5. lect. 8. cor. 1. & c. 15. lect. 5. cor. 1. fi. & Ro. 8. lect. 2. cor. 2. princip. *Cap. 4. par. 1. in medio.* *†Cap. 1. declinando ad fin.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionys. 4. capitulo *de Diui. nomini. quòd omnibus amabile & diligibile est primum bonum & pulchrum. Sed Deus est ipsa bonitas & pulchritudo. Ergo à nullo odio habetur.

¶2 Præterea, In apocryphis Esdræ dicitur, quòd omnia inuocant veritatem, & benignantur in operibus eius. Sed Deus est ipsa veritas, vt dicitur Ioan. 14. ergo omnes diligunt Deum, & nullus eum odio habere potest.

¶3 Præterea, Odium est auersio quædam. Sed sicut †Dionys. dicit in 1. cap. de Diui. nomi. Deus omnia ad seipsum conuertit: ergo nullus eum odio habere potest.

SED CONTRA est quòd dicitur in Psal. 73. Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper: & Ioan. 15. Nūc autem & viderunt, & oderunt me, & patrem meum &c.

CONCLVSIO.

Quanquam Deus per essentiam suam à nullo possit odio haberi, quo ad quosdam tamen iustitiæ suæ effectus, potest ab aliquibus odio haberi.

1. 2. q. 29. art. 1.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex suprà *dictis patet, odium est quidam motus appetitiuæ potentiæ, qui non mouetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest. Vno modo secundum seipsum, puta cum per essentiam videtur. Alio modo per effectus suos, cum scilicet inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Deus autē per essentiam suā est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest, quia de ratione boni est, vt ametur. Et ideo impossibile est, quòd aliquis videns Deum per essentiam, eum odio habeat. Sed effectus eius aliqui sunt, qui nullo modo possunt esse contrarij voluntati humanæ: quia esse, viuere, & intelligere, est & appetibile & amabile omnibus: quę sunt quidam effectus Dei. Vnde etiam secundum quod Deus apprehenditur vt actor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei, qui repugnant inordinatæ voluntati: sicut inflictio pœnæ, & etiam cohibitio peccatorum per legem diuinam, quæ repugnat voluntati deprauatæ per peccatum. Et quantum ad considerationem talium effectuum ab aliquibus Deus odio haberi potest, inquantum scilicet apprehēditur peccatorum prohibitor, & pœnarum inflictor.

AD PRIMVM ergo dicendū, quòd ratio illa procedit quantum ad illos, qui vident Dei essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio illa procedit quantum ad hoc, quòd apprehenditur Deus vt causa illorum effectuum, qui naturaliter ab hominibus amātur:

inter quos sunt opera veritatis præbentis suam cognitionem hominibus.

AD TERTIVM dicendum, quòd Deus conuertit omnia ad seipsum, inquantum est essendi principium: quia omnia inquantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

ARTICVLVS II.

Vtrum odium Dei sit maximum peccatorum.

Infrà q. 39. artic. 2. ad 3. Et 1. 2. q. 73. art. 4. ad 3. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd odium Dei non sit maximum peccatorum. Grauissimum enim peccatum est peccatum in Spiritumsanctum, quod est irremissibile, vt dicitur Matth. 12. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in
Q. 14. art. 2. Spiritumsanctum, vt ex supra *dictis patet: ergo odiū Dei non est grauissimum peccatorum.

¶ 2 Præterea, Peccatum cōsistit in elongatione à Deo. Sed magis videtur esse elongatus à Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quàm fidelis, qui saltem quamuis Deum cognoscat, ipsum tamen odio habet: ergo videtur, quòd grauius sit peccatum infidelitatis, quàm peccatum odij in Deum.

¶ 3 Præterea, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum, qui repugnant voluntati, inter quos præcipuus est pœna. Sed odire pœnam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

SED CONTRA est, quod optimo opponitur pessimum: vt patet per *Philosophum in 8. Ethicor. Sed
Lib. 8. ca. 10. circa princip. tom. 5. odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

CONCLVSIO.

Cum per Dei odium per se homo auertatur à Deo, ipsum Dei odium grauius est inter alia peccata.

RESPONDEO dicendum, quòd defectus peccati
1. 2. q. 71. art. 6. consistit in auersione à Deo, vt *dictum est. Huiusmodi autem auersio rationem culpæ non haberet, nisi voluntaria esset. Vnde ratio culpæ consistit in voluntaria auersione à Deo. Hæc autem volūtaria auersio à Deo per se quidem importatur in odio Dei: in aliis autem peccatis quasi participatiue, & secundum aliud. Sicut enim voluntas per se inhæret ei, quod amat, ita secundum se refugit id, quod odit. Vnde quando aliquis odit Deum, voluntas eius secundum se ab eo auertitur. Sed in aliis peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non auertitur à Deo secundum se, sed secundum aliud: inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quæ habet annexam auersionem à Deo. Semper autem id, quod est per se, est potius eo, quod est secundum aliud. Vnde odium Dei inter alia peccata est grauius.

Lib. 25. cap. 16. ante medium. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *Grego. dicit 25. Moral. Aliud est bona non facere, & aliud est bonorum odisse datorem: sicut aliud est ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare. Ex quo datur intelligi, quòd odire Deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare: quod est peccatum in Spiritumsanctum. Vnde manifestum est, quòd odium Dei maxime est peccatum in Spiritumsanctum, secundum quod peccatum in Spiritumsanctum nominat aliquod genus speciale peccati. Ideo tamen non computatur inter species peccati in Spiritumsanctum: quia generaliter inuenitur in omni specie peccati in Spiritumsanctum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ipsa infidelitas non habet rationem culpæ, nisi inquantum est voluntaria. Et ideo tanto est grauior, quanto est magis voluntaria. Quòd autem sit voluntaria, prouenit ex hoc, quòd aliquis odio habet veritatem, quæ proponitur. Vnde patet, quòd ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei: circa cuius veritatem est fides. Et ideo sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est maius peccatum, quàm infidelitas.

AD TERTIVM dicendum, quòd non quicunq; odit pœnas, odit Deum pœnarū actorem. Nam multi odiunt pœnas, qui tamen eas patienter ferunt, ex reuerentia diuinæ iustitiæ. Vnde *August. dicit 10. Confess. quòd mala Lib. 10. cap. 28. circa medium, tom. 1.
pœnalia Deus tolerare iubet, non amari. Sed prorumpere in odium Dei punientis: hoc est habere odio ipsam Dei iustitiam: quod est grauissimum peccatum. Vnde *Gregor. dicit 25. Moral. Sicut nonnunquam grauius est peccatum diligere, quàm perpetrare: ita nequius est odisse iustitiam, quàm non fecisse. Lib. 25. cap. 16. ante medium.

ARTICVLVS III.

Vtrum omne odium proximi sit peccatum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd non omne odium proximi sit peccatū. Nullum enim peccatum inuenitur in præceptis, vel consiliis legis diuinæ: secundum illud Prouerb. 8. Iusti sunt omnes sermones mei: non est in eis prauum quid, nec peruersum. Suprà q. 25. ar. 6. Et Psal. 24. con. 11.
Sed Luc. 14. dicitur: Si quis venit ad me, & non odit patrē & matrem, non potest esse meus discipulus. Ergo nō omne odium proximi est peccatum.

¶ 2 Præterea, Nihil potest esse peccatum in quo Deū imitamur. Sed imitando Deum, quosdam odio habemus. Dicitur enim Rom. 1. Detractores, Deo odibiles: ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

¶ 3 Præterea, Nihil naturalium est peccatum: quia peccatum est recessus ab eo, quod est secundum naturam, vt *Damasc. dicit in 2. libro. Sed naturale est vnicuique rei, quòd odiat illud quod est sibi contrarium, & quòd nitatur ad eius corruptionem: ergo videtur non esse peccatū quòd aliquis habeat odio inimicum suum. Lib. 2. cap. 4. & 30. & lib. 4. cap. 21. à medio.

SED CONTRA est quod dicitur 1. Ioan. 2. Qui odit fratrem suum, in tenebris est. Sed tenebræ spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

CONCLVSIO.

Fratris odium vt fratris, semper peccatum est.

RESPONDEO dicendum, quòd odium amori opponitur, vt suprà *dictum est. Vnde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni: 1. 2. q. 29. art. 2.
amor autem debetur proximo secundum id quod à Deo habet, id est, secundum naturam & gratiam. Non autem debetur ei amor secundum id, quod habet à seipso & diabolo, scilicet secundum peccatum & iustitiæ defectum. Et ideo licet habere odio peccatum in fratre, & omne illud quod pertinet ad defectum diuinæ iustitiæ. Sed ipsam naturam & gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum, quòd in fratre odimus culpam & defectum boni, pertinet ad fratris amorem. Eiusdem enim rationis est, quòd velimus bonū alicuius, & quòd odiamus malum ipsius: vnde simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd parentes, quantum ad naturam & affinitatem, qua nobis coniunguntur, sunt à nobis secundum præceptum Dei honorandi, vt patet Exod. 20. Odiendi autem sunt quantum ad hoc, quòd impedimentum præstant nobis accedendi ad perfectionē diuinæ iustitiæ.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam. Et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

AD TERTIVM dicendum, quòd homines secundū bona, quæ habent à Deo, non sunt nobis contrarij: vnde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundum quod contra nos inimicitias exercent: quod ad eorum culpam pertinet. Et quantum ad hoc sunt odio habendi. Hoc enim in eis debemus habere odio, quòd nobis sunt inimici.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum odium proximi sit grauissimum peccatorum, quæ in proximum committuntur.

AD

Infr. q. 158. art. 4. & 6. Et 1.2. q. 46. art. 6. Et mal. q. 2. art. 4. & 5.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd odium proximi sit grauissimum peccatorum eorum, quæ in proximu committũtur. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Omnis qui odit fratrẽ suum, homicida est. Sed homicidium est grauissimum peccatorum inter ea, quæ committuntur in proximum: ergo & odium.

¶ 2 Præterea, Pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum, quæ proximo exhibemus, est amor. Omnia enim alia ad dilectionem referuntur: ergo pessimum est odium.

Enchiridij ca. 12. tom. 3.

SED CONTRA, Malum dicitur, quia nocet secundum *Augustinum in Enchiridio. Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata, quàm per odium: puta per furtum, & homicidium, & adulterium. Ergo odium non est grauissimum peccatum.

Homil. 10. in opere imperfecto non remote à fine illius, tom. 2.

¶ 3 Præterea, Chrysost. exponens illud Matth. 4. Qui soluerit vnum de mandatis istis minimis, dicit: Mandata Moysi, Non occides, Non adulterabis, in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna. Mandata autem Christi, id est, Non irascaris, Non concupiscas, in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima. Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut & ira & concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum, quàm homicidium.

CONCLVSIO.

Quanquam quo ad nocumentum quod homini infertur, peiora sint exteriora peccata, quàm odium interius: quo tamen ad interiorem voluntatis deordinationem, odium proximi cæteris grauius est.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum, quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus. Vno quidem modo ex deordinatione eius, qui peccat. Alio modo ex nocumento quod infertur ei, contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est maius peccatum, quàm exteriores actus, qui sunt in proximi nocumentum: quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimum in homine, & ex qua est radix peccati. Vnde & si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata: puta cum aliquis ignoranter, vel zelo iustitiæ hominem occidit. Et si quid culpæ est in exterioribus peccatis, quæ contra proximum committũtur, totum est ex interiori odio. Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur, peiora sunt exteriora peccata, quàm interius odium.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS V.

Vtrum odium sit vitium capitale.

Infr. q. 158. ar. 6. Et mal. q. 12. art. 5.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd odium sit vitium capitale. Odium enim directe opponitur charitati. Sed charitas est principalissima virtutum, & mater aliarum: ergo odium est maximum vitium capitale, & principium omnium aliorum.

¶ 2 Præterea, Peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum, secundum illud ad Roma. 7. Passiones peccatorũ operabantur in membris nostris, vt fructificarent morti. Sed in passionibus animæ ex amore & odio videntur omnes aliæ sequi, vt ex supra *dictis patet. Ergo odium debet poni inter vitia capitalia. (1.2. q. 25. art. 1. & 2.)

¶ 3 Præterea, Vitium est malum morale. Sed odium principalius respicit malum, quàm alia passio. Ergo videtur quòd odium debet poni vitium capitale.

Lib. 31. cap. 31.

SED CONTRA est, quod *Gregor. 31. Moral. non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

CONCLVSIO.

Odium cum grauissimum sit, inter vitia capitalia minimè annumeratur.

1.2. q. 84. art. 3. & 4.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, vitium capitale est, ex quo vt frequentius alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis, inquantum est animal rationale. In his autem, quæ contra naturam fiunt, paulatim id quod est naturæ, corrumpitur. Vnde oportet, quòd primo recedatur ab eo, quod est minus secundum naturam: & vltimo ab eo, quod est maximè secundum naturam: quia id quod est primum in constructione, est vltimum in resolutione. Id autem, quod est maximè & primo naturale homini, est quod diligat bonum, & præcipue bonum diuinum & bonum proximi. Et ideo odium, quod dilectioni huic opponitur, non est primum in dilectione virtutis, quæ fit per vitia, sed vltimum. Et ideo odium non est vitium capitale.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut dicitur in 7. Physic. Virtus vniuscuiusque rei consistit in hoc, quòd sit bene disposita secundum suam naturam. Et ideo in virtutibus oportet esse primum & principale, quod est primum & principale in ordine naturali. Et propter hoc charitas ponitur principalissima virtutum. Et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, vt *dictum est. (In corp. art.)

AD SECVNDVM dicendum, quòd odium mali, quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animæ, sicut & amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem vltimi: quia tale odium attestatur corruptioni naturæ iam factæ, sicut & amor extranei boni.

AD TERTIVM dicendum, quòd duplex est malum, quoddam verum, quod scilicet repugnat naturali bono. Et huiusmodi mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verũ, sed apparens, quod scilicet est verum bonum & connaturale: sed æstimatur vt malum propter corruptionem naturæ. Et huiusmodi mali odium oportet, quòd sit in vltimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

ARTICVLVS VI.

Vtrum odium oriatur ex inuidia.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd odiũ non oriatur ex inuidia. Inuidia enim est tristitia quædam de alienis bonis. Odium autem non oritur ex tristitia, sed potius econuerso: tristamur enim de præsentia malorum, quæ odimus: ergo odium nõ oritur ex inuidia. (Infr. q. 36. art. 4. & mal. q. 10. art. 3.)

¶ 2 Præterea, Odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, vt suprà *habitum est: ergo & odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex inuidia. Non enim inuidemus his, qui maxime à nobis distant: sed his, qui propinqui videntur, vt patet per *Philosophum in 2. Rhet. Ergo odium non causatur ex inuidia. (Q. 25. art. 1. & q. 26. art. 2.) (Lib. 2. cap. 10. tom. 6.)

¶ 3 Præterea, Vnius effectus vna est causa. Sed odium causatur ex ira. Dicit enim *August. in regula, quòd ira crescit in odium. Non ergo causatur odium ex inuidia. (In tertia regula quæ incipit: Ante omnia fratres, tom. 1.)

SED CONTRA est quod †Gregor. dicit 31. Moral. quòd de inuidia oritur odium. (†Lib. 31. Moral. cap. 31.)

CONCLVSIO.

Vt ex delectatione causatur amor, ita ex inuidia, quæ interior tristitia est de bono proximi, causatur odium.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, odium proximi est vltimũ in progressu peccati, eo quòd opponitur dilectioni, qua naturaliter proximus diligitur. Quòd autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc, quòd intendit vitare aliquod quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut & appetit delectationem, sicut patet per *Philosophum in septimo, & decimo Ethic. Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium. Sicut ergo mouemur ad diligendum ea, quæ nos delectant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni, ita mouemur ad odiendum ea quæ nos contristant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Vnde cum inuidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quòd bonum proximi reddatur nobis odiosum. (*Art. præced.) (Lib. 7. ca. 11. 13. & 14 & lib. 10. ca. 2. tom. 5.)

ium. Et inde est quòd ex inuidia oritur odium.

Ad primvm ergo dicendū, quòd quia vis appetitiua, sicut & apprehēsiua, reflectitur super suos actus: sequitur quòd in motibus appetitiuę virtutis sit quędā circulatio. Secundum ergo primum processum appetitiui motus ex amore consequitur desiderium: ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quandam rationem boni, sequitur quòd delectatio causet amorem. Et secundum eandem rationem sequitur quòd tristitia causet odium.

Ad secvndvm dicendum, quòd alia ratio est de dilectione & odio. Nam dilectionis obiectum est bonū quod à Deo in creaturas deriuatur. Et ideo dilectio per prius est Dei, & per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in eius effectibus. Vnde etiam suprà *dictum est, quòd Deus non habetur odio, nisi inquantum apprehenditur secundum suos effectus. Et ideo per prius est odiū proximi, quàm odium Dei. Vnde cùm inuidia ad proximum sit causa odij, quod est ad proximum, fit per consequens causa odij, quod est in Deum.

Art. 1. huius quæst.

Ad tertivm dicendum, quòd nihil prohibet secundum diuersas rationes aliquid oriri ex diuersis causis. Et secundum hoc odium potest oriri & ex ira, & ex inuidia. Directiùs tamen oritur ex inuidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile, & per consequens odibile. Sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum. Nam primo per iram appetimus malum proximi, secundum quandam mensuram: prout scilicet habet rationem vindictæ. Postea autem per continuitatem iræ peruenitur ad hoc, quòd homo malum proximi absolutè desideret: quod pertinet ad rationē odij. Vnde patet, quòd odium ex inuidia causatur formaliter secūdum rationem obiecti, ex ira autem dispositiuè.

QVÆSTIO XXXV.

De accidia, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio charitatis: quod quidem est & de bono diuino, cui gaudio opponitur accidia: & de bono proximi, cui gaudio opponitur inuidia. Vnde primo considerandum est de accidia, secundo de inuidia.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum accidia sit peccatum.
¶ Secundò, vtrum sit speciale vitium.
¶ Tertiò, vtrum sit mortale peccatum.
¶ Quartò, vtrum sit vitium capitale.

Articvlvs primvs.

Vtrum accidia sit peccatum.

Mal. q. 11. art. 1. cor. fin. & art. 3.
**Li. 2. cap. 5. tom. 5.*
†Damas. lib. 2. cap. 14.
‡1. 2. q. 35. art. 8.
**Lib. 10. ca. 1. in medio.*

Ad primvm sic proceditur. Videtur quòd accidia non sit peccatū. Passionibus enim nō laudamur, neque vituperamur, secūdum *Philosophum in 2. Ethico. Sed accidia est quædam passio. Est enim species tristitiæ, vt †Damasc. dicit: & suprà ‡habitum est: ergo accidia non est peccatum.

¶ 2 Præterea, Nullus defectus corporalis, qui statutis horis accidit, habet rationem peccati. Sed accidia est huiusmodi Dicit enim *Cassianus in 10. lib. de Institutis monasteriorū, Maximè accidia circa horam sextam monachum inquietat, vt quædam febris ingruens tempore præstituto, ardentissimos æstus accensionum suarum solitis ac statutis horis animæ inferens ægrotanti: ergo accidia non est peccatum.

Lib. 10. cap. 2. parum à princip.

¶ 3 Præterea, Illud quod ex radice bona procedit, non videtur esse peccatum. Sed accidia ex bona radice procedit. Dicit enim *Cassianus in eodem libro, quòd accidia prouenit ex hoc, quod aliquis ingemiscit se fructum spiritualem non habere, & absentia longeque posita magnificat monasteria. Quod videtur ad humilitatem pertinere: ergo accidia non est peccatum.

¶ 4 Præterea, Omne peccatum est fugiendum: secundum illud Eccl. 21. Quasi à facie colubri fuge peccatum. Sed Cassianus dicit in eodem lib. *Experimento probatum est accidiæ impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam: ergo accidia non est peccatum. *Lib. 10. in fine illius.*

Sed contra, Illud quod interdicitur in sacra Scriptura, peccatum est. Sed accidia est huiusmodi. Dicitur enim Eccles. 6. Subiice humerum tuum, & porta illam, scilicet spiritualem sapientiam, & non accidieris in vinculis eius: ergo accidia est peccatum.

Conclvsio.

Accidia, cum tristitia sit de bono diuino, quod secundum charitatem diligendum est, eam semper peccatum esse necessarium est.

Respondeo dicendum, quòd accidia secundum *Damascenum est quædam tristitia aggrauans: quæ scilicet ita deprimit animum hominis, vt nihil ei agere libeat, sicuti ea, quæ sunt acida, frigida sunt. Et ideo accidia importat quoddam tædium operandi, vt patet per hoc quod dicitur in *glossa super illud Psalmistæ: Omnē escam abominata est anima eorum. Et à quibusdam dicitur, quòd accidia est torpor mentis bona negligentis inchoare. Huiusmodi autem tristitia semper est mala. Quandoque quidem etiam secundum seipsam, quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est, quæ est de eo, quod est apparens malum, & verè bonum: sicut econtrario mala delectatio est, quæ est de eo quod est apparens bonum, & verè malum. Cum ergo spirituale bonum sit vere bonum, tristitia, quæ est de spirituali bono, est secundum se mala. Et etiam tristitia, quæ est verè de malo, mala est secundum effectum, si sic aggrauet hominem, vt eum totaliter à bono opere retrahat. Vnde & apostolus 2. ad Corinth. 2. non vult vt pœnitens maiori tristitia de peccato absorbeatur. Quia ergo accidia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, & secundum se, & secundum effectum. Et ideo accidia est peccatum. Malum enim in motibus appetitiuis dicimus esse peccatum, vt ex supra *dictis patet.

Lib. 2. ex ca. 14.
Glos. ordinar. ibidem.
1. 2. q. 74. art. 3. & supra q. 10. artic. 2.

Ad primvm ergo dicendum, quòd passiones secundum se non sunt peccata, sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur, sicut & laudantur ex hoc, quòd applicantur ad aliquod bonum. Vnde tristitia secundum se non nominat, nec aliquid laudabile, nec vituperabile: tristitia autem de bono, & iterum tristitia immoderata nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc accidia ponitur peccatum.

Ad secvndvm dicendum, quòd passiones appetitus sensitiui, & in se possunt esse peccata venialia, & inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitiuus habet organum corporale: sequitur, quòd per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo potest contingere, quòd secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus prouenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo ieiunantes circa meridiem, quando iam incipiunt sentire defectum cibi, & vrgeri ab æstibus solis, magis ab accidia impugnantur.

Ad tertivm dicendum, quòd ad humilitatem pertinet, vt homo defectus proprios considerans, seipsum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem: sed potius ad ingratitudinem, quòd bona quæ quis à Deo possidet, contemnat. Et ex tali contemptu sequitur accidia. De his enim tristamur, quæ quasi mala, vel vilia reputamus. Sic ergo necesse est, vt aliquis aliorum bona extollat,

tollat, quòd tamen bona sibi diuinitus prouisa non contemnat, quia sic ei tristitia redderentur.

AD QVARTVM dicendum, quòd peccatum semper est fugiendum. Sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo. Fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentiuum, sicut est in luxuria. Vnde dicitur 1. ad Corinth. 6. Fugite fornicationem. Resistendo autem, quando cogitatio perseuerans tollit incentiuum peccati, quod prouenit ex aliqua leui apprehensione. Et hoc contingit in accidia: quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur, ex quo cessat accidia.

ARTICVLVS II.

Vtrum accidia sit speciale vitium.

Mal. qō. 11. art 2. & art. 3. Et 4. cor. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd accidia non sit speciale vitium. Illud enim quod conuenit omni vitio, non constituit specialis vitij rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito. Nam luxuriosus tristatur de bono continentiæ, & gulosus de bono abstinentiæ. Cum ergo accidia sit tristitia de bono spirituali, sicut *dictum est, videtur quòd accidia non sit speciale peccatum. Art. præcedēt.

¶ 2 Præterea, Accidia cum sit tristitia quædā, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur vna specialis virtus: ergo neque accidia debet poni speciale vitium.

¶ 3 Præterea, Spirituale bonum cum sit quoddam cōmune obiectum, quod virtus appetit, & vitium refugit, non constituit speciale rationem virtutis aut vitij, nisi per aliquid additū contrahatur. Sed nihil videtur quod cōtrahat ipsum ad accidiam, si sit vitium speciale, nisi labor. Ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona, quia sunt laboriosa. Vnde & accidia tædium quoddam est. Refugere autem labores & quærere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam: ergo accidia nihil aliud est, quàm pigritia. Quod videtur esse falsum. Nam pigritia solicitudini opponitur, accidiæ autem gaudium. Non ergo accidia est speciale vitium.

Lib. 31. cap. 31. SED CONTRA est, quòd *Grego. 31. Moral. distinguit accidiam ab aliis vitiis. Ergo est speciale vitium.

CONCLVSIO.

Accidia, qua tristitia est de bono diuino, ex charitate diligēdo, speciale vitium est charitati contrarium: at accidia, qua tristamur de bono cuiuslibet virtutis, generale vitium est.

RESPONDEO dicendum, quòd cum accidia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit accidia rationem specialis vitij: quia sicut *dictum est, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Similiter etiam non potest dici quòd sit speciale vitium accidia, inquantum refugit spirituale bonum, prout est laboriosum, vel molestū corpori, aut delectationis eius impeditiuum: quia hoc etiam non separaret accidiā à vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem & delectationem corporis quærit. Et ideo dicendum est, quòd in spiritualibus bonis est quidam ordo. Nā omnia spiritualia bona, quæ sunt in actibus singularum virtutum, ordinantur ad vnum spirituale bonum, quod est bonum diuinum: circa quod est specialis virtus, quæ est charitas. Vnde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu. Sed ad charitatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale, quo quis gaudet de bono diuino. Et similiter illa tristitia, qua quis tristatur de bono spirituali, quod est in actibus singularum virtutū, non pertinet ad aliquod vitiū speciale, sed ad omnia vitia. Sed tristari de bono diuino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod accidia vocatur. Et per hoc patet responsio ad obiecta. 1. 2. q. 71. art. 1.

ARTICVLVS III.

Vtrum accidia sit peccatum mortale.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd accidia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale cōtrariatur præcepto legis Dei. Sed accidia nulli præcepto videtur contrariari, vt patet discurrenti per singula præcepta decalogi. Ergo accidia non est peccatum mortale. Mal. qō 11. art. 1. cor. & art. 3.

¶ 2 Præterea, Peccatum operis in eodem genere non est minus, quàm peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale: alioquin mortaliter peccaret quicunque consilia non obseruaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab huiusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale. Non ergo accidia est peccatum mortale.

¶ 3 Præterea, Nullum peccatum mortale in viris perfectis inuenitur. Sed accidia inuenitur in viris perfectis. Dicit enim Cassianus in lib. 10. *de Institutis Cœnobiorum, quòd accidia est solitariis magis experta, & in eremo commorantibus infestior hostis ac frequens. Ergo accidia non est peccatum mortale. Lib. 10. in principalium.

SED CONTRA est quod dicitur 2. ad Corinth. 7. Tristitia seculi mortem operatur. Sed huiusmodi est accidia. Non enim est tristitia secundum Deum, quæ contra tristitiam seculi diuiditur, & mortem operatur: ergo est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Accidia, quæ tristitia est perfecta de spirituali bono diuino, peccatum mortale ex suo genere est, cum charitati contrarietur, at accidia imperfecta, secundum sensualitatis motum præter rationis consensum, veniale peccatum esse constat.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, peccatum mortale dicitur quod spirituale vitā tollit, quæ est per charitatem, secundum quam Deus nos inhabitat. Vnde illud peccatū ex suo genere est peccatum mortale, quod de se secundum propriam rationem cōtrariatur charitati. Huiusmodi autem est accidia. Nam proprius effectus charitatis est gaudium de Deo, vt supra *dictum est: Accidia autem est tristitia de bono spirituali, inquantum est bonum diuinum. Vnde secundum suum genus accidia est peccatum mortale. 1. 2. q. 88. art. 1. & 2. Q. 28. art. 1.

Sed considerandum est in omnibus peccatis, quæ sunt secundum suum genus mortalia, quòd non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est enim consummatio peccati in consensu rationis. Loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cuius principium est ratio. Vnde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, & non pertingat vsque ad consensum rationis propter imperfectionē actus, est peccatum veniale. Sicut in genere adulterij concupiscentia, quæ consistit in sola sensualitate, est peccatum veniale: si tamen perueniat vsque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam & motus accidiæ in sola sensualitate quandoque est propter repugnantiam carnis ad spiritum: & tunc est peccatum veniale. Quandoque verò cōtingit vsque ad rationem, quæ consentit in fugam & horrorem & detestationem boni diuini carne cōtra spiritum omnino præualente: & tunc manifestum est, quòd accidia est peccatum mortale.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd accidia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo, secundum quod est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo, cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono diuino.

AD SECVNDVM dicendum, quòd accidia non est recessus mentalis à quocunque spirituali bono: sed à bono diuino, cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Vnde si quis contristetur de hoc, quòd aliquis cogit eum implere opera virtutis, quæ facere non tenetur, non est peccatum accidiæ. Sed quando contristatur in his, quæ ei imminent facienda propter Deum.

aut secundum statutam, aut secundum habitum aut secundum opinionem. Ergo inuidia non est tristitia.

¶ 3 Praeterea, Tristitia ex aliquo defectu causatur. Vnde illi, qui sunt in magno defectu, sunt ad tristitiam proni, vt suprà*dictum est cum de passionibus ageretur. Sed illi, quibus modicum deficit, & qui sunt amatores honoris, & qui reputantur sapientes, sunt inuidi, vt patet per Philosophum in secundo * Rhetoric. ergo inuidia non est tristitia.

1.2.q.36.
lib.2.ca.10. parũ à principio, tom.6.

¶ 4 Praeterea, Tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo cum memoria bonorum humanorum sit causa delectationis, vt suprà dictum * est, non erit causa tristitiae: est autem causa inuidiae. Dicit enim Philosophus in†secundo Rhetor. quod his aliqui inuident, qui habent aut possederunt quae ipsis conueniebant, aut quae ipsi quandoque possidebant. Ergo inuidia non est tristitia.

**1.2.q.32. art.3.*
†lib.2.ca.10 inter medium & finẽ, to.6.

SED CONTRA est quod Damas. in secundo libro ponit inuidiam speciem tristitiae, & dicit quòd inuidia est tristitia de alienis bonis.

CONCLVSIO.

Inuidia est tristitia de bono proximi, prout proprium malum aestimatur, & diminutiuum proprij boni.

RESPONDEO dicendum, quòd obiectum tristitiae est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum, apprehendi vt malum proprium, & secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc cõtingit dupliciter. Vno modo, quando quis tristatur de bono alicuius, inquantum imminet sibi ex hoc periculum alicuius nocumenti. Sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum laedat. Et talis tristitia non est inuidia, sed magis timoris effectus, vt Philosophus dicit in*2. Rhetor. Alio modo bonum alterius aestimatur vt malum proprium, inquantum est diminutiuum propriae gloriae, vel excellentiae. Et hoc modo de bono alterius tristatur inuidia. Et ideo praecipuè de illis bonis homines inuident, in quibus est gloria, & in quibus homines amant honorari, & in opinione esse, vt Philosophus dicit in*secundo Rhetor.

lib 2. cap.9. paulo à principio, tom.6.
lib.2.ca.10. parum à principio, tom.6.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est bonum, vni apprehendi vt malum alteri. Et secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, vt dictum*est.

In corp. art. & 1.2.q.39

AD SECVNDVM dicendum, quòd quia inuidia est de gloria alterius, inquantum diminuit gloriam, quam quis appetit: consequens est, vt ad illos tantum inuidia habeatur, quibus homo vult se aequare, vel praeferre in gloria. Hoc autem non est respectu multum à se distantium. Nullus enim nisi insanus studet se aequare vel praeferre in gloria his, qui sunt multo eo maiores, puta plebeius homo regi, vel etiam ex plebeio, quem multum excedit. Et ideo his qui multum distant vel loco, vel tempore, vel statu, homo non inuidet, sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur aequare vel praeferre. Nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram voluntatem: & inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat, inquantum concordat voluntati.

AD TERTIVM dicendum, quòd nullus conatur ad ea, in quibus est multum deficiens. Et ideo cum aliquis in hoc eum excedat, non inuidet. Sed si modicum deficiat, videtur quòd ad hoc pertingere possit, & sic ad hoc conatur. Vnde si frustratur eius conatus propter excessum gloriae alterius, tristatur. Et inde est, quòd amatores honoris sunt magis inuidi. Et similiter etiam pusillanimes sunt inuidi: quia omnia reputant magna: & quicquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Vnde & Iob 5. dicitur, Paruulum occidit inuidia. Et Gregor. dicit in * quinto Moralium, quòd inuidere non possumus, nisi eis, quos nobis in aliquo meliores putamus.

lib.5. Moral. cap.33. à medio illius.

AD QVARTVM dicendum, quòd memoria praeteritorum bonorum, inquantum fuerunt habita, delectationem causat. Sed inquantum sunt admissa, causant tristitiam: & inquantum ab aliis habẽtur, causant inuidiam, quia hoc maximè videtur gloriae propriae derogare. Et ideo dicit Philosophus in * secundo Rhetor. quòd senes inuident iunioribus: & illi qui multum expenderunt ad aliquid consequendum, inuident his, qui paruis expensis illud sunt consecuti. Dolent enim de amissione suorum bonorum, & de hoc quod alij consecuti sunt bona.

lib.2. cap.10 à medio, to.6.

ARTICVLVS II.

Vtrum inuidia sit peccatum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd inuidia non sit peccatum. Dicit enim Hierony. *ad Alletham de instructione filiae. Habeat socias, cum quibus discat, quibus inuideat, quarum laudibus mordeatur. Sed nullus est solicitandus ad peccandum. Ergo inuidia non est peccatum.

Infrà qõ.158 art.1.cor. & mal qõ.10. art.1. Et Psal. 36.in principio.
**ante mediũ epist.tom.1.*

¶ 2 Praeterea, Inuidia est tristitia de alienis bonis, vt Damasc. †dicit. Sed hoc quandoque laudabiliter fit: dicitur enim Prouerb. 29. Cum impij sumpserint principatum, gemet populus: ergo inuidia non est semper peccatum.

†lib.2 cap. 14.in fine.

¶ 3 Praeterea, Inuidia zelum quendam nominat. Sed zelus quidam est bonus, secundum illud Psalm. 68. Zelus domus tuae comedit me. Ergo inuidia non semper est peccatum.

¶ 4 Praeterea, Poena diuiditur contra culpam. Sed inuidia est quaedam poena. Dicit enim*Greg.5. Moralium. Cum deuictum cor liuoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant quàm grauiter animum vesania instiget. Color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt: fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor. Ergo inuidia non est peccatum.

lib.5.ca.34. circa principium.

SED CONTRA est quòd dicitur ad Galat. 5. Non efficiamur inanis gloriae cupidi, inuicem prouocantes, inuicem inuidentes.

CONCLVSIO.

Tristari de bono proximorum, cum sit contra proximi dilectionem & charitatem, semper peccatum est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum*est, inuidia est tristitia quaedam de alienis bonis. Sed haec tristitia potest cõtingere quatuor modis. Vno quidem modo, cum aliquis dolet de bono alicuius, inquantum ex eo timetur nocumentum vel sibiipsi, vel etiam aliis bonis. & talis tristitia non est inuidia, vt dictum*est, & potest esse sine peccato. Vnde Greg. 22.†Moralium ait, Euenire plerunque solet, vt non amissa charitate, & inimici nos ruina laetificet, & rursum eius gloria sine inuidiae culpa contristet, cum & ruente eo, quosdam bene erigi credimus, & proficiente illo, plerosque iniustè opprimi formidamus. Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quòd ipse habet bonum, sed ex eo, quòd nobis deest bonum illud, quod ipse habet. Et hoc propriè est zelus, vt Philosophus dicit*in secundo Rhetor. Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est: secundum illud 1. ad Corinth. 14. Aemulamini spiritualia. Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato & sine peccato. Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius, inquantum ille, cui accidit bonum, est eo indignus. Quae quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis iustus efficitur: sed sicut Philosophus dicit in *secundo Rhetoric. est de diuitiis, & talibus, quae possunt prouenire dignis & indignis. Et haec tristitia secundum ipsum vocatur nemesis, & pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit, quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri, non respicientibus ad aeterna. Sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona, quae indignis proueniunt, ex iusta Dei ordina-

Art. praeced.
**Art. praeced.*
†lib.22.cap. 11.in principio.
lib.2.cap.11. circa principium, tom 6.
lib.2.cap.9. tom.6.

tione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem: & huiusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quæ seruantur bonis. Et ideo huiusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra, secundum illud Psalm. 36. Noli æmulari in malignantibus, neque zelaueris facientes iniquitatem: & alibi, 72. Psal. Penè effusi sunt gressus mei, quia zelaui super iniquos, pacem peccatorum videns. Quarto modo aliquis tristatur de bonis alicuius, inquantum alter excedit ipsum in bonis. Et hoc propriè est inuidia. Et istud semper est prauum, vt Philosophus dicit in *secundo Rhetor. Quia dolet de eo, de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

lib. 2. cap. 11. parum à principio, tom. 6.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ibi sumitur inuidia pro zelo, quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

AD TERTIVM dicendum, quòd inuidia differt à zelo, sicut dictum *est. Vnde zelus aliquis potest esse bonus. Sed inuidia semper est mala.

In corp. art.

AD QVARTVM dicendum, quòd nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicuius adiuncti pœnale esse, vt suprà dictum *est, cum de peccatis ageretur.

1. 2. q. 87. art. 2.

ARTICVLVS III.

Vtrum inuidia sit peccatum mortale.

Mal. q. 10. art. 2. & q. 11. art. 3. co.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd inuidia non sit peccatum mortale. Inuidia enim cum sit tristitia, est passio appetitus sensitiui. Sed in sensualitate non est peccatum mortale: sed solum in ratione, vt patet *per August. 12. de trinit. Ergo inuidia non est peccatum mortale.

lib. 12. cap. 12. 10. n. 3.

¶ 2 Præterea, In infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse inuidia: dicit enim August. *in primo Confessio. Vidi ego, & expertus sum zelantem puerum: nondum loquebatur, & intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum. Ergo inuidia non est peccatum mortale.

lib. 1. Confess. cap. 7. parum ante medium, tom. 1.

¶ 3 Præterea, Omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed inuidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi, quæ est quædam passio, vt patet per Philosophum *in secundo Rhet. Ergo inuidia non est peccatum mortale.

lib. 2. cap. 9. circa principium, tom. 6.

SED CONTRA est, quòd dicitur Iob 5. Paruulum occidit inuidia. Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo inuidia est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Inuidia, cum charitati proximi perfectè aduersatur, peccatum mortale est.

RESPONDEO dicendum, quòd inuidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus autem peccati ex obiecto consideratur. Inuidia autem secundum rationem sui obiecti contrariatur charitati, per quam est vita animæ spiritualis: secundum illud 1. Iohan. 3. Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam: quoniam diligimus fratres. Vtriusque autem obiectum & charitatis & inuidiæ est bonum proximi, sed secundum contrarium motum. Nam charitas gaudet de bono proximi, inuidia autem de eodem tristatur, vt ex supradictis * patet. Vnde manifestum est, quòd inuidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed, sicut suprà dictum *est, in quolibet genere peccati mortalis inueniuntur aliqui imperfecti motus, in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia. Sicut in genere adulterij, primus motus concupiscentiæ, & in genere homicidij, primus motus iræ: ita etiam in genere inuidiæ inueniuntur aliqui primi motus quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

art. 1.

q. 35. art. 3. & 1. 2. q. 72. art. 5. ad 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd motus inuidiæ, secundum quod est passio sensualitatis, est quoddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio. Vnde talis inuidia non est peccatum mortale. Et similis est ratio de inuidia paruulorum, in quibus non est vsus rationis.

¶ Vnde patet responsio ad SECVNDVM.

AD TERTIVM dicendum, quòd inuidia secundum Philosophum * in secundo Rhetor. opponitur & nemesi & misericordiæ, sed secundum diuersa. Nam misericordiæ opponitur directè secundum contrarietatem principalis obiecti. Inuidus enim tristatur de bono proximi, misericors autem tristatur de malo proximi. Vnde inuidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec econuerso. Ex parte vero eius, de cuius bono tristatur inuidus, opponitur inuidia nemesi. Nemesicus enim tristatur de bono indignè agentium secundum illud Psal. 72. Zelaui super iniquos, pacem peccatorum videns. Inuidus autem tristatur de bono eorum, qui sunt digni. Vnde patet quòd prima contrarietas est magis directa, quàm secunda. Misericordia autem quædam virtus est, & charitatis proprius effectus. Vnde inuidia misericordiæ opponitur & charitati.

lib. 2. cap. 9. tom. 6.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum inuidia sit vitium capitale.

Suprà q. 34. art. 6. Et mal. q. 8. art. 1. co. & ad 5. & q. 10. art. 3.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd inuidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed inuidia est filia inanis gloriæ. Dicit enim Philosophus *in 2. Rhetor. quòd amatores honoris & gloriæ magis inuident. Ergo inuidia non est vitium capitale.

lib. 2. ca. 10 nō lōge à principio, tom. 6.

¶ 2 Præterea, Vitia capitalia videntur esse leuiora, quàm alia, quæ ex eis oriuntur. Dicit enim Greg. 31. †Moral. Prima vitia deceptæ menti, quasi sub quadam ratione se ingerunt. Sed quæ sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam protrahunt, quasi bestiali clamore mētem confundunt. Sed inuidia videtur esse grauissimum peccatum. Dicit enim Gregor. 5. * Moral. Quamuis per omne vitium, quod perpetratur, humano cordi antiqui hostis virus infundatur: in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, & imprimendæ malitiæ pestem vomit. Ergo inuidia non est vitium capitale.

†lib. 31. cap. 32. in principio.

lib. 5. cap. 34 in principio.

¶ 3 Præterea, Videtur quòd inconuenienter eius filiæ assignentur à Greg. *31. Moral. vbi dicit, quòd de inuidia oritur odium, susurratio, detractio, exultatio in aduersis proximi, & afflictio in prosperis. Exultatio enim in aduersis proximi & afflictio in prosperis, idem videtur esse quod inuidia, vt ex præmissis * patet. Non ergo ista debent poni vt filiæ inuidiæ.

lib. 31 cap. 31. a medio.

In art. praeced. huius quaest.

SED CONTRA est auctoritas Gregor. 31. †Moral. qui ponit inuidiam vitium capitale, & ei prædictas filias assignat.

†lib. 31. cap. 31.

CONCLVSIO.

Inuidiæ peccatum vitium capitale est: cuius filiæ sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in aduersis proximi & in prosperis afflictio.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut accidia est tristitia de bono spirituali diuino, ita inuidia est tristitia de bono proximi. Dictum * est autem suprà, accidiam esse vitium capitale ea ratione, quia ex accidia homo impellitur ad aliqua facienda, vel vt fugiat tristitiam, vel vt tristitiæ satisfaciat. Vnde eadem ratione inuidia ponitur vitium capitale.

q. praeced. art. 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Grego. *dicit in 31. Moralium, Capitalia vitia tanta sibi coniunctione coniunguntur, vt non nisi vnum de altero proferatur. Prima namque superbiæ soboles inanis est gloria, quæ dum oppressam mentem corrupit, mox inuidiam gignit, quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis

lib. 31. ca. 31.

quis hanc alius adipisci valeat, tabescit. Non est ergo contra rationem vitij capitalis, quòd ipsum ex alio oriatur, sed quòd nō habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Fortè tamen propter hoc, quòd inuidia manifestè ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale, neque ab Isidoro in libro de Summo bono, neque à Cassiano in libro de Institutis cœnobiorum.

Isidorus li. 2. de summo bono. Cassianus lib. 5 cap. 1. & in sequentibus lib.

Ad secvndvm dicendum, quòd ex verbis illis non habetur, quòd inuidia sit maximum peccatorum: sed quòd quando diabolus inuidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet. Quia sicut ibi inducitur consequenter inuidia diaboli, mors introiuit in orbem terrarum. Est tamen quædam inuidia quæ inter grauissima peccata computatur, scilicet inuidentia fraternæ gratiæ: secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiæ Dei, non solùm de bono proximi. Vnde ponitur peccatum in Spiritum sanctum: quia per hanc inuidentiam homo quodammodo inuidet Spirituisancto, qui in suis operibus glorificatur.

Ad tertivm dicendum, quòd numerus filiarum inuidiæ sic potest sumi. Quia in conatu inuidiæ est aliquid tanquam principium, & aliquid tanquam mediū, & aliquid tanquam terminus. Principium quidem est, vt aliquis diminuat gloriam alterius: vel in occulto, & sic est susurratio: vel manifestè, & sic est detractio. Medium autem est, quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius, aut potest, & sic est exultatio in aduersis: aut non potest, & sic est afflictio in prosperis. Terminus autem est in ipso odio: quia sicut bonum delectat & causat amorem, ita tristitia causat odium, vt suprà dictum* est. Afflictio autem in prosperis proximi vno modo est ipsa inuidia, inquantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicuius, secundum quod habent gloriam quandam. Alio vero modo est filia inuidiæ, secundum quod prospera proximi eueniunt contra conatum inuidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in aduersis non est directè idem quod inuidia, sed ex ea sequitur. Nam ex tristitia de bono proximi, quæ est inuidia, sequitur exultatio de malo eiusdem.

q. 34. art. 6.

QVÆSTIO XXXVII.

De Discordia, quæ paci opponitur, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de peccatis, quæ opponuntur paci. Et primo, de discordia, quæ est in corde. Secundo, de contentione, quæ est in ore. Tertio, de his quæ pertinent ad opus, scilicet de schismate, rixa, & bello.

¶ Circa primum quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum discordia sit peccatum.

¶ Secundò, vtrum sit filia inanis gloriæ.

Articvlvs I.

Vtrum discordia sit peccatum.

Infrà q. 42. ar. 2. ad 2.

Ad primvm sic proceditur. Videtur, quòd discordia non sit peccatum. Discordare enim ab aliquo, est recedere ab alterius voluntate, sed hoc non videtur esse peccatum, quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostræ, sed sola voluntas diuina. Ergo discordia non est peccatum.

¶ 2 Præterea, Quicunque inducit aliquem ad peccandum, & ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam, non videtur esse peccatum. Dicitur enim Act. 23. quòd sciens Paulus, quia vna pars esset Sadducæorum, & altera Pharisæorum, exclamauit in concilio: Viri fratres, ego Pharisæus sum filius Pharisæorum, de spe & de resurrectione mortuorum ego iudicor. Et cum hoc dixisset, facta est dissensio inter Pharisæos & Sadducæos. Ergo discordia non est peccatum.

¶ 3 Præterea, Peccatum præcipuè mortale in sanctis viris non inuenitur. Sed in sanctis viris inuenitur discordia. Dicitur enim Act. 15. Facta est dissensio inter Paulum & Barnabam: ita vt discederent abinuicem: ergo discordia non est peccatum, & maximè mortale.

Sed contra est, quod ad Galat. 5. dissensiones, id est, discordiæ ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur: Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. Nihil autem excludit à regno Dei, nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

Conclvsio.

Discordia, quæ per se concordiæ aduersatur, peccatum mortale est, nisi ex imperfectione actus excusetur.

Respondeo dicendum, quòd discordia concordiæ opponitur. Concordia autem, vt suprà dictum* est, ex charitate causatur: inquantum scilicet charitas multorum corda coniungit in aliquid vnum, quod est principaliter quidem bonum diuinum: secundario autem bonum proximi. Discordia igitur ea ratione est peccatum, inquantum huiusmodi concordiæ cōtrariatur. Sed sciendum, quòd hæc concordia per discordiam tollitur dupliciter. Vno quidem modo per se: alio vero modo per accidens. Per se quidem in humanis actibus & motibus dicitur esse id quod est secundum intentionem: vnde per se discordat aliquis à proximo, quando scienter & ex intentione dissentit à bono diuino, & à proximi bono, in quo debet cōsentire. Et hoc est peccatum mortale ex suo genere propter contrarietatem ad charitatem, licet primi motus huius discordiæ propter imperfectionem actus sint peccata venialia. Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc, quòd aliquid est præter intentionem. Vnde cum intentio aliquorum est ad aliquod bonum, quod pertinet ad honorem Dei vel vtilitatem proximi (sed vnus æstimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem) discordia tunc est per accidens contra bonum diuinum, vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnat charitati, nisi huiusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebitè adhibeatur. Cum etiam suprà dictum* est, quòd concordia, quæ est charitatis effectus, est vnio voluntatum, non vnio opinionum. Ex quo patet, quòd discordia quandoque est ex peccato vnius tantum, puta cum vnus vult bonum, cui alius scienter resistit. Quandoque autem est cum peccato vtriusque, puta cùm vterque dissentit à bono alterius, & vterque diligit bonum proprium.

q. 29. art. 1. & 3.

q. 29. art. 3.

Ad primvm ergo dicendum, quòd voluntas vnius hominis secundum se considerata, non est regula voluntatis alterius: sed inquantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundum propriam regulam. Et ideo discordare à tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur à regula diuina.

Ad secvndvm dicendum, quòd sicut voluntas hominis adhærens Deo est quædam regula recta, à qua peccatum est discordare: ita etiam voluntas hominis Deo contraria, est quædam peruersa regula, à qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam, per quam tollitur bona concordia, quam charitas facit, est graue peccatum. Vnde dicitur Prouerbio. 6. Sex sunt quæ odit Dominus, & septimum detestatur anima eius. Et hoc septimum ponit eum, qui seminat inter fratres discordias. Sed causare discordiam, per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit, quòd Paulus posuit dissensionem inter eos, qui erant concordes in malo. Nam & Do-

& Dominus de se dicit, Matth. 10. Non veni pacem mittere, sed gladium.

AD TERTIVM dicendum, quòd discordia, quæ fuit inter Paulum & Barnabam, fuit per accidens, & non per se, vterque enim intendebat bonum. Sed vni videbatur hoc esse bonum, alij aliud: quod ad defectum humanum pertinebat. Non enim erat talis controuersia in his, quæ sunt de necessitate salutis: quamuis hoc ipsum fuerit ex diuina prouidentia ordinatum propter vtilitatem inde consequentem.

ARTICVLVS II.

Vtrum discordia sit filia inanis gloriæ.

Infr. q. 132. ar. 5. & mal. q. 9. art. 3.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd discordia non sit filia inanis gloriæ. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia iræ, secundum illud Prouerb. 15. Vir iracundus prouocat rixas. Ergo non est filia inanis gloriæ.

tract. 32. inter mediũ & finem, tom. 9.

¶ 2 Præterea, August. *dicit super Iohan. exponens illud quod habetur Iohan. 7. Nondum erat Spiritus datus, Liuor separat, charitas iungit. Sed discordia nihil est aliud, quàm quædam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex liuore, id est inuidia magis, quàm ex inani gloria.

¶ 3 Præterea, Illud ex quo multa mala oriuntur, videtur esse vitium capitale. Sed discordia est huiusmodi: quia super illud Matth. 12. Omne regnum contra se diuisum desolabitur: *dicit Hieron. Quo modo concordia paruæ res crescunt, sic discordia maximæ dilabuntur. Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale magis, quàm filia inanis gloriæ.

Super illud: Si Sathanas, Sathanam eiicit, tom. 9.

SED CONTRA est auctoritas *Grego. 31. Moral.

**lib. 31. Moral. cap. 31.*

CONCLVSIO.

Discordia per quam quisque quod suum est sequitur, ab eo recedens, quod alterius est, inanis gloria filia dicitur vel inuidia.

RESPONDEO dicendum, quòd discordia importat quandam disgregationem voluntatum, in quantum scilicet voluntas vnius stat in vno, & voluntas alicuius alterius stat in altero. Quòd autem voluntas alicuius in proprio sistat, prouenit ex hoc, quòd aliquis ea, quæ sunt sua, præfert his, quæ sunt aliorum. Quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam & inanem gloriam. Et ideo discordia, per quam vnusquisque sequitur quod suum est, & recedit ab eo, quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd rixa non est idem quod discordia. Nam rixa cõsistit in exteriori opere: vnde conuenienter causatur ab ira, quæ mouet animum ad nocendum proximo. Sed discordia consistit in disiunctione motuum voluntatis, quam facit superbia vel inanis gloria, ratione iam *dicta.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in discordia consideratur quid vt terminus à quo, hoc est, recessus à voluntate alterius: & quantum ad hoc causatur ex inuidia. Consideratur etiam quid vt terminus ad quem, hoc est, accessus ad id quod est sibi proprium: & quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino à quo, finis enim est potior principio, potius ponitur discordia filia inanis gloriæ quàm inuidiæ, licet ex vtraque oriri possit secundum diuersas rationes, vt dictum est in ista solutione.

AD TERTIVM dicendum, quòd ideo concordia paruæ res crescunt, & per discordiam maximæ dilabuntur: quia virtus quanto magis est vnita, tanto est fortior, & per separationem diminuitur, vt dicitur in libro * de causis. Vnde patet, quòd hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ, quæ est diuisio voluntatum: non autem pertinet ad originem diuersorum vitiorum à discordia: per quod habeat rationem vitij capitalis.

Proposit. 17. inter opera Arist. tom 3.

QVÆSTIO XXXVIII.

De Contentione, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de contentione.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum contentio sit peccatum mortale.

¶ Secundò, vtrum sit filia inanis gloriæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum contentio sit peccatum mortale.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non inuenitur: in quibus tamen inuenitur contentio, secundum illud Lucæ 22. Facta est contentio inter discipulos Iesu, quis eorum esset maior. Ergo contentio non est peccatum mortale.

¶ 2 Præterea, Nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus ad Philip. 1. Quidam ex contentione Christum annuntiant. Et postea subdit: Et in hoc gaudeo, sed & gaudebo. Ergo contentio non est peccatum mortale.

¶ 3 Præterea, Contingit, quòd aliqui vel in iudicio, vel in disputatione contendunt non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum: sicut illi, qui contra hæreticos disputando contendunt. Vnde super illud primi Reg. 4. Accidit quadam die, &c. dicit glos. Catholici contra hæreticos contentiones non commouent, nisi prius ad certamen conuocẽtur. Ergo contentio non est peccatum mortale.

¶ 4 Præterea, Iob videtur cum Deo contendisse: secundum illud Iob 39. Nunquid qui cõtendit cum Deo, tam facilè conquiescit? Et tamen Iob non peccauit mortaliter: quia Dominus de eo dicit: Non estis locuti rectè coram me, sicut seruus meus Iob, vt habetur Iob vlti. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

SED CONTRA est, quòd contrariatur præcepto Apostoli qui dicit 2. ad Tim. 2. Noli verbis contendere: & Galat. 5. contentio numeratur inter opera carnis, quæ qui agunt, regnum Dei non possidebũt: vt ibidem dicitur. Sed omne quod excludit à regno Dei, & quod contrariatur præcepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Contentio, qua impugnatur veritas inordinato modo, & intentione, peccatum mortale est; at contentio, qua debito ordine ac modo impugnatur falsitas, laudabilis existit: ea vero, qua falsitas, sed inordinate, impugnatur, veniale vitium esse potest.

RESPONDEO dicendum, quòd cõtendere est contra aliquem tendere. Vnde sicut discordia contrarietatem quandam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quandam importat in locutione. Et propter hoc etiam cum oratio alicuius per contraria se diffundit, vocatur contentio, quæ ponitur vnus color rhetoricus à Tullio, *qui dicit, Contentio est, cum ex contrariis rebus oratio efficitur, hoc pacto, habet assentatio, id est, adulatio iucunda principia, eadem exitus amarissimos affert. Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter. Vno modo quantum ad intentionem contendentis. Alio modo quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est, vtrum aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile: vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est, vtrum talis modus contrariandi conueniat & personis & negotiis: quia hoc est laudabile. Vnde Tullius dicit in 2 Rhetor. quòd contentio est oratio alicuius ad confirmandum & confutandum accommodata.

lib. 4. Rhetor. non parum ante medium lib. tom. 6.

modata. Vel excedat conuenientiam personarum & negotiorum: & sic contentio est vituperabilis. Si ergo accipiatur contentio, secundum quod importat impugnationem veritatis & inordinatum modum, sic est peccatum mortale. Et hoc modo diffinit Ambros. *contentionem dicens: Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniæ, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiatur contẽtio, secundum quod importat impugnationẽ falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale, nisi fortè tanta inordinatio fiat in contendendo, quòd ex hoc generetur scandalum aliorum. Vnde Apostolus, cum dixisset 2. ad Timoth. 2. Noli verbis contendere, subdit: Ad nihil enim vtile est nisi ad subuersionem audientium.

Id habet glosa ordinaria ad Rom. 1. super illud: Homicidiis, contentione, &c.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem: quia vnusquisque defendebat quod sibi verum videbatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio: quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris. Nondum enim erant spirituales, sicut glos. *ibidem dicit. Vnde & Dominus consequenter eos compescuit.

glosa ordinaria ibid.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illi qui ex contentione Christum prædicabant, reprehensibiles erant: quia quamuis non impugnarent veritatem fidei, sed eam prædicarent: impugnabant tamen veritatem, quantum ad hoc, quòd putabant se suscitare pressuram Apostolo veritatem fidei prædicanti. Vnde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proueniebat: scilicet quòd Christus annuntiabatur, quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

AD TERTIVM dicendum, quòd secundum completam rationem contentionis, prout est peccatum mortale: ille in iudicio contendit qui impugnat veritatem iustitiæ: & in disputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinæ. Et secundum hoc catholici non contendunt contra hæreticos, sed potius econuerso. Si autem accipiatur contentio in iudicio vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quòd importat quandam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

AD QVARTVM dicendũ, quòd contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Iob 13. cap. Ad Omnipotentem loquar, & disputare cum Deo cupio. Non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed inquirere: neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi, vel vocis vti.

ARTICVLVS II.

Vtrum contentio sit filia inanis gloriæ.

Infrà qō. 132 ar. 5. & ma. q. 9. ar. 3. cor. & ad 4.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd contentio non sit filia inanis gloriæ. Contentio enim affinitatem habet ad zelum. Vnde dicitur 1. ad Cor. 3. Cum sit inter vos zelus & contentio, nónne carnales estis, & secundum homines ambulatis? zelus autem ad inuidiam pertinet. Ergo contentio ex inuidia magis oritur.

¶ 2 Præterea, Contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur: vt patet per *Gregor. 31. Moral. Ergo & contentio oritur ex ira.

lib. 31. cap. 31. à medio.

¶ 3 Præterea, Inter alia, scientia videtur esse materia superbiæ & inanis gloriæ: secundum illud 1. ad Cor. 8. Scientia inflat. Sed contentio plerunque prouenit ex defectu scientiæ, per quam veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

SED CONTRA est auctoritas *Gregor. 31. Moral.

lib. 31. ca. 31

CONCLVSIO.

Contentio inanis gloriæ filia dicitur sicut & ipsa discordia.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, discordia est filia inanis gloriæ, eo quòd discordantium vterque in sensu proprio stat, & vnus alteri non acquiescit. Proprium autem superbiæ est & inanis gloriæ propriam excellentiam quærere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc, quòd stant corde in propriis; ita contendentes sunt aliqui ex hoc, quòd vnusquisque verbo id quod sibi videtur, defendit. Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriæ, sicut & discordiæ.

q. præce. ar. 2.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd contentio sicut & discordia habet affinitatem cum inuidia, quantum ad recessum eius, à quo aliquis discordat, vel ex quo contendit. Sed quantum ad id, in quo sistit ille, qui contendit, habet conuenientiam cum superbia & inani gloria: inquantum scilicet in proprio sensu statur, vt suprà dictum est.

AD SECVNDVM dicendum, quòd clamor assumitur in contentione, de qua loquimur, ad finem impugnandæ veritatis. Vnde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quòd contentio ex eodem deriuetur, ex quo deriuatur clamor.

AD TERTIVM dicendum, quòd superbia & inanis gloria occasionem sumunt præcipuè à bonis etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit. Sic enim huiusmodi deriuatio non per se, sed per accidens, secundum quem modum nihil prohibet contrarium à contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea, quæ ex superbia vel inani gloria per se & directè oriuntur, causari ex contrariis eorum, ex quibus occasionaliter superbia oritur.

QVÆSTIO XXXIX.

De Schismate, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis paci, pertinentibus ad opus, quæ sunt schisma, rixa, seditio, & bellum.

¶ Primo ergo circa schisma quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum schisma sit speciale peccatum.

¶ Secundò, vtrum sit grauius infidelitate.

¶ Tertiò, de potestate schismaticorum.

¶ Quartò, de pœna eorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum schisma sit peccatum speciale.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd schisma nõ sit peccatum speciale. Schisma enim, vt Pelagius *papa dicit, scissuram sonat. Sed omne peccatum scissuram quandam facit, secundum illud Isa. 59. Peccata vestra diuiserunt inter vos & Deum vestrum. Ergo schisma non est speciale peccatum.

4. dist. 13. q. 2. ar. 1. ad 2.
**habetur 24. q. 1. cap. Schisma in principio.*

¶ 2 Præterea, Illi videntur esse schismatici, qui Ecclesiæ non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens præceptis Ecclesiæ: quia peccatum secundum *Ambros. est cælestium inobedientia mandatorum. Ergo omne peccatum est schisma.

lib. de Paradyso cap. 8. parum ante mediũ, to. 4.

¶ 3 Præterea, Hæresis etiam diuidit hominem ab vnitate fidei. Si ergo schismatis nomen diuisionem importat, videtur quòd non differat à peccato infidelitatis, quasi speciale peccatum.

SED CONTRA, est quod Aug. *contra Faustum, distinguit inter schisma & hæresim, dicens, quòd schisma est eadem opinantem atque eodem ritu colentem, quo cæteri, solo congregationis delectari dissidio. Hæresis vero diuersa opinatur ab his quæ catholica credit Ecclesia. Ergo schisma non est generale peccatum.

lib. 20. ca. 3. in principio, tom. 6.

CONCLVSIO.

Schismatis peccatum speciale vitium est charitati oppositum, per quod quidam Christo, ac eius vicario subesse renuunt, & membris Ecclesiæ ei subiectis communicare recusant.

RESPON-

lib 8. cap. 3. à medio. RESPONDEO dicendum, quòd sicut Isido. *dicit in lib. Etymol. Nomen schismatis à scissura animorum vocatum est. Scissio autem vnitati opponitur. Vnde peccatum schismatis dicitur, quod directè, & per se opponitur vnitati. Sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens, non constituit speciem: ita etiam nec in rebus moralibus, in quibus id quod est intentum, est per se: quod autem sequitur præter intentionem, est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis propriè est speciale peccatum ex eo, quòd intendit se ab vnitate separare, quam charitas facit: quæ non solùm alteram personam alteri vnit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in vnitate Spiritus. Et ideo propriè schismatici dicuntur, qui propria sponte & intentione se ab vnitate Ecclesiæ separant, quæ est vnitas principalis. Nam vnitas particularis aliquorum adinuicem ordinatur ad vnitatem Ecclesiæ: sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis vnitatem. Ecclesiæ autem vnitas in duobus attenditur, scilicet in connexione membrorum Ecclesiæ adinuicem, seu communicatione: & iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad vnum caput: secundum illud ad Col. 2. Inflatus sensu carnis suæ & non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus & coniunctiones subministratū & constructum, crescit in augmentum Dei. Hoc autem caput est ipse Christus, cuius vicem in Ecclesia gerit summus pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo pontifici, & qui membris Ecclesiæ ei subiectis communicare recusant.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd diuisio hominis à Deo per peccatum non est intenta à peccante, sed præter intentionem eius accidit ex inordinata conuersione ipsius ad commutabile bonum. Et ideo non est schisma, per se loquendo.

AD SECVNDVM dicendum, quòd non obedire præceptis cum rebellione quadam, constituit schismatis rationem. Dico autem cum rebellione, cum & pertinaciter præcepta Ecclesiæ contemnit, & iudicium eius subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator: vnde non omne peccatum est schisma.

AD TERTIVM dicendum, quòd hæresis & schisma distinguuntur secundum ea, quibus vtrunque per se & directè opponitur. Nam hæresis per se opponitur fidei: schisma autem per se opponitur vnitati ecclesiasticæ charitatis. Et ideo sicut fides & charitas sunt diuersæ virtutes, quamuis quicunque caret fide, careat charitate: ita etiam schisma & hæresis sunt diuersa vitia, quamuis quicunque est hæreticus, sit etiam schismaticus: sed non conuertitur. Et hoc est quod Hierony. dicit in epistola *ad Galat. inter schisma & hæresim hoc interesse arbitror, quòd hæresis peruersum dogma habet: schisma ab Ecclesia separat. Et tamen sicut amissio charitatis est via ad amittendam fidem, secundum illud 1. ad Timoth. 1. A quibus quidam aberrantes, scilicet à charitate, & aliis huiusmodi, conuersi sunt in vaniloquium: ita etiam schisma est via ad hæresim. Vnde Hieron. *ibidem subdit, quòd schisma à principio aliqua in parte potest intelligi diuersum ab hæresi. Cæterùm nullum schisma est quod non sibi aliquam hæresim confingat, vt rectè ab Ecclesia recessisse videatur.

Super illud ad Tit. 3. Hæreticum hominem, tom. 9.

Ad Titum 3. super illud: Hæreticum hominem, to. 9.

ARTICVLVS II.

Vtrum schisma sit grauius peccatum infidelitate.

4. di. 13. q. 2. art. 2. ad 4. Et mal q. 2. art. 10. ad 4.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd schisma grauius peccatum sit, quàm infidelitas. Maius enim peccatum grauiori pœna punitur: secundum illud Deut. 25. Pro mensura peccati erit & plagarum modus. Sed peccatum schismatis grauius inuenitur punitum, quàm etiam peccatum infidelitatis, siue idololatriæ. Legitur enim Exod. 32. quòd propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti. De peccato autem schismatis legitur Numeri 16. Si nouam rem fecerit Dominus, vt aperiens terra os suum deglutiat eos, & omnia quæ ad illos pertinent, descenderintque viuentes ad infernum: scietis quòd blasphemauerunt Dominum Deum. Decem etiam tribus, quæ vitio schismatis à regno Dauid recesserunt, sunt grauissimè punitæ: vt habetur 4. Reg. 17. Ergo peccatum schismatis est grauius peccato infidelitatis.

¶ 2 Præterea, Bonum multitudinis est maius & diuinius, quàm bonum vnius, vt patet per Philosophum *in 1. Ethic. Sed schisma est contra bonum multitudinis, id est, contra ecclesiasticam vnitatem. Infidelitas autem est contra bonum particulare vnius, quod est fides vnius hominis singularis. Ergo videtur, quòd schisma sit grauius peccatum, quàm infidelitas. lib. 1. cap. 2. ad fin, to. 5.

¶ 3 Præterea, Maiori malo maius bonum opponitur, vt patet per *Philosophum in 8. Ethic. Sed schisma opponitur charitati, quæ est maior virtus, quàm fides: cui opponitur infidelitas, vt ex præmissis †patet. Ergo schisma est grauius peccatum, quàm infidelitas. lib. 8. cap. 10 circa principium, tom. 5. † q. 10. art. 2. & q. 23. art. 6.

SED CONTRA, Quod se habet ex additione ad alterum, potius est vel in bono, vel in malo: sed hæresis se habet per additionem ad schisma: addit enim peruersum dogma: vt patet ex auctoritate Hier. *suprà inducta. ergo schisma est minus peccatum, quàm infidelitas. Art praeced. ad 3. arg.

CONCLVSIO.

Cum infidelitatis peccatum Deo & primæ veritati, cui fides innititur, aduersetur, ex suo genere maius schismate peccatum est, quod vnitati contrariatur, quæ est diuinum bonum, sed participatum.

RESPONDEO dicendum, quòd grauitas peccati dupliciter potest cōsiderari. Vno modo secundum suam speciem. Alio modo secundum circunstantias. Et quia circunstātiæ particulares sunt infinitæ, ita & infinitis modis variari possunt, cum quæritur in communi de duobus peccatis quod sit grauius, intelligenda est quæstio de grauitate, quæ attenditur, secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex obiecto, sicut ex supradictis *patet. Et ideo illud peccatū, quod maiori bono contrariatur, ex suo genere est grauius: sicut peccatum in Deum, quàm peccatum in proximum. Manifestum est autem quod infidelitas est peccatum cōtra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui fides innititur. Schisma autem est contra ecclesiasticam vnitatem, quæ est quoddam bonū participatum, & minus quàm sit ipse Deus. Vnde manifestum est, quòd peccatum infidelitatis ex suo genere est grauius, quàm peccatum schismatis: licet possit contingere, quòd aliquis schismaticus grauius peccet, quàm quidam infidelis vel propter maiorem contemptum, vel propter maius periculum quod inducit, vel propter aliquid huiusmodi. 1. 2. q. 72. art. 1. & q. 73. art. 1. 2. & 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd populo illi manifestū erat iam per legem susceptam, quòd erat vnus Deus, & quòd non erant alij dij colendi: & hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatū. Et ideo non oportebat, quòd peccantes cōtra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitata aliqua sola pœna, sed solùm communi. Sed non erat sic notum apud eos, quòd Moyses deberet esse semper eorū princeps. Et ideo rebellantes eius principatui, oportebat miraculosa & inconsueta pœna puniri. Vel potest dici, quòd peccatum schismatis quandoq; grauius est punitum in populo illo, quia erat ad seditiones & schismata promptus. Dicitur enim Esdr. 1. cap. 4. Ciuitas illa à diebus antiquis aduersum reges rebellat, & seditiones & prælia cōcitantur in ea. Pœna autem maior quandoque infligitur pro peccato magis consueto, vt suprà *habitum est. Nam pœnæ sunt medicinæ quædam ad arcēdum homines à peccato. Vnde vbi est maior pronitas ad peccandum, debet seuerior pœna adhiberi. Decem autem tribus non solùm fuerunt punitæ pro peccato schis- 1. 2. q. 105. art. 2.

to schismatis, sed etiam pro peccato idololatriæ, vt ibidem dicitur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut bonum multitudinis est maius, quàm bonum vnius, qui est de multitudine: ita etiam bonũ multitudinis, ad quod vnus ordinatur, est minus quàm bonum extrinsecum, ad quod multitudo ordinatur: sicut bonum ordinis exercitus est minus quàm bonum ducis: & similiter bonum ecclesiasticæ vnitatis, cui opponitur schisma, est minus quàm bonum veritatis diuinæ, cui opponitur infidelitas.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd charitas habet duo obiecta, vnum principale, scilicet bonitatem diuinam: & aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem & alia peccata, quæ fiunt in proximum, opponuntur charitati, quantum ad secundarium bonum, quod est minus quàm obiectum fidei, quod est ipse Deus. Et ideo ista peccata sunt minora quàm infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur charitati, quantum ad principale obiectum, non est minus. Tamen inter peccata, quæ sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum: quia est contra spirituale bonum multitudinis.

ARTICVLVS III.

Vtrum schismatici habeant aliquam potestatem.

3.qō.64.ar. 9.ad secundũ & tertiũ, & 4.di.25.qō. 1.art.2.& quolibet.12. art.16.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim Aug. in lib. cõtra Donatistas*. Sicut redeuntes ad Ecclesiam, qui priusquam recederent, baptizati sunt, non rebaptizantur: ita redeuntes, qui priusquam recederent, ordinati sunt, non vtique rursus ordinantur. Sed ordo est potestas quædam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem

*Ex li.2.ca. 3.tom.7.

¶ 2 Præterea, †Aug. dicit in lib. de Vnico baptismo, Potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus. Sed potestas tradendi sacramentum est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

†li.6.de bapt. cõtra Donat. cap.5.circa principium. Tom.7.

¶ 3 Præterea, Vrbanus papa dicit*, quòd ab Episcopis quondam catholicè ordinatis, sed in schismate à Romana Ecclesia separatis, qui consecrati sunt, eos cùm ad Ecclesiæ vnitatem redierint, seruatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi iubemus: si eos vita & scientia commendat. Sed hoc non esset, nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

†Habetur 9. q.1.cap. Ordinationes, in principio.cap. Tom.7.

SED CONTRA est, quòd Cyprianus* dicit in quadam epistola: & habetur 7. quæst.1.c. Nouatianus †. Qui nec vnitatem (inquit) Spiritus, nec conuentionis pacem obseruat, & se ab Ecclesiæ vinculo & à sacerdotum collegio separat, nec Episcopi potestatem habere potest, nec honorem.

libr.4.epistol. epist.2.inter mediũ et finẽ. †Refertur 7. q.1.cap. Nouatianus, in fine.

CONCLVSIO.

Quanquàm schismatici habere ordinis potestatem possint, iurisdictionis tamen auctoritate priuantur.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex est spiritualis potestas. Vna quidem sacramentalis, alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est, quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiæ sunt immobiles, manente re, quæ consecratur: sicut etiam patet in rebus inanimatis. Nam altare semel consecratum, non consecratur iterum, nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine, qui per consecrationem eam est adeptus quandiu viuit, siue in schisma, siue in hæresim labatur: quod patet ex hoc, quòd rediens ad Ecclesiam, nõ iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundum quod mouetur à potestate superiori, vt etiã in rebus naturalibus patet: inde est quòd tales vsum potestatis amittunt, ita scilicet, quòd non liceat eis sua potestate vti. Si tamen vsi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus: quia in his homo non operatur, nisi sicut instrumentum Dei. Vnde effectus sacramentales non excluduntur propter culpã quancunque conferentis sacramentum. Potestas autem iurisdictionalis est, quæ ex simplici iniunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhæret. Vnde in schismaticis & hæreticis non manet. Vnde nõ possunt nec absoluere, nec excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid huiusmodi. Quod si fecerint, nihil est actum. Cùm ergo dicitur, tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda: vel si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum vsum eius.

¶ Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum schisma sufficiat ad excommunicandum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd pœna schismaticorum non sit conueniens, vt excommunicẽtur. Excommunicatio enim maximè separat hominem à communione sacramentorum: sed Aug*. dicit in lib. contra Donatistas, quòd baptisma potest recipi à schismatico. Ergo videtur, quòd excommunicatio non est conueniens pœna schismaticis. lib.6.cap.5. Tom.7.

¶ 2 Præterea, Ad fideles Christi pertinet, vt eos qui sunt dispersi, reducant. Vnde cõtra quosdã dicitur Ezech. 34. Quod abiectum est, non reduxistis: quod perierat, nõ quæsistis. Sed schismatici conuenientiùs reducuntur per aliquos, qui eis communicent. Ergo videtur quòd nõ sint excommunicandi.

¶ 3 Præterea, Pro eodem peccato non infligitur duplex pœna: secundum illud Naum primo, Non iudicabit Deus bis in idipsum. Sed pro peccato schismatis aliqui pœna temporali puniuntur: vt habetur 23.* quæst. 5. vbi dicitur, Diuinæ & mundanæ leges statuerunt, vt ab Ecclesiæ vnitate diuisi, & eius pacem perturbantes, à secularibus potestatibus comprimantur. Non ergo sunt puniendi per excommunicationem. 23.q.5.cap. quali nos, circa finem.

SED CONTRA est quòd Nume.16. dicitur, Recedite à tabernaculis hominum impiorũ, qui scilicet schisma fecerunt: & nolite tangere ea, quæ ad eos pertinent, ne inuoluamini in peccatis eorum.

CONCLVSIO.

Cum schismatici voluntariè se ab Ecclesiæ vnitate separent, & nolint per spiritualem potestatem coërceri, conueniens est, non modo excommunicationis sententiæ subiacere, sed per temporalem potestatem coërceri.

RESPONDEO dicendũ, quòd per quæ peccat quis, per ea debet puniri, vt dicitur Sap.11. Schismaticus autẽ, vt ex dictis patet*, in duobus peccat. In vno quidẽ, quia separat se à communione membrorum Ecclesiæ, & quantum ad hoc conueniens pœna schismaticorum est, vt excommunicentur: in alio verò, quia subdi recusant capiti Ecclesiæ: & ideo quia coërceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiæ, iustum est vt potestate temporali coërceantur. Art.1.huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd baptismum à schismaticis recipere non licet, nisi in art. necessitatis: quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, à quocunque detur, etiam si sit Iudæus vel Paganus, quàm sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd per excommunicationem non interdicitur illa communicatio, per quã aliquis salubribus monitis diuisos reducit ad Ecclesiæ vnitatem, cum etiam ipsa separatio quodammodo eos reducat, dum de sua separatione confusi, quandoque ad pœnitentiam reducuntur.

AD

AD TERTIVM dicendum, quòd pœnæ præsentis vitæ sunt medicinales. Et ideo quando vna pœna non sufficit ad coërcendum hominem, superadditur altera, sicut & medici diuersas medicinas corporales opponunt, quando vna non est efficax. Et ita Ecclesia quando aliqui per excommunicationem sufficienter non reprimuntur, adhibet coërtionem brachij secularis: sed si vna pœna sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

QVÆSTIO XL.

De Bello, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de bello.

¶Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶Primò, vtrū aliquod bellum sit licitū.

¶Secundò, vtrum clericis sit licitum bellare.

¶Tertiò, vtrum liceat bellantibus vti insidiis.

¶Quartò, vtrum liceat in diebus festiuis bellare.

ARTICVLVS I.

Vtrum bellare sit semper peccatum.

Infrà q.41. ar.1.ad 3. & q.41.art.2.ad 1.& q.60.art.6.ad 1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd bellare semper sit peccatum. Pœna enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus à Domino indicitur pœna: secundum illud Matth.26. Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit. Ergo omne bellum est illicitum.

¶2 Præterea, Quicquid contrariatur diuino præcepto, est peccatum: sed bellare contrariatur diuino præcepto. Dicitur enim Matth.5. Ego autem dico vobis non resistere malo: & Rom.12. dicitur: Non vos defendentes charissimi, sed date locum iræ. Ergo bellare semper est peccatum.

¶3 Præterea, Nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum: sed bellare contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

¶4 Præterea, Omne exercitium ad rem licitam licitum est: sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quæ fiunt in torneamentis prohibentur ab Ecclesia: quia morientes in huiusmodi tyrociniis, ecclesiastica sepultura priuantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

Habetur epistola 5. ad Marcellinum aliquantulù à medio, tom.2.

SED CONTRA est quod August. dicit in sermone *de puero Centurionis: Si Christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Euangelio daretur, vt abiicerent arma, seque militiæ omnino subtraherent. Dictum est autem eis: Neminem concutiatis: estote contenti stipendiis vestris: quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non prohibuit.

CONCLVSIO.

Bellum pro defensione reipublicæ, & pro bono communi, ab auctoritatem habentibus, videlicet principibus indictum, si recta intentione geratur, nullum peccatum est, secus autem bellare illicitum est.

RESPONDEO dicendum, quòd ad hoc, quòd aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam priuatam bellum mouere: quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam conuocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad priuatam personam. Cum autem cura reipublicæ commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam ciuitatis, vel regni, seu prouinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licitè defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli ad Roma.13. Non sine causa gladium portat minister: minister enim Dei est vindex in iram ei, qui malè agit: ita etiā gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Vnde & principibus dicitur in Psal.81. Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate. Vnde Aug. dicit* contra Faustum: Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, vt suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit. Secundo requiritur causa iusta, vt scilicet illi, qui impugnantur propter aliquam culpam, impugnationem mereantur. Vnde Augustinus dicit* in lib.83. quæst. iusta bella solent diffiniri, quæ vlciscuntur iniurias, si gens vel ciuitas plectenda est, quæ vel vindicare neglexerit, quod à suis improbe factum est: vel reddere quod per iniuriam ablatum est. Tertio requiritur vt sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel vt bonum promoueatur, vel vt malum vitetur. Vnde August. in lib. *de Verbis Domini: Apud veros Dei cultores etiam illa bella peccata non sunt, quæ non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, vt mali coërceantur, & boni subleuentur. Potest autem contingere, vt si sit legitima auctoritas indicentis bellum, & causa iusta; nihilominus propter prauam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim August. in lib.* contra Faustum: Nocendi cupiditas, vlciscendi crudelitas, implacatus & implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, & si qua sunt similia, hæc sunt quæ in bellis iure culpantur.

lib.22.cap. 75.in principio, tom.6.

lib.83.q.super Iosue, q.10.in medio, tom.4.

Habetur 23. q.1.cap. Apud.

lib.22.cap. 74 parum à principio, tom.6.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut August. *dicit: Ille accipit gladium, qui nulla superiori aut legitima potestate, aut iubente vel concedente, in sanguinem alicuius armatur. Qui vero ex auctoritate principis, vel iudicis, si sit persona priuata, vel ex zelo iustitiæ quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio vtitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso vtitur: vnde ei pœna non debetur. Nec tamen illi etiam, qui cum peccato gladio vtuntur, semper gladio occiduntur: sed ipsi suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladij æternaliter puniuntur, nisi pœniteant.

Habetur lib. 22. contra Faustum, cap. 70. nō procul à fine, tom.6.

AD SECVNDVM dicendū, quòd huiusmodi præcepta, sicut August.* dicit in lib. de Sermone Domini in monte, semper sunt seruanda in præparatione animi, vt scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus non fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum vel etiam illorum, cum quibus pugnatur. Vnde August. †dicit in Epistola ad Marcellinum: Agenda sunt multa etiam cum inuitis, benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, vtiliter vincitur. Quoniam nihil est infelicius * infelicitate peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, & mala voluntas, velut hostis interior roboratur.

lib.1. cap.34 35.& 36. to.4.& epist. 5. ad Marcellinum à medio tom.2.

†Epist.5. à medio illius, tom.2.

**aliàs, facilitate, seu felicitate*

AD TERTIVM dicendum, quòd etiam illi, qui iusta bella gerunt, pacem intendunt: & ita paci non contrariantur nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, vt dicitur Matth.10. vnde August.* dicit ad Bonifacium: Non quæritur pax, vt bellum exerceatur: sed bellum geritur, vt pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, vt eos quos expugnas, ad pacis vtilitatem, vincendo, perducas.

Post medium illius & est epist.1. inter 21. quæ sunt in fine, to.2.

AD QVARTVM dicendum, quòd exercitia hominum ad res bellicas spectantia, non sunt vniuersaliter prohibita: sed inordinata exercitia & periculosa, ex quibus occisiones & deprædationes proueniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine huiusmodi periculis erant. Et ideo vocabantur meditationes armorum, vel bella sine sanguine: vt per Hieron. patet in quadam epistola.

ARTICVLVS II.

Vtrum clericis & episcopis sit licitum pugnare.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd clericis & episcopis liceat pugnare. Bella enim intantum sunt licita & iusta, vt dictum* est, inquantum

Art. præced.

rum tuentur pauperes & totam rempublicam ab hostium iniuriis. Sed hoc maximè videtur ad prælatos pertinere. Dicit enim Grego.*in quadam homil. Lupus super oues venit, cum quilibet iniustus & raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse, & non erat, reliquit oues & fugit: quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius iniustitiæ non præsumit. Ergo prælatis & clericis licitum est pugnare.

Homil. 14. in Euang. inter medium & principium.

¶ 2 Præterea, 23.*quæst. 8. Leo papa scribit: Cum sæpe aduersa à Saracenorum partibus prouenirent nuntia, quidam in Romanum portu Saracenos clam furtiueq; venturos esse dicebant: pro quo nostrum congregari præcipimus populum, maritimumque ad littus descendere decreuimus. Ergo episcopis licet ad bella procedere.

23. q. 8. cap. Igitur cũ sæpe.

¶ 3 Præterea, Eiusdem rationis esse videtur, quòd homo aliquid faciat, & quòd facienti consentiat: secundum illud Roman. 1. Non solùm digni sunt morte qui faciunt, sed & qui consentiunt facientibus. Maximè autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis & clericis inducere alios ad bellandum. Dicitur enim 23. *quæst. 8. quòd hortatu & precibus Adriani Romanæ vrbis episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

23. q. 8. cap. Hortatu.

¶ 4 Præterea, Illud quod est secundum se honestum & meritorium, non est illicitum prælatis & clericis. Sed bellare est quandoque & honestum & meritorium. Dicitur enim*23. quæst. 8. quòd si aliquis pro veritate fidei & saluatione patriæ ac defensione Christianorum mortuus fuerit, à Deo cæleste præmium consequetur. Ergo licitum est episcopis & clericis bellare.

23. q. 8. cap. Omni timore.

SED CONTRA est, quòd Petro in persona episcoporum & clericorum dicitur Matth. 26. Conuerte gladium tuum in vaginam. Non ergo licet eis pugnare.

CONCLVSIO.

Cum bellica exercitia hominem maximè à diuinorum contemplatione auertant, & ad humani sanguinis effusionem tendant, minimè clericis ac spiritualibus personis bellare licet, nisi in necessitatis articulo.

RESPONDEO dicendum, quòd ad bonum societatis humanæ plura sunt necessaria. Diuersa autem à diuersis melius & expeditius aguntur, quàm ab vno, vt patet*per Philosophum in sua Politica. Et quædam negotia sunt adeo sibi repugnantia, vt conuenienter simul exerceri non possint: & ideo illis, qui maioribus deputantur, prohibentur minora. Sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur. Bellica autem exercitia maximè repugnant illis officiis, quibus episcopi & clerici deputantur propter duo: primo quidem generali ratione: quia bellica exercitia maximas inquietudines habent. Vnde multum impediunt animum à contemplatione diuinorum & laude Dei & oratione pro populo, quæ ad officium pertinẽt clericorum. Et ideo sicut negotiationes propter hoc, quòd nimis implicant animum, interdicuntur clericis, ita & bellica exercitia, secundum illud 2. ad Tim. 2. Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis. Secundo propter specialem rationem. Nam omnes clericorũ ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi: secundum illud 1. ad Cor. 11. Quotiescunq; manducabitis panem hunc, & calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat. Et ideo non competit eis occidere, vel effundere sanguinem: sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, vt imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum, vt effundentes sanguinem, etiam sine peccato sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium, licet id per quod suo officio incongruus redditur. Vnde clericis non licet omnino bella gerere, quæ ordinantur ad sanguinis effusionem.

lib 1. cap. 1. parũ à medio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd prælati debent resistere non solùm lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem: sed etiam raptoribus & tyrannis, qui corporaliter vexant. Non autem materialibus armis in propria persona vtendo, sed spiritualibus: secundum illud Apostoli 2. ad Cor. 10. Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Dei: quæ quidem sunt salubres admonitiones, deuotæ orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

AD SECVNDVM dicendum, quòd prælati & clerici ex auctoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem vt ipsi propria manu pugnent, sed vt iustè pugnantibus spiritualiter subueniant suis exhortationibus & absolutionibus, & aliis huiusmodi spiritualibus subuentionibus, sicut & in veteri lege mandabatur Iosue 6. quòd sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent. Et ad hoc primo fuit concessum, quòd episcopi vel clerici ad bella procederent. Quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, omnis potentia vel ars, vel virtus, ad quam pertinet finis, habet disponere de his, quæ sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem ad bonum spirituale diuinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere & inducere alios ad bellandum bella iusta. Non enim interdicitur eis bellare, quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personæ non congruit.

q. 23. art. 4.

AD QVARTVM dicendum, quòd licet exercere bella iusta sit meritorium: tamen illicitum redditur clericis propter hoc, quòd sunt ad opera magis meritoria deputati, sicut matrimonialis actus potest esse meritorius: & tamen virginitatem vouentibus damnabilis redditur propter obligationem eorum ad maius bonum.

ARTICVLVS III.

Vtrum sit licitum in bellis vti insidiis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit licitum in bellis vti insidiis: dicitur enim Deut. 16. Iustè quod iustum est exequeris. Sed insidiæ cum sint fraudes quædam, videntur ad iniustitiam pertinere, ergo non est vtendum insidiis etiam in bellis iustis.

Infrà q. 71. art. 3. ad 3.

¶ 2 Præterea, Insidiæ & fraudes fidelitati videntur opponi, sicut & mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus seruare, & nulli homini est mentiendum, vt patet per Aug.*in lib. contra mẽdacium. Cùm ergo fides hosti seruanda sit (vt Aug.†dicit ad Bonifacium) videtur quòd non sit contra hostes insidiis vtendum.

**tom. 4. †In epist. ad Bonif. à medio: & est 1. inter 21. epist. quæ habetur, tom. 2.*

¶ 3 Præterea, Matth. 7. dicitur: Quæ vultis vt faciant vobis homines, & vos facite illis: & hoc est obseruandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cum ergo nullus sibi velit insidias vel fraudes parari, videtur quòd nullus ex insidiis debeat gerere bella.

SED CONTRA est, quod August. *dicit in lib. 83. quæst. Cum iustum bellum suscipitur, vt apertè pugnet aliquis, an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest. Et hoc probat auctoritate Domini, qui mandauit Iosue, vt insidias poneret habitatoribus ciuitatis Hai: vt habetur Iosue 8.

In lib. quæst. super Iosue circa medium qu. 10. to. 4.

CONCLVSIO.

Insidiæ vel fraudes contra promissam fidem in bellis illicitæ sunt: at insidiis occultandi gratia vti in bello licet.

RESPONDEO dicendum, quòd insidiæ ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto, vel dicto alterius. Vno modo ex eo, quòd ei dicitur falsum, vel non seruatur promissum: & istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere. Sunt enim quædam iura bellorum & fœdera etiam inter

lib. 1. ca. 29. & lib. 3. cap. 10. tom. 1. ter ipsos hostes seruanda, vt Ambros. dicit* in lib. de Officiis. Alio modo aliquis potest falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur: quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maximè infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth. 7. Nolite sanctum dare canibus. Vnde multo magis ea, quæ ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Vnde inter cætera documenta rei militaris hoc præcipuè ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perueniant, vt patet in lib. Stratagematum Francorum. Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarū, quibus licitum est vti in bellis iustis. Nec propriè huiusmodi insidiæ vocantur fraudes, nec iustitiæ repugnant, nec ordinatæ voluntati. Esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum liceat diebus festis bellare.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum diuinis, vnde intelliguntur per obseruationem sabbati, quæ præcipitur Exod. 20. Sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

¶ 2 Præterea, Isa. 58. reprehenduntur quidam, quòd in diebus ieiunij repetūt debita, & committunt lites, pugno percutientes. Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

¶ 3 Præterea, Nihil est inordinatè agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, hoc videtur esse secundum se inordinatum: ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

SED CONTRA est quod primi Machab. 2. dicitur, Cogitauerunt laudabiliter Iudæi dicentes: Omnis homo quicunque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus aduersus eum.

CONCLVSIO.

Si adsit necessitas, bellare diebus festiuis pro tutela reipublicæ licet, secus autem non licet.

RESPONDEO dicendum, quòd obseruatio festorum non impedit ea, quæ ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Vnde Dominus arguit Iudæos dicens Iohan. 7. Mihi indignamini, quia totū hominem saluum feci sabbato? Et inde est, quòd Medici licitè possunt medicari homines in die festo. Multo autem magis est obseruanda salus reipublicę, per quam impediuntur occisiones plurimorum, & innumera mala & temporalia & spiritualia, quàm salus corporalis vnius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicæ fidelium licitū est iusta bella exercere diebus festis: si tamen hoc necessitas exposcat. Hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate vellet à bello abstinere. Sed necessitate cessante non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QVÆSTIO XLI.

De Rixa, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de rixa.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum rixa sit peccatum.

¶ Secundò, vtrum sit filia iræ.

Infrà qō. 42. art. 2. corr.

ARTICVLVS I.

Vtrum rixa sit semper peccatum.

**lib. 10. ca. 17 et incipit Religiosus: in fine.* AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quædam. Dicit enim Isido.* in lib. Etymologiarum, quòd rixosus est à rictu canino dictus. Semper enim ad contradicendum paratus est, & iurgio delectatur, & prouocat contendentem. Sed contentio non semper est peccatum: ergo neque rixa.

¶ 2 Præterea, Genes. 26. dicitur, quòd serui Isaac foderunt alium puteum, & pro illo quoque rixati sunt. Sed non est credendum, quòd familia Isaac rixaretur publicè, eo non contradicente, si hoc esset peccatum: ergo rixa non est peccatum.

¶ 3 Præterea, Rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum: ergo rixa non semper est peccatum.

SED CONTRA est, quòd ad Gal. 5. rixæ ponuntur inter opera carnis, quæ qui agunt, regnum Dei non consequentur. Ergo rixæ non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

CONCLVSIO.

Rixa, cum ex inordinata procedat voluntate, semper peccatum est, & in eo, qui alium iniustè inuasit, mortale, & in eo qui se defendit, quandoque veniale, quandoque mortale, secundum animi sui inordinatam dispositionem.

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut contentio importat quandam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quandam contradictionem in factis. Vnde super illud Gal. 5. Rixæ, dicit glos.* quòd rixæ sunt quando ex ira inuicem se percutiunt. Et ideo rixa videtur esse quoddam priuatum bellum, quod inter priuatas personas agitur, non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata volūtate: & ideo rixa semper importat peccatum. Et in eo quidem qui alterum inuadit iniustè, est peccatum mortale. Inferre enim nocumentum proximo etiam opere manuali, non est absque mortali peccato. In eo autē qui se defendit, potest esse sine peccato, & quandoque cum peccato veniali, & quandoque cum peccato mortali secundum diuersum motum animi eius, & diuersum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi iniuriam illatam, & cum debita moderatione se defendat, non est peccatū, nec propriè potest dici rixa ex parte eius. Si vero cum animo vindictæ vel odij, vel cum excessu debitæ moderationis se defendat, semper est peccatum. Sed veniale quidem quādo aliquis leuis motus odij, vel vindictæ se immiscet, vel cum non multum excedit moderatam defensionem. Mortale autem quando offirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum, vel eum grauiter lædendum. *Glosa interlinearis id habet.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd rixa non simpliciter nominat contentionem. Sed tria in præmissis verbis* Isidori ponuntur, quæ inordinationę rixæ declarant: primo quidē, quòd promptitudinem animi habet ad cōtendendum: quod significat cum dicit: Semper ad contradicendum paratus, scilicet siue alius benè, siue malè dicat, aut faciat. Secundo, quia in ipsa contradictione delectatur: vnde sequitur: Et in iurgio delectatur. Tertio, quia ipse alios prouocat ad contradictiones: vnde sequitur: Et prouocat contendentem. *Loco citato in argum. 1.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd ibi non intelligitur, quòd serui Isaac sint rixati, sed quòd incolæ terræ rixati sunt contra eos. Vnde illi peccauerunt, non autem serui Isaac, qui calumniam patiebantur.

AD TERTIVM dicendum, quòd ad hoc, quòd iustum sit bellum requiritur, quòd fiat auctoritate publicæ potestatis: sicut suprà dictum* est. Rixa autem fit priuato affectu iræ vel odij. Si enim minister principis aut iudicis publica potestate aliquos inuadat, qui se defendant: non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicæ potestati resistunt. Et sic illi qui inuadunt, non rixantur neque peccant: sed illi qui se inordinatè defendunt. *q. præc. ar. 1.*

ARTICVLVS II.

Vtrum rixa sit filia iræ.

AD

Infrà q.158. art.7.co.& 3.q.7.art.2. ad primum. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd rixa non sit filia iræ. Dicitur enim Iaco.4. Vnde bella & lites in vobis, nónne ex concupiscentiis, quæ militant in membris vestris? Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia iræ, sed magis concupiscentiæ.

¶ 2 Præterea, Prouerb.28. dicitur: Qui se iactat & dilatat, iurgia concitat. Sed idem videtur esse rixa, quod iurgium. Ergo videtur quòd rixa sit filia superbiæ, vel inanis gloriæ: ad quam pertinet se iactare & dilatare.

¶ 3 Præterea, Prouerb. 18. dicitur, Labia stulti immiscent se rixis. Sed stultitia differt ab ira: non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiæ vel prudentiæ. Ergo rixa non est filia iræ.

¶ 4 Præterea, Prouerb.10. dicitur, Odium suscitat rixas. Sed odium oritur ex inuidia, vt dicit *Gregorius 31. Moral. ergo rixa non est filia iræ, sed inuidiæ. lib.31.ca.31. à medio.

¶ 5 Præterea, Prouer.17. dicitur, Qui meditatur discordias, seminat rixas. Sed discordia est filia inanis gloriæ, vt suprà dictum *est: ergo & rixa. *q.37.art.2.

SED CONTRA, est quòd †Gregor. dicit 31. Moral. quòd ex ira oritur rixa, & Prouerb.15. & 29. dicitur, Vir iracundus prouocat rixas. †lib.31.cap. 31. à medio.

CONCLVSIO.

Rixam magis ex ira, quàm odio oiiri, manifestum est.

Art.præcedēt. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum *est, rixa importat quandam contradictionem vsque ad facta peruenientem, dum vnus alterum lædere molitur. Dupliciter autem vnus alium lædere intendit. Vno modo quasi intendens absolutè malum ipsius. Et talis læsio pertinet ad odium, cuius intentio est ad lædendum inimicum vel in manifesto, vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium lædere, eo sciente & repugnante: quod importatur nomine rixæ. Et hoc propriè pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ. Non enim sufficit irato, quòd latenter noceat ei, contra quem irascitur: sed vult quòd ipse sentiat, & quòd contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam eius, quod fecit, vt patet per ea quæ suprà *dicta sunt de passione iræ. Et ideo rixa propriè oritur ex ira. 1.2.q.46. art.6.ad 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, omnes passiones irascibilis ex passionibus cōcupiscibilis oriuntur. Et secundum hoc, illud quod proximè oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice. 1.2.q.25. art.1.& 2.

AD SECVNDVM dicendum, quòd iactatio & dilatatio sui, quæ fit per superbiam vel inanem gloriam, nō directè concitat iurgium aut rixam, sed occasionaliter: inquantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad iniuriam reputat, quòd alter ei sese præferat. Et sic ex ira sequuntur iurgia & rixæ.

AD TERTIVM dicēdum, quòd ira, sicut suprà dictum *est, impedit iudicium rationis: vnde habet similitudinē cum stultitia, & ex hoc sequitur quòd habeant communem *effectum. Ex defectu enim rationis contingit, quòd aliquis inordinatè alium lædere molitur. 1.2.q.48. art.3. *aliàs, affectum.

AD QVARTVM dicendum, quòd rixa etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odij: quia præter intentionem odientis est, quòd rixosè & manifestè inimicum lædat. Quandoque enim etiam occultè lædere quærit: sed quando videt se præualere cum rixa & iurgio, læsionem intendit. Sed rixosè aliquem lædere est proprius effectus iræ, ratione iam *dicta. In corp.art.

AD QVINTVM dicendum, quòd ex rixis sequitur odium & discordia in cordibus rixantiū. Et ideo ille qui meditatur, id est, qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quòd adinuicem rixentur: sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quòd rixa sit filia inanis gloriæ propriè & directè.

QVÆSTIO XLII.

De Seditione quæ paci opponitur, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de seditione, quæ opponitur paci.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum sit speciale peccatum.

¶ Secundò, vtrū sit mortale peccatum.

ARTICVLVS I.

Vtrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctū: Quia, vt Isidorus * dicit in lib. Etymologiarum: Seditiosus est qui dissensionem animorū facit, & discordias gignit. Sed ex hoc, quòd aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere nisi illo quod procurat. Ergo videtur quòd seditio non sit speciale peccatum à discordia distinctum. Suprà q.39. art.1.cor. *lib.10.Etymol.cap.18. incipit, Sapiens: circa medium.

¶ 2 Præterea, Seditio diuisionem quandam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur à scissura, vt suprà dictum *est. Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum à peccato schismatis. q.39.art.1.

¶ 3 Præterea, Omne speciale peccatum ab aliis distinctum, vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia, quæ ex capitalibus oriuntur, vt patet in *31. Moral. vbi vtraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum. lib.31.ca.31

SED CONTRA est, quòd 2.ad Cor.12. Seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

CONCLVSIO.

Cum seditio speciali bono vnitatis multitudinis opposita sit, ipsa quoque speciale vitium est.

RESPONDEO dicendum, quòd seditio est quoddam speciale peccatum quod quantum ad aliquid conuenit cum bello & rixa, quantū autem ad aliquid differt ab eis. Conuenit quidem cum eis in hoc, quòd importat quandam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus. Primo quidem, quia bellum & rixa important mutuam impugnationem in actu: sed seditio potest dici, siue fiat huiusmodi impugnatio in actu, siue sit præparatio ad talem impugnationem. Vnde glos. *2.ad Cor.12. dicit, quòd seditiones sunt tumultus ad pugnam: cum, scilicet aliqui se præparant & intendunt pugnare. Secundo differunt: quia bellum propriè est contra extraneos & hostes, quasi multitudinis ad multitudinē. Rixa autem est vnius ad vnum, vel paucorum ad paucos. Seditio autem propriè est inter partes vnius multitudinis inter se dissentientes: puta cum vna pars ciuitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo quia seditio habet speciale bonum, cui opponitur, scilicet vnitatem & pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum. Glosa interlinearis ibid.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd seditiosus dicitur qui seditionem excitat: & quia seditio quandam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit non quamcunque, sed inter partes alicuius multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinate abinuicem dissentiunt.

AD SECVNDVM dicendum, quòd seditio differt à schismate in duobus. Primo quidem, quia, schisma opponitur spirituali vnitati multitudinis, scilicet vnitati ecclesiasticæ: seditio autem opponitur temporali, vel sæculari multitudinis vnitati, puta ciuitatis, vel regni. Secundo, quia schisma non importat aliquam præparationē ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionē spiritualem.

tualem. Seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum, quòd seditio sicut & schisma sub discordia continetur. Vtrunque enim est discordia quædam non vnius ad vnum: sed partium multitudinis adinuicem.

ARTICVLVS II.

Vtrum seditio sit semper peccatum mortale.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat tumultum ad pugnam: vt patet per glos. suprà* inductam. Sed pugna non semper est peccatum mortale: sed quandoque est iusta & licita, vt suprà habitum† est. Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

Art. præced. post finem in eo p. art. †q. 40. art. 1.

¶ 2 Præterea, Seditio est discordia quædam, vt dictum *est. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, & quandoq; etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

Art. præced. ad 3.

¶ 3 Præterea, Laudantur qui multitudinem à potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum vna pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abijcere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

Sed contra est, quòd Apostolus 2. ad Cor. 12. prohibet seditiones inter alia, quæ sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Seditio, cum sit contra commune bonum reipublicæ iniusta pugna, semper mortale peccatum ex suo genere est.

Art. præcedēt.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum* est, seditio opponitur vnitati multitudinis, id est populi ciuitatis, vel regni. Dicit autem* August. 2. de Ciuitate Dei, quòd populum determinant sapientes non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum iuris consensu, & vtilitatis communione sociatum. Vnde manifestum est, vnitatem, cui opponitur seditio, esse vnitatem iuris & communis vtilitatis. Manifestum est ergo, quòd seditio opponitur & iustitiæ, & communi bono: & ideo ex suo genere est peccatum mortale: & tanto grauius, quantum bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est magis quàm bonū priuatum, quod impugnatur per rixam. Peccatum autem seditionis primo quidem, & principaliter pertinet ad eos, qui seditionem procurant, qui grauissimè peccant. Secundo autem ad eos, qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, eis resistentes non sunt dicendi seditiosi: sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi, vt suprà dictum est.

lib. 2. cap. 21. ante medium tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd pugna, quæ est licita, fit pro communi vtilitate, sicut suprà dictum est. Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis: vnde semper est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd discordia ab eo quod non est manifestè bonum, potest esse sine peccato. Sed discordia ab eo quod est manifestè bonū, non potest esse sine peccato: & talis discordia est seditio, quæ opponitur vtilitati multitudinis, quæ est manifestè bonum.

Ad tertium dicendum, quòd regimen tyrannicum non est iustum: quia non ordinatur ad bonū commune, sed ad bonum priuatum regentis: vt patet per Philosophum* in 3. Politicorum, & in 8. Ethic. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis: nisi fortè quando sic inordinatè perturbatur tyranni regimen, quòd multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti, quàm ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias, & seditiones nutrit, vt tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium præsidentis, cum multitudinis nocumento.

lib. 3. Polit. cap. 5. lib. 8. Ethi. cap. 10. non longè à principio, tom. 5.

QVÆSTIO XLIII.

De Scandalo, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum restat de vitiis, quæ beneficentiæ opponuntur: inter quæ alia quidem pertinent ad rationem iustitiæ, illa scilicet, quibus aliquis iniustè proximum lædit: sed contra charitatem specialiter scandalum esse videtur: & ideo cōsiderandum est hic de scandalo.

¶ Circa quod quæruntur octo.
¶ Primò, quid sit scandalum.
¶ Secundò, vtrum scandalum sit peccatum.
¶ Tertiò, vtrum sit peccatum speciale.
¶ Quartò, vtrum sit peccatum mortale.
¶ Quintò, vtrum perfectorum sit scandalizari.
¶ Sextò, vtrum eorum sit scandalizare.
¶ Septimò, vtrum spiritualia bona sint dimittēda propter scandalum.
¶ Octauò, vtrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICVLVS I.

Vtrum scandalum conuenienter diffiniatur, quòd est dictum vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd scandalum inconueniēter diffiniatur esse dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ. Scandalum enim peccatum est, vt post †dicetur. Sed secundum August. 22. *contra Faustum: Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Ergo prædicta diffinitio est insufficiens: quia prætermittit cogitatum siue concupitum.

4. dist. 38. q. 2. ar. 1. Et quol. 4. art. 23. ad 3. Et Rom. 7. lect. 2. col. 3. & c. 14. lect. 2. in principio. †Art. sequēti. *lib. 22. cōtra Faustum, cap. 27. in principio, tom. 6.

¶ 2 Præterea, Cum inter actus virtuosos, vel rectos vnus virtuosior, vel rectior altero sit, illud solum videtur non esse minus rectum quod est rectissimum. Si ergo scandalum sit dictum, vel factum minus rectum, sequitur, quòd omnis actus virtuosus præter optimum sit scandalum.

¶ 3 Præterea, Occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens, nō debet poni in diffinitione, quia non dat speciem. Ergo inconuenienter in diffinitione scandali ponitur occasio.

¶ 4 Præterea, Ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinæ: quia causæ per accidens sunt indeterminatæ. Si ergo scandalum est quod præbet alij occasionem ruinæ, quodlibet factum, vel dictum poterit esse scandalum: quod videtur esse inconueniens.

¶ 5 Præterea, Occasio ruinæ datur proximo, quando offenditur, aut infirmatur. Sed scandalum diuiditur contra offensionem, & infirmitatem. Dicit enim Apostolus ad Rom. 14. Bonum est non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur: ergo prædicta diffinitio scandali non est conueniens.

Sed contra est, quod Hiero. *exponens illud quod habetur Matth. 15. Scis quia Pharisæi audito hoc verbo, &c. dicit, Quando legimus: Quicunque scandalizauerit, hoc intelligimus, qui dicto, vel facto, occasionem ruinæ dederit.

Hieron. in hoc loco, tom. 9.

CONCLVSIO.

Scandalum est dictum, vel factum minus rectum præbens alteri occasionem ruinæ.

Respondeo dicendum, quòd sicut Hiero.* ibidem dicit, quod Græcè scandalum dicitur, nos offensionem, vel ruinam, & impactionem pedis possumus dicere. Contingit enim, quòd quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam: & talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu viæ spiritualis cōtingit aliquem disponi ad ruinam spiritua-

Matth. 15. super illud: Iudæi audito hoc, scandalizati sunt, tom. 9.

spiritualem per dictum, vel factum alterius: inquantum, scilicet aliquis sua admonitione, vel inductione, aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc proprie dicitur scandalum. Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam, nisi secundū quod habet aliquem defectum rectitudinis: quia id quod est perfecte rectū, magis munit hominem cōtra casum, quàm ad ruinam inducat. Et ideo conuenienter dicitur, quòd dictū, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ sit scandalum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd cogitatio, vel concupiscentia mali latet in corde. Vnde non proponitur alteri, vt obex disponens ad ruinam, & propter hoc nō potest habere scandali rationem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd minus rectū nō dicitur hoc, quod ab aliquo alio superatur in rectitudine: sed quod habet aliquem rectitudinis defectum. Vel quia est secundum se malum sicut peccatum. Vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolo. Quamuis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat: tamen quia habet quandam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ. Et ideo Apostolus monet primæ ad Thess. 5. Ab omni specie mala abstinete vos. Et ideo conuenienter dicitur minus rectum, vt comprehendantur tam illa quæ sunt secundum se peccata, quàm illa quæ habent speciem mali.

1.2.q.75. art.3.& q.80.art.1. AD TERTIVM dicendum, quòd sicut suprà habitum est*, nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta, vel facta, vel cōcupita alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur dans causam ruinæ, sed dans occasionem: quod significat causam imperfectam, & non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam diffinitionibus poni id quod est per accidēs: quia id quod est secundū accidens vni, potest per se alteri conuenire: sicut in diffinitione fortunæ ponitur causa per accidens, vt patet secundo Physic*. *lib.2.Physic. text.52.to.2*

AD QVARTVM dicendum, quòd dictum, vel factum alterius potest esse dupliciter alteri causa peccandi. Vno modo per se, alio modo per accidēs. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo, vel facto intendit alium ad peccandum inducere, vel etiam si ipse hoc non intendat, & ipsum factum est tale quod de sui ratione habet, quòd sit inductiuum ad peccandum, puta cum aliquis publice facit peccatum, vel quòd habet similitudinem peccati. Et tunc ille qui huiusmodi actum facit, proprie dat occasionem ruinę: vnde vocatur scandalum actiuum. Per accidens autem aliquod verbum, vel factum vnius est alteri causa peccandi, quando etiam præter intentionem operantis, & præter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cùm aliquis inuidet bonis aliorum. Et tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum, non dat occasionē, quantum in se est: sed alius sumit occasionem, secundum illud ad Rom. 7. Occasione autem accepta, &c. Et ideo hoc est scandalum passiuum sine actiuo: quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinæ, quam alter patitur. Quandoque ergo contingit, quòd etiam sit simul scandalum actiuum in vno, & passiuum in altero, puta cùm ad inductionem vnius alius peccat. Quandoque vero est scandalum actiuum sine passiuo, puta cùm aliquis inducit verbo vel facto alium ad peccandum, & ille non consentit. Quandoque vero est scandalum passiuum sine actiuo, sicut iam dictum est*. *In huius argum. solutione*

AD QVINTVM dicendum, quòd infirmitas nominat prōptitudinem ad scandalum. Offensio autem nominat indignationem alicuius contra eum, qui peccat, quæ potest esse quandoque sine ruina. Scandalum autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

ARTICVLVS II.

Vtrum scandalum sit peccatum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd scandalum non sit peccatū. Peccata enim nō eueniunt ex necessitate: quia omne peccatum est voluntarium, vt suprà habitum *est. Sed Matthæi 18. dicitur, Necesse est, vt veniant scandala. Ergo scandalum nō est peccatum. *4.dis.38.q.2.ar.2.q.1. & ar.4.q.1. & Et Rom. 14 lect.2. col 4. *1 2.q.74. art.1.& 2.*

¶ 2 Præterea, Nullum peccatum procedit ex pietatis affectu: quia non potest arbor bona fructus malos facere, vt dicitur Matth. 7. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu. Dicit enim Dominus Petro, Matth. 16. Scandalum mihi es. Vbi dicit Hieron.* quòd error Apostoli de pietatis affectu veniens, nunquā incentiuū videtur esse diaboli. Ergo non omne scādalum est peccatum. *Hieron. in hoc loco, tom.9.*

¶ 3 Præterea, Scandalum impactionem quandam importat. Sed non quicunque impingit, cadit. Ergo scandalum quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

SED CONTRA est, quòd scandalum est dictum, vel factum minus rectum. Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati, quod à rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

CONCLVSIO.

Scandalum passiuum semper est peccatum, actiuum etiam peccatum est, quanquam aliquando sine peccato eius contingere possit, qui scandalizatur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut iam suprà dictum est,* duplex est scandalum, scilicet passiuum in eo, qui scandalizatur: & actiuum in eo, qui scandalizat, dans occasionem ruinæ. Scandalum ergo passiuum semper est peccatum in eo qui scandalizatur. Non enim scandalizatur, nisi inquantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quæ est peccatum. Potest tamen esse scandalum passiuum sine peccato eius, ex cuius facto aliquis scandalizatur: sicut cū aliquis scandalizatur de his, quæ alius benefacit. Similiter etiam scandalum actiuum semper est peccatum in eo, qui scandalizat: quia vel ipsum opus, quod facit, est peccatum: vel etiam si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi charitatem: ex qua vnusquisque tenetur saluti proximi prouidere. Et sic qui non dimittit, contra charitatem agit. Potest tamen esse scandalum actiuum sine peccato alterius, qui scandalizatur, sicut suprà dictum est*. *Art.præcedenti ad 4.* *Art.præced. ad 4.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd hoc quod dicitur, Necesse est vt veniant scandala, non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali: qua, scilicet necesse est præscita, vel prænuntiata à Deo euenire, si tamen coniunctim accipiatur, vt in primo lib.* dictum est. Vel necesse est euenire scandala necessitate finis: quia vtilia sunt ad hoc, vt qui probati sunt, manifesti fiant. Vel necesse est euenire scandala secundū conditionem hominum, qui sibi à peccatis non cauent. Sicut si aliquis medicus, videns aliquos indebita diæta vtentes, dicat, Necesse est tales infirmari: quod intelligendum est sub hac conditione, si diætam non mutent. Et similiter necesse est euenire scandala, si homines conuersationem malam non mutent. *q.23.art.6. ad 2.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd scandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire, quodam pietatis affectu motus ad Christum.

AD TERTIVM dicendum, quòd nullus impingit spiritualiter, nisi retardetur aliqualiter à processu in via Dei, quod fit saltem per peccatum veniale.

ARTICVLVS III.

Vtrum scandalum sit speciale peccatum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est dictum, vel factum minus rectum. Sed omne *4.dis.38.q.2.ar.2.q.2. & q.3.col.*

omne peccatum est huiusmodi. Ergo omne peccatū est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

¶ 2 Præterea, Omne speciale peccatū siue omnis specialis iniustitia inuenitur separatim ab aliis, vt dicitur in 5. Ethic.* Sed scandalum non inuenitur separatim ab aliis
lib. 5. cap. 5. num. 5. peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

¶ 3 Præterea, Omne speciale peccatū constituitur secundum aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc, quòd coram aliis peccatur. In manifesto autem peccare etsi sit circunstantia aggrauans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

SED CONTRA, Speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet charitati. dicitur enim Rom. 14. Si propter cibū frater tuus contristatur, iam non secundum charitatem ambulas. Ergo scandalum est speciale peccatum.

CONCLVSIO.

Quanquam passiuum scandalum speciale peccatum minimè sit, actiuum tamen speciale peccatum est, correptioni fraternæ oppositum.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum
Art præcedē. quæst. istius. est,* duplex est scandalum: actiuum, scilicet & passiuum. Passiuum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum, quia ex dicto, vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcunque genus peccati: nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto, vel facto alterius, specialem rationem peccati constituit: quia non importat specialem deformitatē speciali virtuti oppositā. Scandalum autem actiuū potest accipi dupliciter: per se, scilicet, & per accidens. Per accidens quidē, quando est præter intentionem agentis, vt puta cum aliquis facto suo, vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solū suæ satisfacere voluntati. Et sic etiam scandalum actiuum non est speciale peccatum, quia quod est per accidens, non constituit speciē. Per se autem est actiuū scandalum, quando aliquis suo inordinato dicto, vel facto intendit aliū trahere ad peccandum: & sic ex intentione specialis finis sortitur rationē specialis peccati.
1. 2. q. 1. art. 3 Finis enim dat speciē in moralibus, vt dictum est* suprà.
& q. 18 art. 4. Vnde sicut furtū est speciale peccatum, aut homicidium
6. & 7. propter speciale nocumentum proximi, quod intenditur: ita etiam scandalum est speciale peccatum propter hoc, quòd intenditur speciale proximi nocumentum: & opponitur directè correctioni fraternæ, in qua attenditur specialis nocumenti remotio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum actiuū, sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex
In corp art. intentione finis, vt dictum est.*

AD SECVNDVM dicendū, quòd scandalum actiuum potest inueniri separatim ab aliis peccatis: vt puta, cùm aliquis proximum scandalizat facto, quod de se nō est peccatum, sed habet speciem mali.

AD TERTIVM dicendum, quòd scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædicta circunstantia, sed ex intentione finis, vt dictum est.*

In corp art. ARTICVLVS IIII.

Vtrum scandalum sit peccatum mortale.

4. dist. 38. quō. 2. art. 2. q. 3. et ar. 3. q. 2. cor. Q. 24. art. 12. & q. 35 art. 3. † art. 1. & 3 huius quæst. In istum locum citatum. tom. 9.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd scandalum sit peccatū mortale. Omne enim peccatum, quod contrariatur charitati, est peccatum mortale: vt suprà dictum est.* Sed scandalum contrariatur charitati, vt dictū est.† Ergo scandalū est peccatū mortale.

¶ 2 Præterea, Nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ, nisi mortali. Sed scandalo debetur pœna damnationis æternæ, secundum illud Matth. 18. Qui scandalizauerit vnum de pusillis istis, qui in me credūt, expedit ei vt suspendatur mola asinaria in collo eius, & demergatur in profundū maris. quia vt dicit Hieron.* Multò melius est pro culpa breuē recipere pœnā, quàm æternis seruari cruciatibus. Ergo scandalum est peccatum mortale.

¶ 3 Præterea, Omne peccatum quod in Deum committitur, est peccatum mortale: quia solum peccatū mortale auertit hominem à Deo. Sed scandalum est peccatū in Deum. Dicit enim Apostolus primæ ad Corinth. 8. Percutientes conscientiam fratrum infirmam in Christo peccatis. Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

SED CONTRA, Inducere aliquem ad peccandū venialiter, potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

CONCLVSIO.

Scandalum passiuum veniale, & mortale contingit esse pro qualitate criminis in quod quis dicto, vel facto alterius impingit; actiuum similiter veniale, vel mortale est, secundum dispositionem actus, & intentionem scandalizantis.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est,* scandalum importat impactionem quandam, per Art. 1. huius quæst.
quam aliquis disponitur ad ruinā. Et ideo scandalū passiuum quandoq; quidem potest esse peccatū veniale, quasi habens impactionem tātum: puta cum aliquis ex inordinato dicto, vel facto alterius commouetur motu venialis peccati. Quandoque vero est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam, puta cum aliquis ex inordinato dicto, vel facto alterius procedit vsque ad peccatum mortale. Scandalum autem actiuum, si sit per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale, puta cum aliquis, vel actum venialis peccati, vel actum qui non est secundum se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua leui indiscretione committit. Quandoque verò est peccatum mortale, siue quando committit actum peccati mortalis, siue quando contemnit salutem proximi: vt si pro ea conseruanda non prætermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si vero scandalum actiuum sit per se, puta cùm intendit inducere alium ad peccandum: siquidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale: & similiter, si intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis. Si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS V.

Vtrum scandalum passiuum possit etiam in perfectos cadere.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod scandalum passiuum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maximè perfectus. Sed ipse dixit Petro, scandalum mihi es: ergo multò magis alij perfecti possunt scandalum pati. 4. di. 38. q. 2 art. 3. q. 1.

¶ 2 Præterea, scandalum importat impedimentum aliquod, quod alicui apponitur in vita spirituali: sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitæ impediri possunt, secundum illud primæ ad Thessal. 2. Voluimus venire ad vos: ego quidem Paulus semel & iterum, sed impediuit nos satanas. Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

¶ 3 Præterea, Etiam in perfectis viris peccata venialia inueniri possunt: secundum illud primæ Iohannis 1. Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. Sed scandalum passiuum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, vt dictum est.* ergo scandalum passiuum potest in perfectis viris inueniri. Art. præced.

SED CONTRA est quòd super illud Matth. 18. Qui scandalizauerit vnum de pusillis istis, dicit Hieronym.* Nota, quòd qui scandalizatur, paruulus est. maiores enim scandala non recipiunt. Hieron in hoc loco. tom. 9.

CONCLVSIO.

Cum viri perfecti firmiter, & quasi immobiliter Deo inhæreant, non potest in eis scandalum inueniri.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd scandalum passiuum importat quandam commotionē animi à bono in eo, qui scandalum patitur. Nullus enim commouetur, qui rei immobili firmiter inhæret. Maiores autem siue perfecti, soli Deo inhærent, cuius est immutabilis bonitas: quia etsi inhæreant suis prælatis, non inhærent eis, nisi inquantum illi inhęrent Christo, secundum illud primæ ad Corinthios 4. Imitatores mei estote, sicut & ego Christi. Vnde quantumcunque videant alios inordinatè se habere dictis, vel factis, ipsi à sua rectitudine non recedunt, secundum illud Psal.124. Qui confidunt in Domino sicut mons Sion, non commouebitur in æternum, qui habitat in Ierusalē. Et ideo in his qui perfectè Deo adhærent per amorem, scandalum non inuenitur, secundum illud Psalm.118. Pax multa diligentibus legē tuā, & non est illis scandalum.

Art.2.ad 1. AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd sicut suprà dictum est,* scandalum largè ponitur ibi pro quolibet impedimento. Vnde Dominus Petro dixit, Scandalum mihi es: quia nitebatur eius propositum impedire circa passionem subeundam.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta, vel facta aliorum non impediuntur, quo minus tendāt in Deū: secundū illud Rom.8. Neque mors, neq; vita, poterit nos separare à charitate Dei.

AD TERTIVM dicēdum, quòd perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia, non autem ex aliorum dictis, vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem. Sed potest esse in eis quædam appropinquatio ad scandalum: secundum illud Psalm.72. Mei pene moti sunt pedes.

ARTICVLVS VI.

Vtrum scandalum actiuum possit inueniri in viris perfectis.

4.dist.38.q.1 ar.3.q.2. AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd scandalum actiuum possit inueniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis, vel factis perfectorum aliqui passiuè scandalizantur, secundum illud Matth. 15. Scis quia Pharisæi audito hoc verbo, scandalizati sunt. Ergo in perfectis viris potest inueniri scandalum actiuum.

¶ 2 Præterea, Petrus post acceptum Spiritum sanctū in statu perfectorum erāt. Sed postea Gentiles scandalizauit. Dicitur enim ad Galat.2. Cùm vidissem, quòd non rectè ambularent ad veritatem euangelij, dixi Cephæ, id est Petro, coram omnibus, Si tu cùm Iudæus sis, Gentiliter, & non Iudaicè viuis, quomodo Gētes cogis Iudaizare? ergo scandalum actiuum potest esse in viris perfectis.

¶ 3 Præterea, Scandalum actiuum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt esse in viris perfectis. Ergo scandalum actiuum potest esse in viris perfectis.

SED CONTRA, Plus repugnat perfectioni scandalum actiuum, quàm scandalum passiuum. Sed scandalum passiuum non potest esse in viris perfectis. ergo multò minus scandalum actiuum.

CONCLVSIO.

Cum perfecti ea, quæ agūt, secundum rectam rationem agant, Deo semper per charitatem inhærentes, non potest in eis scandalum aliquod actiuum esse, nisi forte leue aliquod & modicum, ex ipsa carnis infirmitate procedens.

RESPONDEO dicendum, quòd scandalum actiuū propriè est, cùm aliquis tale aliquid dicit, vel facit, quod de se tale est, vt alterum natum sit inducere ad ruinam: quod quidem est solum illud, quod inordinatè fit, vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet ea, quæ agunt, secundum regulam rationis ordinare: secundum illud primę ad Corinth.14. Omnia honestè, & secundum ordinē fiant in vobis. Et præcipuè hanc cautelā adhibēt in his, in quibus non solùm ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et siquidem in eorum manifestis dictis, vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc prouenit ex infirmitate humana, secundū quam à perfectione deficiunt: non tamen in tantum deficiunt, vt multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum & leuiter: quod non est tam magnum, vt ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd scandalum passiuū semper ab aliquo actiuo causatur. Sed nō semper ab aliquo scandalo actiuo alterius, sed eiusdem, qui scandalizatur: quia, scilicet ipse seipsum scandalizat.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Petrus peccauit quidem, & reprehensibilis fuit secundum sententiam Augustini,* & ipsius Pauli, subtrahens se à Gentilibus, vt vitaret scandalum Iudæorum, quia hoc incautè aliqualiter faciebat: ita quòd ex hoc Gentiles ad fidem conuersi scandalizabantur, non tamen factum Petri erat tam graue peccatum, quod merito possent alij scandalizari. Vnde patiebantur scandalum passiuum: non autem erat in Petro scandalum actiuum. Epist.8.& 9.tom.2.

AD TERTIVM dicendum, quòd peccata venialia perfectorum præcipuè consistunt in subitis motibus, qui cùm sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua verò etiam in exterioribus dictis, vel factis venialia peccata cōmittant, tam leuia sunt, vt de se scandalizandi virtutem non habeant.

ARTICVLVS VII.

Vtrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. August.* enim in libro contra epistolam Permeniani docet, quòd vbi schismatis periculum timetur, à punitione peccatorum cessandum est. Sed punitio peccatorum est quoddam spirituale, cùm sit actus iustitiæ: ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum. 3.q.42.ar. 2.et 4.dist. 38.q.2.art. 4.q.1.& 2. Et Rom.14. lect.3.col.2. *lib.3.cap.2 à medio.to.7

¶ 2 Præterea, Sacra doctrina maximè videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandū propter scandalum: secundum illud Matth.7. Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conuersi dirumpant vos. ergo bonum spirituale est dimittendū propter scandalum.

¶ 3 Præterea, Correctio fraterna cùm sit actus charitatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex charitate dimittitur ad vitandum scandalum aliorum: vt Augustinus * dicit in primo de Ciuit. Dei. ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum. lib.1.cap.9. ante medium. tom.5.

¶ 4 Præterea, Hieron.* dicit, quòd dimittendum est propter scandalum omne quod potest prætermitti, salua triplici veritate, scilicet vitæ, iustitiæ & doctrinæ. Sed impletio consiliorum, & largitio eleēmosynarum, multoties potest prætermitti, salua triplici veritate prædicta: alioquin semper peccarent omnes qui prætermittunt: & tamen hæc sunt maxima inter spiritualia opera. ergo spiritualia opera debent prætermitti propter scandalum. *Habetur in glosa ordinaria Matth.15 super illud Audito hoc scandalizati sunt. tom.9.

¶ 5 Præterea, Vitatio cuiuslibet peccati est quoddam spirituale bonum: quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quòd pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, puta cum peccādo venialiter impedit peccatum mortale alterius. Debet enim homo impedire dānationem proximi quantum potest sine detrimento propriæ salutis, quæ non tollitur per peccatum veniale. ergo aliquod bonū spirituale debet homo prætermittere propter scandalum vitandum.

SED CONTRA, est quòd Greg.* dicit super Ezech. Si de veritate scandalum sumitur, vtilius nasci permittitur scandalum, quàm quòd veritas relinquatur. Sed bona spiritualia maximè pertinent ad veritatem. ergo Homil.7.in Ezech in 2. pagina à principio.

bona spiritualia non sunt propter propter scandalum dimittenda.

CONCLVSIO.

Spiritualia bona ad salutem necessaria dimittenda nequaquam sunt propter scandalum, aut alia bona vel occultanda, vel ad tempus differenda sunt, propter scandalum pusillorum.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm duplex sit scandalum, actiuum, scilicet & passiuum, quęstio ista non habet locū de scandalo actiuo, quia cùm scandalum actiuum sit dictum, vel factum minus rectum, nihil est cum scandalo actiuo faciendum. Habet autem locum quæstio, si intelligatur de scandalo passiuo. Considerandum est ergo quid sit dimittendum, ne alius scandalizetur. Est autē in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quædā horum sunt de necessitate salutis, quæ prætermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestū est autem, quòd nullus debet mortaliter peccare, vt alterius peccatum impediat: quia secundum ordinem charitatis plus debet homo suam salutē spirituale diligere, quàm alterius. Et ideo ea, quæ sunt de necessitate salutis, prætermitti nō debent propter scandalū vitandum. In his autē spiritualibus bonis, quæ nō sunt de necessitate salutis, videtur distinguendum. Quia scandalum quod ex eis oritur, quandoque ex malitia procedit: cùm scilicet aliqui volunt impedire huiusmodi spiritualia bona, scandala concitando. Et hoc est scandalum Pharisæorū qui de doctrina Domini scandalizabātur: quod esse cōtemnendū Dominus docet Matth. 15. Quandoq; vero scandalū procedit ex infirmitate, vel ignorantia. Et huiusmodi est scandalū pusillorū, propter quod sunt spiritualia bona vel occultanda, vel etiam interdum differenda: vbi periculum non imminet, quousq; reddita ratione huiusmodi scandalum cesset. Si autē post redditam rationem huiusmodi scandalum duret, iam videtur ex malitia esse. Et sic propter ipsum non sunt huiusmodi spiritualia opera dimittenda.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd pœnarū inflictio non est propter se expetenda. Sed pœnæ infliguntur, vt medicinæ quædam ad cohibenda peccata. Et ideo intantum habent rationem iustitiæ, inquantū per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum manifestum sit plura, & maiora peccata sequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur sub iustitia. Et in hoc casu loquitur August.* quando, scilicet ex excōmunicatione aliquorum imminet periculum schismatis: tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem iustitiæ. *Loco citato in argum.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quæ docetur, & ipse actus docendi. Quorum primum est de necessitate salutis: vt scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporis, & personarum proponat ille cui incumbit docendi officium. Et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur, debet homo prætermissa veritate, falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleēmosynas computatur, vt suprà dictum est*. Et ideo eadem ratio est de doctrina, & de aliis misericordiæ operibus, de quibus postea dicetur.* *q. 32. art. 3.* *In solut. ad 4. argum.*

AD TERTIVM dicendum, quòd correctio fraterna, sicut suprà dictum est,* ordinatur ad emendationē fratris. Et ideo intantum computanda est inter spiritualia bona, inquantum hoc consequi potest. Quod non contingit si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum. *q. 33. art. 1.*

AD QVARTVM dicendū, quòd in veritate vitæ, doctrinæ & iustitiæ, non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectius peruenitur ad salutem: secundum illud primæ ad Corinthios 12. Aemulamini charismata meliora. Vnde etiam consilia non sunt simpliciter prætermittenda, nec etiam misericordiæ opera propter scandalum: sed sunt interdū occultanda, vel differēda propter scandalum pusillorum, vt dictum est.* Quandoque tamen consiliorum obseruatio, & impletio operum misericordiæ sunt de necessitate salutis. Quod patet in his, qui iam nouerunt consilia: & in his, quibus ex debito imminet defectibus aliorum subuenire, vel in temporalibus, puta pascendo esurientem; vel in spiritualibus, puta docendo ignorantem: siue huiusmodi fiant debita propter iniunctum officium, vt patet in prælatis: siue propter necessitatem indigentis. Et tunc eadem ratio est de huiusmodi sicut de aliis, quæ sunt de necessitate salutis. *In corp. art.*

AD QVINTVM dicendum, quòd quidam dixerunt peccatum veniale esse committendum propter vitādum scandalum. Sed hoc implicat contraria. Si enim faciendum est, iam non est malum, neque peccatum. Nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circunstantiam non esse peccatum veniale, quod illa circunstantia sublata, peccatum veniale esset. Sicut verbum iocosum est peccatum veniale, quando absque vtilitate dicitur. Si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum neque peccatum. Quamuis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus: inquantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum propter scandalum sint temporalia dimittenda.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quæ impeditur per scandalum, quàm quæcunque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus, dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum. *4. distin. 38. qu. 2. ar. 4. q. 3. Et Rom. 14. lec. 3. col. 2.*

¶ 2 Præterea, Secundum regulam Hieronymi,* omnia quæ possunt prætermitti salua triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda. Sed temporalia possunt prætermitti salua triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda. *In glos. ordinar. Matth. 15. super illud Audito hoc verbo scādalizati sunt.*

¶ 3 Præterea, In temporalibus bonis nihil est magis necessarium quàm cibus. Sed cibus est prætermittendus propter scandalum: secundum illud Rom. 14. Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Christus mortuus est. Ergo multò magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

¶ 4 Præterea, Temporalia nullo conuenientiori modo conseruare, aut recuperare possumus, quàm per iudiciū. Sed iudiciis vti non licet, & præcipue cum scandalo. Dicitur enim Matth. 5. Ei qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicam tuam tollere, dimitte ei & pallium. Et primæ ad Corinthios 6. Iam quidem omnino delictum est in vobis, quòd iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini? Ergo videtur, quòd temporalia sint propter scādalum dimittenda.

¶ 5 Præterea, Inter omnia temporalia minus videntur dimittenda quæ sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda. Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, ne offendiculum daret euangelio Christi: vt patet primæ ad Corinthios nono. Et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas, propter scandalum vitandum. Ergo multò magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

SED CONTRA est, quod beatus Thomas Cantuarien. repetiit res Ecclesiarum cum scandalo Regis.

CON-

CONCLVSIO.

Temporalia bona Ecclesiæ, vel Reipublicæ, nobis commissa, non sunt propter scandalum dimittenda: bona vero nostra propter scandalum pusillorum, vel dimittenda, vel est scandalum prius sedandum, propter scandalum autem ex malitia non sunt dimittenda, sed repetenda.

RESPONDEO dicendum, quòd circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conseruandum pro aliis commissa: sicut bona Ecclesiæ committuntur prælatis, & bona communia quibuscunque reipublicæ rectoribus. Et talium conseruatio, sicut & depositorum imminet his quibus sunt commissa ex necessitate. Et ideo non sunt propter scandalum dimittenda: sicut nec alia quæ sunt de necessitate salutis. Temporalia vero bona, quorum nos sumus domini, dimittere, ea tribuendo si penes nos ea habeamus: vel non repetendo, si apud alios sint propter scandalum: quandoque quidem debemus, quandoq; autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam, vel infirmitatẽ aliorum, quod suprà *diximus esse scandalum pusillorũ, tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Vnde *August. dicit in libro de Serm. Domini in monte, Dandum est quod nec tibi, nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest. Et cum negaueris quod petit, indicanda est ei iustitia: & melius ei aliquid dabis, cum petentem iniuste, correxeris. Aliquando vero scandalum nascitur ex malitia: quod est scandalum Pharisæorum. Et propter eos qui sic scandala concitãt, non sunt temporalia dimittenda: quia hoc & noceret bono communi: daretur enim malis rapiendi occasio, & noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanerent. Vnde Gregor. dicit in Moral. Quidam dum temporalia à nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi: quidam vero æquitate seruata, prohibendi: non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant. Et per hoc patet solutio ad PRIMVM.

Art. praced.

Lib. 1. cap. 40. parum à princi. tom. 4.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd si passim permitteretur malis hominibus, vt aliena raperent, vergeret hoc in detrimẽtum veritatis, vitæ & iustitiæ. Et ideo nõ oportet propter quodcunq; scandalum temporalia dimitti.

AD TERTIVM dicendum, quòd non est de intentione Apostoli monere, quòd cibus totaliter propter scandalum dimittatur (quia sumere cibum est de necessitate salutis) sed quòd talis cibus est, propter scandalum dimittẽdus: secundum illud 1. ad Corint. 8. Non mãducabo carnem in æternum, ne fratrem meum scandalizem.

AD QVARTVM dicendum, quòd secundum *August. in lib. de Serm. domini in monte, illud præceptum domini est intelligendum secũdum præparationem animi, vt scilicet homo sit paratus prius pati iniuriam, vel fraudem, quàm iudicium subire, si hoc expediat. Quandoque tamen non expedit: vt *dictum est. Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Lib. 1. cap. 34. 35. & 36. tom. 4.

In solut. ad 2.

AD QVINTVM dicendum, quòd scandalum quod vitabat Apostolus, ex ignorantia procedebat Gentilium, qui hoc non consueuerant. Et ideo ad tempus abstinendũ erat, vt prius instruerentur hoc esse debitum. Et ex simili causa ecclesia abstinet à decimis exigẽdis in terris, in quibus non est consuetum decimas soluere.

QVÆSTIO XLIIII.

De præceptis charitatis, in octo articulos diuisa.



DEINDE considerandum est de præceptis charitatis.

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, vtrum de charitate sint danda præcepta.

¶ Secundò, vtrum vnum tantum, vel duo.

¶ Tertiò, vtrum duo sufficiant.

¶ Quartò, vtrum conuenienter præcipiatur, vt Deus ex toto corde diligatur.

¶ Quintò, vtrum conuenienter addatur, ex tota mente, &c.

¶ Sextò, vtrum præceptũ hoc possit in vita ista impleri.

¶ Septimò, de hoc præcepto, Diliges proximum tuum sicut teipsum.

¶ Octauò, vtrum ordo charitatis cadat sub præcepto.

ARTICVLVS I.

Vtrum de charitate debeat dari aliquod præceptum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd de charitate non debeat dari aliquod præceptum: charitas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta, cum sit forma virtutum, vt suprà *dictum est. Sed modus non est in præcepto, vt communiter dicitur. Ergo de charitate non sunt danda præcepta. 3. contra cap. 1. 6. & 117. Q. 23. art. 8.

¶ 2 Præterea, Charitas quę in cordibus nostris per Spiritumsanctum infunditur, facit nos liberos: quia vbi Spiritus Domini, ibi libertas: vt dicitur 2. ad Corinth. 3. Sed obligatio, quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

¶ 3 Præterea, Charitas est præcipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur præcepta, vt ex supra *dictis patet. Si ergo de charitate dantur aliqua præcepta, deberent poni inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de charitate danda. q. 31. art. 4. arg. 1. & 1. 2. q. 90. art. 2. Et q. 100. art. 2.

SED CONTRA, Illud quod Deus requirit à nobis, cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine, vt diligat eum, vt dicitur Deuter. 10. Ergo de dilectione charitatis, quæ est dilectio Dei, sunt danda præcepta.

CONCLVSIO.

Cum per charitatem dirigatur homo in vltimum finem, ac ad ea disponatur, quibus ipsum assequitur, conueniens fuit de diuina dilectione aliqua dari præcepta.

RESPONDEO dicendũ, quòd sicut suprà *dictum est, præceptum importat rationẽ debiti. Intãtum ergo aliquid cadit sub præcepto, inquantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter. Vno modo per se: alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est in vnoquoque negotio, id quod est finis: quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem: sicut medico per se debitũ est, vt sanet: propter aliud autem, vt medicinam det ad sanandum. Finis autẽ spiritualis vitæ est, vt homo vniatur Deo, quod fit per charitatem. Et ad hoc ordinantur, sicut ad finem omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam. Vnde & Apostolus dicit 1. ad Timoth. 1. Finis præcepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta. Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta ordinantur, vel ad purificandum cor à turbinibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones: vel saltem ad habendam bonam conscieẽtiam, sicut virtutes quæ sunt circa operationes: vel ad habendam rectam fidem, sicut illa, quæ pertinent ad diuinum cultum. Et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum à Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena. Conscientia vero mala facit horrere diuinam iustitiam propter timorem pœnæ. Fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur: separans à diuinitate, & à Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud. Et ideo maximum præceptum est de charitate, vt dicitur Matth. 22. q. 16. art. 1. & 1. 2. q. 99. art. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, cum de cæteris præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis, quæ dantur de 1. 2. q. 100. art. 10.

aliis actibus virtutum: puta sub hoc præcepto, Honora patrem tuum & matrem tuam; non cadit, quòd hoc ex charitate fiat: cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo, cuius mens auersa est ab eo quod præcipitur. Sicut patet in his, qui ex solo timore præcepta custodiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri, nisi ex propria voluntate: & ideo libertati non repugnat.

AD TERTIVM dicendum, quòd omnia præcepta decalogi ordinantur ad dilectionē Dei & proximi. Et ideo præcepta charitatis non fuerunt cōnumeranda inter præcepta decalogi, sed in omnibus includuntur.

ARTICVLVS II.

Vtrum de charitate fuerint danda duo præcepta.

1. 2. q. 99. art. 1. ad 2. Et infr q. 58. art. 1. ad 6. Et 3. contra c. 116. & 117. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd de charitate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem: vt supra *dictum est. Sed charitas est vna virtus: vt ex suprà †dictis patet. Ergo de charitate non fuit dandum, nisi vnum præceptum.

*Art. præced. arg 3. †q. 23. art. 5. ‡Lib. 1. cap. 27. tom. 3.

¶ 2 Præterea, Sicut ‡Augustin. dicit in lib. de Doctri. Christ. Charitas in proximo non diligit, nisi Deum. Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum, Diliges dominum Deum tuum. Ergo nō oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.

¶ 3 Præterea, Diuersa peccata diuersis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei: quinimo dicitur Luc. 14. Si quis venit ad me, & non odit patrem suum, & matrem suam, non potest meus esse discipulus. Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei, & de dilectione proximi.

¶ 4 Præterea, Apostolus dicit ad Roma. 13. Qui diligit proximum, legem impleuit. Sed non impletur lex nisi per obseruantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo vnum præceptum de dilectione proximi. Non ergo de hoc debeant esse duo præcepta charitatis.

SED CONTRA est quod dicitur 1. Ioan. 4. Hoc mandatum habemus à Deo, vt qui diligit Deum, diligat fratrem suum.

CONCLVSIO.

Non modò de Dei dilectione fuit dandum præceptum, sed propter minus eruditos in lege diuina, adhiberi explicite oportuit & præceptum de proximi dilectione.

1. 2. q. 100. artic. 1. ad. 2. & q. 91. art. 3. & q. 94. art. 2. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictū est, cum de præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege, sicut propositiones in scientiis speculatiuis, in quibus conclusiones virtute continētur in primis principiis. Vnde qui perfectè cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet vt eis conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes, qui cognoscunt principia, sufficiunt cōsiderare quicquid in principiis virtute continetur: necesse est propter eos, vt in sciētiis ex principiis conclusiones deducātur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principij, vt suprà *dictum est. Dilectio autem Dei finis est ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solum oportet dari præceptum de dilectione Dei, sed & de dilectione proximi propter minus capaces, qui nō de facili cōsiderant vnū horū præceptorū sub alio contineri.

q. 23. art. 7. ad 2. Et q. 26. art. 1. ad 1.

AD PRIMVM ergo dicendū, quòd licet charitas sit vna virtus, habet tamen duos actus, quorū vnus ordinatur ad alium sicut ad finem. Præcepta autē dantur de actibus virtutum. Et ideo oportuit esse plura præcepta charitatis.

AD SECVNDVM dicendū, quòd Deus diligitur in proximo sicut finis in eo, quod est ad finē: & tamē oportuit de vtroq; explicitè dari præcepta, ratione iam *dicta.

In corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd id quod est ad finem, habet rationē boni ex ordine ad finem. Et secundum hoc etiam recedere ab eo, habet rationē mali, & nō aliter.

AD QVARTVM dicēdum, quòd in dilectione proximi includitur dilectio Dei: sicut finis in eo quod est ad finem: & econuersò, & tamen oportuit vtrunque præceptum explicite dari, ratione iam *dicta. In corp. art.

ARTICVLVS III.

Vtrum sufficiant duo præcepta charitatis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd non sufficiant duo præcepta charitatis. Præcepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundum obiecta distinguūtur. Cum ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum, & corpus proprium, vt ex suprà *dictis patet: videtur quòd quatuor debeant esse præcepta charitatis. Et sic duo non sufficiunt. 3. contra. cap. 116. & 117. Et virt. qō. 2. art. 4. ad 6. Et Ro. 13. le. 2. co. 1. ʃ. Et Galat. 5. lect. 3. co. 2. *q. 25. artic. 12. & q. 26.

¶ 2 Præterea, Charitatis actus nō solùm est dilectio, sed gaudium, pax, beneficētia. Sed de actibus virtutū sunt danda præcepta. Ergo duo præcepta charitatis nō sufficiunt.

¶ 3 Præterea, Sicut ad virtutem pertinet facere bonum: ita & declinare à malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmatiua, ad declinandum à malo per præcepta negatiua. Ergo de charitate fuerunt danda præcepta, non solum affirmatiua, sed etiam negatiua. Et sic duo præcepta prædicta charitatis non sufficiunt.

SED CONTRA est quòd Dominus dicit Matt. 22. In his duobus mandatis tota lex pendet & prophetæ.

CONCLVSIO.

Cum bonū, quod est charitatis obiectum, sit finis, & ea quæ ad finē sunt, duo tantū de charitate, præcepta conuenienter posita sunt: alterum de Dei, alterum de proximi dilectione.

RESPONDEO dicendum, quòd charitas, sicut suprà *dictum est, est amicitia quædam. Amicitia autem ad alterum est. Vnde †Gregor. dicit in quadam homil. Charitas minus quàm inter duos haberi non potest. Quomodo autem ex charitate aliquis seipsum diligat, suprà ‡dictum est. Cum autem dilectio, & amor sit boni, bonum autem sit, vel finis, vel id quod est ad finem: conuenienter de charitate duo præcepta sufficiunt. Vnum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem: aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum, sicut propter finem. Q. 23. art. 1. †Hom. 17. in Euang. in princip. ‡Q. 25. artic. 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *August. dicit in 1. de doct. Christ. Cum quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo & quarto, id est de dilectione sui, & corporis proprij nulla præcepta danda erant. Quantumcunque enim homo excidat à charitate, remanet illi dilectio sui, & dilectio corporis sui. Modus autem diligendi præcipiendus est homini, vt scilicet se ordinate diligat, & corpus proprium. Quod quidem fit per hoc, quòd homo diligit Deum, & proximum. Lib. 1. ca. 23. & 26. in princ. tom. 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd alij actus charitatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa: vt ex suprà *dictis patet. vnde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamē propter tardiores inueniuntur de singulis explicitè præcepta tradita. De gaudio quidem Philipp. 4. Gaudete in domino semper. De pace autem ad Hebr. 12. Pacem sequimini cum omnibus. De beneficentia autem ad Galat. vlt. Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes. De singulis beneficentiæ partibus inueniuntur præcepta tradita in sacra scriptura: vt patet diligenter consideranti. Q. 28. art. 4. & q. 29. artic. 3.

AD TERTIVM dicendum, quòd plus est operari bonum, quàm vitare malum. Et ideo in præceptis affirmatiuis virtute includuntur præcepta negatiua. Et tamen explicite inueniuntur præcepta data contra vitia charitati opposita. Nam contra odiū dicitur Leuit. 19. Ne oderis fratrem tuum in corde tuo. Contra accidiam dicitur Ecclesi. 6. Ne accidieris in vinculis eius. Contra inuidiam Gal. 5.

Non

Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, inuicē prouocantes, inuicem inuidentes. Contra discordiā vero 1. ad Corinth. 1. Idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata. Contra scandalum autem ad Rom. 14. Ne ponatis offendiculum fratri, vel scandalum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum conuenienter mandetur, quòd Deus diligatur ex toto corde.

Infr. art. 5. & locis ibidem notatis.
**Art. 1. huius quæst. ad 1. arg. Et 1. 2. q. 100. art. 9.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd incōuenienter mādetur, quòd Deus diligatur ex toto corde. Modus enim virtuosi actus nō est in pręcepto, vt ex suprà *dictis patet. Sed hoc quod dicitur ex toto corde, importat modū diuinæ dilectionis. Ergo incōuenienter præcipitur, quòd Deus ex toto corde diligatur.

Lib. 3. text. 63. tom. 2.

¶ 2 Præterea, Totum & perfectum est, cui nihil deest, vt dicitur in 3. *Physic. Si ergo in præcepto cadit, quòd Deus ex toto corde diligatur: quicunq; facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem, agit contra præceptum: & per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale: quod est inconueniens.

Lib. 3. Physi. text. 63. tomo. 2.

¶ 3 Præterea, Diligere Deum ex toto corde est perfectionis, quia secundum *Philosophum totum & perfectum idem sunt. Sed ea quæ sunt perfectionis, non cadunt sub præcepto, sed sub consilio. Ergo non debet præcipi, quòd Deus ex toto corde diligatur.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. 6. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

CONCLVSIO.

Deum cum sicut vltimus finis sit diligendus, ad quē omnia sunt referenda, decuit nobis mādari, vt eum ex toto corde diligeremus.

RESPONDEO dicendum, quòd cum præcepta dentur de actibus virtutū, hoc modo aliquis actus cadit sub præcepto, secundum quod est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis, non solùm, quòd cadat super debitam materiam, sed etiam, quòd vestiatur debitis circunstantiis, quibus sit proportionatus tali materiæ. Deus autem est diligēdus sicut finis vltimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quædam fuit designanda circa præceptum de dilectione Dei.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sub præcepto, quod datur de actu alicuius virtutis, non cadit modus, quē habet ille actus ex alia superiori virtute: cadit tamen sub præcepto modus ille, qui pertinet ad rationē propriæ virtutis. Et talis modus significatur cū dicitur, Ex toto corde.

AD SECVNDVM dicendum, quòd dupliciter contingit, ex toto corde Deum diligere. Vno quidem modo in actu, id est, vt totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur. Et ista est perfectio patriæ. Alio modo, vt habitualiter totum cor hominis in Deum feratur: ita scilicet, quòd nihil cōtra Dei dilectionem cor hominis recipiat. Et hæc est perfectio viæ, cui nō contrariatur peccatū veniale: quia nō tollit habitū charitatis, cum non tendat in oppositum obiectum, sed solùm impedit charitatis vsum.

In solut. ad praeced. arg.

AD TERTIVM dicendum, quòd perfectio charitatis, ad quam ordinantur consilia, est media inter duas perfectiones *prædictas: vt scilicet homo quantum possibile est, se abstrahat à rebus temporalibus etiam licitis, quę occupando animū, impediūt actualē motū cordis in Deum.

ARTICVLVS V.

Vtrum super hoc, Diliges dominū Deū tuū ex toto corde tuo, conuenienter addatur, Et ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua.

3. dist. 27. q. 3. in expos. lit. circa fi. Et virt. qō. 1. art. 10. ad primum.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter Deut. 6. super hoc quod dicitur, Diliges dominum Deum tuū ex toto corde tuo, addatur, Et ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua. Nō enim accipitur hic cor pro membro corporali, quia diligere Deum, non est corporis actus. Oportet ergo quòd cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum, vel est ipsa anima, vel aliquid animæ. Superfluum ergo fuit vtrunque ponere.

¶ 2 Præterea, Fortitudo hominis pręcipuè dependet ex corde, siue spiritualiter hoc accipiatur, siue corporaliter. Ergo postquā dixerat, Diliges dominū Deum tuū, ex toto corde tuo, superfluum fuit addere, ex tota fortitudine tua.

¶ 3 Præterea, Matth. 22. dicitur, In tota mēte tua: quod hic non ponitur. Ergo videtur quòd inconuenienter hoc præceptum detur Deut. 6.

SED CONTRA est auctoritas scripturæ.

CONCLVSIO.

Conuenienter nobis præcipitur, vt Deū diligamus ex toto corde, id est, vt tota nostra in Deū feratur intentio: & ex tota mēte, id est, vt noster intellectus Deo subdatur: & ex tota anima; videlicet vt omnis noster appetitus reguletur secundū Deū, & ex tota fortitudine, id est, vt omnis noster Deo subdatur exterior actus.

RESPONDEO dicendum, quòd hoc præceptum diuersimode inuenitur traditum in diuersis *locis. Nam sicut dictum est Deut. 6. ponuntur tria, scilicet ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota fortitudine. Matth. 22. ponuntur duo horum, scilicet ex toto corde, & ex tota anima: & dimittitur, Ex tota fortitudine: sed additur, in tota mente. Sed Marc. 12. ponuntur quatuor, scilicet ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota mente, & ex tota virtute: quæ est idem fortitudini. Et hæc etiam quatuor tanguntur Luc. 10. Nam loco fortitudinis, seu virtutis ponitur, Ex omnibus viribus tuis. Et ideo horum quatuor est ratio assignanda. Nam quòd alicubi vnum horum omittitur, hoc est quia vnum intelligitur ex aliis.

Arg. 1. huius art.

Est ergo cōsiderandū, quòd dilectio est actus volūtatis, quæ hic significatur per cor. Nam sicut cor corporale est principiū omniū corporaliū motuū, ita etiā voluntas, & maxime quantū ad intentionē finis vltimi, qui est obiectū charitatis, est principiū omnium spiritualiū motuū. Tria autē sunt principia actuū, quæ mouentur à voluntate, scilicet intellectus qui significatur per mentem: vis appetitiua inferior, quæ significatur per animam: & vis executiua exterior, quæ significatur per fortitudinē, seu virtutem, siue vires. Præcipitur ergo nobis, vt tota nostrā intētio feratur in Deū, quod est ex toto corde: & quòd intellectus noster subdatur Deo, quod est ex tota mente: & quòd appetitus noster reguletur secundū Deū, quod est ex tota anima: & quòd exterior actus noster obediat Deo, quod est ex tota fortitudine, vel virtute, vel viribus Deū diligere. Chrysost. tamen super *Matth. accipit econtrario cor & animam, quàm dictum sit. †August. vero in primo de doc. Christ. refert cor ad cogitationes, & animā ad vitā, mentē ad intellectum. Quidam autē dicunt, Ex toto corde, id est intellectu: Anima, id est volūtate: Mente, id est memoria. Vel secundū Gregor. Nicenū, per cor significat animā vegetabilem: per animam sensitiuam: per mentē intellectiuā: quia hoc quòd nutrimur, sentimus, & intelligimus, debemus ad Deū referre. Et per hæc patet respōsio ad obiecta.

**Chrysost. homil. 42. in Matt. in opere imperfecto à medio, to. 2.*
†Aug. lib. 1. ca. 22. à medio, tom. 3.

ARTICVLVS VI.

Vtrum hoc præceptum de dilectione Dei possit in via impleri.

3. dist. 27. q. 3. artic. 4. Et virt. q. 2. art. 10. cor. & ad 1. & opusc. 4. col. 4. & opu. 18. c. 5. 6. 7. & 15.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd hoc præceptum de dilectione Dei possit seruari in via. Quia secundū *Hierony. in expositione catholicę fidei, maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. Sed Deus hoc præceptum dedit, vt patet Deut. 6. Ergo hoc præceptum potest in via impleri.

**In exposit. fidei ad Damasum, non procul à fine, tom. 2.*
†Ambr. lib. de Paradys. cap. 8. ante mediū tom. 4.

¶ 2 Præterea, Quicunque non implet præceptum, peccat mortaliter, quia secundum *Ambros. peccatum nihil est aliud, quàm trāsgressio legis diuinæ, & cælestiū inobedientia mandatorum. Si ergo hoc præceptū non potest in via seruari, sequitur quòd nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali: quod est cōtra id quod Apostolus dicit 1. ad Cor. 1. Cōfirmabit vos vsque in finem sine crimine. Et 1. ad Timoth. 3. Ministrent, nullum crimen habentes.

¶ 3 Præterea, Præcepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis: secundum illud Psal. 18. Præceptū domini lucidum illuminās oculos. Sed frustra dirigitur aliquis ad impossi-

impossibile. Non ergo impossibile est hoc præceptum in vita ista seruari.

In responsione rationum. 17. tom. 7. SED CONTRA est quod *Augustin. dicit in lib. de Perfectione iustitiæ, quòd in plenitudine charitatis patriæ præceptum illud implebitur, Diliges dominum Deum tuum, &c. Nam cum aliquid adhuc est carnalis concupiscentiæ quod continendo frænetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus.

CONCLVSIO.

Quanquam in patria tantum perfecte dilectionis præceptum impleatur, in via tamen imperfecte adimpleri potest, & magis vel minus secundum diuinæ bonitatis participationem.

RESPONDEO dicendum, quòd præceptum aliquod dupliciter potest impleri. Vno modo perfectè: alio modo imperfectè. Perfectè quidem impletur præceptum: quando peruenitur ad finem, quem intendit præcipiens. Impletur autē, sed imperfectè, quando etsi non pertingat ad finē præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem. Sicut si dux exercitus præcipiat militibus, vt pugnent, ille perfectè implet præceptum, qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit. Ille autem implet, sed imperfectè, cuius pugna ad victoriam non pertingit: non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc præceptum, vt homo sibi totaliter vniatur: quod fiet in patria quando Deus erit omnia in omnibus, vt dicitur 1. ad Corinth. 15. Et ideo plene & perfectè in patria implebitur hoc præceptum. In via autem impletur, sed imperfectè. Et tamē in via tanto vnus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad patriæ perfectionem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa probat, quòd aliquo modo potest impleri in via, licet non perfectè.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut miles, qui legitime pugnat, licet non vincat, nō inculpatur, nec pœnam meretur: ita etiam qui in via hoc præceptum non implet, nihil contra diuinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

In responsione rationum. 17. tom. 7. AD TERTIVM dicendum, quòd sicut *August. dicit in lib. de Perfectione iustitiæ, Cur non præciperetur homini ista perfectio, quamuis eam in hac vita nemo habeat? Non enim rectè curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur?

ARTICVLVS VII.

Vtrum conuenienter detur præceptum de dilectione proximi.

Quol. 4. art. 24. ad 1. Et Ro. 13. lec. 2. col. 4. Et Gal. 5. lect. 3. col. 2. & opusc. 42. cap. 14. Ga. 8. nō multum à princi. tom. 5.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter detur præceptum de dilectione proximi. Dilectio enim charitatis ad omnes homines extenditur etiam ad inimicos, vt patet Matth. 5. Sed nomen proximi importat quandam propinquitatem, quæ nō videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur, quòd inconuenienter detur hoc præceptum.

¶ 2 Præterea, Secundum *Philosophum in 9. Ethicor. amicabilia, quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus, quæ sunt ad seipsum: ex quo videtur, quòd dilectio suiipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principiū potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

¶ 3 Præterea, Homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconuenienter ergo mandatur, quòd homo diligat proximum sicut seipsum.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. 22. Secundum præceptum est simile huic, Diliges proximum tuum sicut teipsum.

CONCLVSIO.

Præter Dei dilectionem, conuenienter homini mandatum fuit, vt proximum suum sicut seipsum diligeret, id est, sanctè, iustè, & veraciter.

RESPONDEO dicendum, quòd hoc præceptū conuenienter traditur. Tangitur enim in eo, & diligendi ratio, & dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur: ex eo quòd proximus nominatur. Propter hoc enim ex charitate diligere debemus alios: quia sunt nobis proximi, & secundum naturalem Dei imaginem, & secundum capacitatem gloriæ. Nec refert vtrum dicatur proximus, vel frater, vt habetur 1. Ioan. 4. vel amicus, vt habetur Leuitic. 19. quia per omnia hæc eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur, cum dicitur, sicut teipsum. Quod non est intelligendum quantum ad hoc, quòd aliquis proximum sibi æqualiter diligat, sed similiter sibi. Et hoc tripliciter. Primo quidem ex parte finis: vt scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut seipsum propter Deum debet diligere: vt sic sit dilectio proximi sancta. Secundo ex parte regulæ dilectionis, vt scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis: sicut & suæ voluntati satisfacere debet homo solum in bonis, vt sic sit dilectio proximi iusta. Tertio ex parte rationis dilectionis: vt scilicet nō diligat aliquis proximum propter propriam vtilitatem vel delectationem: sed ea ratione, quòd velit proximo bonū, sicut vult bonum sibiipsi, vt sic dilectio proximi sit vera. Nam cum quis diligit proximum propter suam vtilitatē, vel delectationem, nō vere diligit proximū, sed seipsum. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum ordo charitatis cadat sub præcepto.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd ordo charitatis non cadat sub præcepto. Quicunque enim transgreditur præceptum, iniuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quātum debet, & alterum quemcunque plus diligat, nulli facit iniuriam: ergo non transgreditur præceptum, ordo ergo charitatis non cadit sub præcepto.

1. 2. q. 100. art. 9. & 3. dist. 29. ar. 1. ad 5. & dist. 36. art. 6. Et veri. q. 24. art. 12. ad 16. & art. 14. ad 2. 3. & 7. Et virt. q. 2. art. 9. ad 11.

¶ 2 Præterea, Ea quæ cadunt sub præcepto, sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo charitatis, qui suprà positus est, nusquam traditur nobis in sacra scriptura. Ergo non cadit sub præcepto.

¶ 3 Præterea, Ordo distinctionem quandam importat. Sed indistinctè præcipitur dilectio proximi, cum dicitur: Diliges proximum tuum sicut teipsum: ergo ordo charitatis non cadit sub præcepto.

SED CONTRA, Illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis præcepta, secundū illud Hiere. 31. Dabo legem meam in cordibus eorū. Sed Deus causat in nobis ordinem charitatis, secundum illud Cantic. 2. Ordinauit in me charitatem. Ergo ordo charitatis sub præcepto legis cadit.

CONCLVSIO.

Ordo charitatis, cum pertineat ad rationem virtutis, conuenienter sub præcepto cadere debet.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, modus qui pertinet ad rationem virtuosi actus, cadit sub præcepto, quod datur de actu virtutis. Ordo autem charitatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cum accipiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, vt ex suprà *dictis patet. Vnde manifestum est, quòd ordo charitatis debet cadere sub præcepto. Art. 4. ad 1. q. 25. art. 12. & q. 26. art. 1. & 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd homo plus satisfacit ei, quem plus diligit: & ita si minus diligeret aliquis eum, quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi, cui minus satisfacere debet: & sic fieret iniuria illi quem plus deberet diligere.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ordo quatuor diligendorum ex charitate in sacra scriptura exprimitur. Nam cum mandatur, quòd Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi quòd Deum super omnia debemus diligere. Cum autem mandatur, quòd aliquis diligat proximum sicut seipsum, præfertur dilectio suiipsius dilectioni proximi. Similiter etiam cum mandatur 1. Ioan. 3.

quod

quòd debemus pro fratribus animam ponere, id est, vitam corporalem, datur intelligi, quòd proximum plus debemus diligere, quàm corpus proprium. Similiter etiã cùm mandatur ad Gal. vlt. quòd maximè operemur bonum ad domesticos fidei. & 1. ad Timoth. 5. vituperatur qui non habet curam suorum & maximè domesticorum, datur intelligi, quòd inter proximos, meliores & magis propinquos magis debemus diligere.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc ipso quod dicitur, Diliges proximum tuum, datur consequenter intelligi, quòd illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

QVÆSTIO XLV.

De dono sapientiæ, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de dono sapientiæ, quod respondet charitati. Et primo de ipsa sapientia, secundo de vitio opposito.

¶Circa primum quæruntur sex.

¶Primò, vtrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritussancti.

¶Secundò, in quo sit sicut in subiecto.

¶Tertiò, vtrum sapientia sit speculatiua tantum, vel etiam practica.

¶Quartò, vtrum sapientia, quæ est donum, possit esse cum peccato mortali.

¶Quintò, vtrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.

¶Sextò, quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum sapientia debeat inter dona Spiritussancti computari.

Infrà art. 4. ad 1. & 2. Et 3. dist. 35. q̃ 2. art. 1. q̃. 1. & 1. 2. q. 68. art. 8.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod sapientia non debeat inter dona Spiritussancti computari. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, vt suprà *dictum est. Sed virtus se habet solum ad bonum. Vnde & †Augu. dicit in lib. de Libero arbitrio, quòd nullus virtutibus male vtitur: ergo multo magis dona Spiritussancti se habent solum ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum. Dicitur enim Iacob. 3. Quædam sapientia est terrena animalis diabolica. Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritussancti.

†lib. 2. de lib. arb. cap. 18. & 19. tom. 1.

Lib. 12. cap. 14. circa principium. tom. 3.

¶2 Præterea, Sicut *August dicit 12. de Trini. Sapientia est diuinarum rerum cognitio. Sed cognitio diuinarũ rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis. Cognitio enim diuinorum supernaturalis pertinet ad fidem, quæ est virtus theologica, vt ex supra *dictis patet: ergo sapiẽtia magis deberet dici virtus quàm donum.

q. 4. art. 7. & 1. 2. q. 62. art. 3.

¶3 Præterea, Iob 28. dicitur: Ecce timor domini, ipsa est sapientia: & recedere à malo, intelligentia. Vbi secundum literam Septuaginta interpretum, qua vtitur *August. habetur. Ecce, pietas ipsa est sapientia. Sed tam timor, quàm pietas ponuntur dona Spiritussancti. Ergo sapientia nõ debet numerari inter dona Spiritussancti, quasi donum ab aliis distinctum.

Li. 14. de Trinit. cap. 1. & lib. 12. ca. 14. tom. 3.

SED CONTRA est quòd Isa. 11. dicitur, Requiescet super eũ Spiritus Domini, spiritus sapiẽtiæ, & intellectus.

CONCLVSIO.

Sapientia simpliciter, secundum quam de omnibus simpliciter homo diiudicare potest, est in nobis ex Spiritussancti gratia.

Lib. 1. cap. 2. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum Philosophum in principio *Metaph. Ad sapientem pertinet considerare causam altissimã: per quam certissime de aliis iudicatur, & secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, & per eam potest de omnibus, quæ sunt illius generis, iudicare & ordinare: dicitur esse sapiens in illo genere, vt in Medicina vel Architectura, secundum illud 1. ad Corinth. 3. Vt sapiens architectus fundamẽtum posui. Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantum per regulas diuinas omnia potest iudicare & ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritumsanctum: secundum illud 1. ad Corinth. 2. Spiritualis iudicat omnia. Quia sicut ibidem dicitur, Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Vnde manifestum est, quòd sapientia est donũ Spiritussancti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd bonum dicitur dupliciter. Vno modo, quia est vere bonum & simpliciter perfectum: alio modo dicitur aliquid esse bonum secundum quandã similitudinẽ, quod est in malitia perfectum, sicut dicitur bonus latro, vel perfectus latro: vt patet per Philosophũ in 5.° Metaphy. Et sicut circa ea quę sunt vere bona, inuenitur aliqua altissima causa, quæ est summum bonum: quod est vltimus finis, per cuius cognitionem dicitur homo vere sapiẽs: ita etiam in malis est inuenire aliquid, ad quod alia referuntur, sicut ad vltimum finem, per cuius cognitionem homo dicitur esse sapiens ad male agendum, secundum illud Hiere. 4. Sapientes sunt vt faciant mala: bene autem facere nescierũt. Quicunque autem auertitur à fine debito, necesse est quòd aliquem finem indebitum sibi præstituat: quia omne agens agit propter finem. Vnde si præstituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur sapientia terrena: si autem in bonis corporalibus, vocatur sapientia animalis: si autem in aliqua excellentia, vocatur sapientia diabolica, propter imitationem superbię diaboli: de quo dicitur Iob 41. Ipse est rex super omnes filios superbiæ. *Lib. 5. text. 21. tom. 3.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd sapientia, quæ ponitur donum Spiritussancti, differt ab ea, quæ ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano, hæc autem est de sursum descendens, vt dicitur Iaco. 3. Similiter & differt à fide. Nam fides assentit veritati diuinæ secundum seipsam. Sed iudicium quod est secundum veritatem diuinam, pertinet ad donum sapiẽtiæ. Et ideo donum sapientiæ præsupponit fidem: quia vnusquisq; bene iudicat qui cognoscit, vt dicitur in 1.° Ethic. *Lib. 1. cap. 3. parũ à medio.*

AD TERTIVM dicẽdum, quòd sicut pietas, quæ pertinet ad cultũ Dei, est manifestatiua fidei, inquantum per cultum Dei protestamur fidem: ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur, quòd pietas est sapientia, & eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quòd homo habet rectum iudicium de diuinis, quòd Deum timet & colit.

ARTICVLVS II.

Vtrum sapientia sit in intellectu sicut in subiecto.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd sapientia nõ sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim *August in lib. de Gratia noui Testamẽti, quòd sapientia est charitas Dei. Sed charitas est sicut in subiecto in voluntate, non intellectu: vt suprà *habitum est. Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subiecto. *3. dist. 35. q. 2. ar. 1. q̃. 3. Cap. 18. parũ ante medium, est epist. 120. tom. 2. *q. 24. art. 1.*

¶2 Præterea, Eccl. 6. dicitur: Sapientia doctrinæ secũdum nomen eius est, dicitur enim sapientia quasi sapida scientia: quod videtur ad affectum pertinere: ad quem pertinet experiri spirituales delectationes siue dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

¶3 Præterea, Potẽtia intellectiua sufficienter perficitur per donũ intellectus. Sed ad id quod potest fieri per vnũ, superfluum est plura ponere. Ergo non est in intellectu.

SED CONTRA est quod *Gregor. dicit in 2. Moral. quod sapientia contrariatur stultitiæ. Sed stultitia est in intellectu: ergo & sapientia. *Li. 2. ca. 36. parum ante medium.*

CONCLVSIO.

Quanquam sapientia causaliter sit in voluntate, tanquam in sua radice

radice propter ipsam charitatem, essentialiter tamen in intellectu est, cuius munus est de omnibus iudicare.

Art. praecedēt. RESPONDEO dicēdum, quòd sicut suprà *dictum est, sapientia importat quandam rectitudinem iudicij, secundum rationes diuinas. Rectitudo autem iudicij potest contingere dupliciter. Vno modo secundum perfectum vsum rationis: alio modo propter connaturalitatem quandam ad ea, de quibus iam est iudicandum: sicut de his, quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem rectè iudicat ille qui didicit scientiam moralem. Sed per quandam connaturalitatem ad ipsam, rectè iudicat de eis ille, qui habet habitum castitatis. Sic ergo circa res diuinas ex rationis inquisitione, rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis. Sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam, secundum quod donum est Spiritussancti. Sicut *Dionys. dicit in 2. cap. de Diui. nomi. quòd Ierotheus est perfectus in diuinis, non solùm discens, sed & patiens diuina. Huiusmodi autem compassio siue connaturalitas ad res diuinas fit per charitatem, quae quidem vnit nos Deo: secundum illud 1. ad Corint. 6. qui adhaeret Deo, vnus spiritus est. Sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem. Sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est rectè iudicare, vt suprà *habitum est.

Cap. 2. par. 1. in fine.

Art. praecedēt. & 1. 1. q. 13. art. 1. ad 2. & q. 14. art. 1.

AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd August. loquitur de sapientia, quantum ad suam causam, ex qua etiam sumitur nomen sapientiae: secundum quod saporē quendam importat.

Vnde patet responsio ad secundum: si tamen iste sit intellectus istius auctoritatis, quod non videtur, quia talis expositio non conuenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in Latina lingua. In Graeco autem non competit, & forte nec in aliis linguis. Vnde potius videtur nomen sapientiae ibi accipi pro eius fama, quae à cunctis commendatur.

AD TERTIVM dicendum, quòd intellectus habet duos actus, scilicet praecipere & iudicare, ad quorum primum ordinatur donum intellectus: ad secundum autem secundum rationes diuinas donum sapientiae, sed secundum rationes humanas donum scientiae.

ARTICVLVS III.

Vtrum sapientia sit speculatiua tantum, an etiam practica.

Suprà q. 10. art. 7. co. Et 1. 1. qō. 64. art. 1. cor. Et di. 35. qō. 2. artic. 1. q. 3. cor.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd sapientia non sit practica, sed speculatiua tantum. Donum enim sapientiae est excellentius, quàm sapientia, secundum quod est intellectualis virtus. Sed sapientia, secundum quod est intellectualis virtus, est speculatiua tantum. Ergo multo magis sapientia, quae est donum, est speculatiua, & non practica.

¶ 2 Praeterea, Practicus intellectus est circa operabilia, quae sunt contingentia. Sed sapientia est circa diuina, quae sunt aeterna & necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

Li. 6. Moral. cap. 28. circa medium.

¶ 3 Praeterea, *Gregor. dicit in 6. Moral. quod in contemplatione principium, quod Deus est, quaeritur. In operatione autem sub graui necessitatis fasce laboratur. Sed ad sapientiam pertinet diuinorum visio, ad quam nō pertinet sub aliquo fasce laborare: quia vt dicitur Sap. 8. Nō habet amaritudinem conuersatio eius, nec taedium conuictus illius. Ergo sapientia est cōtemplatiua tantum, non autem practica siue actiua.

SED CONTRA est quod dicitur ad Coloss. 4. In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt. Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non est solum speculatiua, sed etiam practica.

CONCLVSIO.

Sapientia, quae donum Spiritussancti est, non modo speculatiua, sed practica est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *August. dicit in 12. de Trinit. Superior pars rationis sapientiae deputatur, inferior autem scientiae. Superior autem ratio, vt ipse in eodem lib. *dicit, intendit rationibus supernis, scilicet diuinis & conspiciendis, & consulendis: conspiciendis quidem secundum quod diuina in seipsis contemplatur: consulendis autem, secundū quod per diuina iudicat de humanis actibus, & per diuinas regulas dirigens actus humanos. Sic ergo sapientia, secundum quod est donum, non solùm est speculatiua, sed etiam practica.

Lib. 12. cap. 14. tom. 3.

Lib. 12. cap. 7. in fine, tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plurima se extēdit, vt habetur in lib. de *Causis. Vnde ex hoc ipso, quòd sapientia, quae est donum, est excellentior quàm sapientia, quae est virtus intellectualis, vtpote magis de propinquo Deum attingēs per quandā Spiritus vnionē animae ad ipsum: habet quòd non solùm dirigat in contēplatione, sed etiam in actione.

Proposit. 10. inter opera Arist. habetur hic liber.

AD SECVNDVM dicendum, quòd diuina in se quidem sunt necessaria & aeterna. Sunt tamen regulae cōtingentium, quae humanis actibus subsunt.

AD TERTIVM dicendum, quòd prius est considerare aliquid in seipso, quàm secundum quod ipsum ad alterum comparatur. Vnde ad sapientiam prius pertinet contemplatio diuinorum, quae est visio principij, & posterius dirigere actus humanos secundum rationes diuinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiae prouenit amaritudo aut labor. Sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, & labor in requiem.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum sapientiā possit esse sine gratia, & cum peccato mortali.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd sapientia possit esse sine gratia & cum peccato mortali. De his enim quae cum peccato mortali haberi non possunt, praecipuē sancti gloriantur: secundum illud 2. ad Corinth. 1. Gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae. Sed de sapientia sua non debet aliquis gloriari: secundum illud Ierem. 9. Non glorietur sapiens in sapientia sua. Ergo sapiētia potest esse sine gratia cum peccato mortali.

¶ 2 Praeterea, Sapientia importat cognitionem diuinorum, vt *dictum est. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis diuinę, secundum illud Rom. 1. Veritatem Dei in iniustitia detinet. Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

Art. 1. huius quaest.

¶ 3 Praeterea, *August. dicit in 15. de Trinit. de charitate loquens: Nullum est isto Dei dono excellentius: hoc solum est quod diuidit inter filios regni aeterni, & filios perditionis aeternae. Sed sapientia differt à charitate. Ergo non diuidit inter filios regni & filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

Lib. 15. cap. 18. in principio, tom. 3.

SED CONTRA est quòd dicitur Sapien. 1. In maleuolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.

CONCLVSIO.

Sapientiam quae est donum Spiritussancti, & quae est secundum charitatem, impossibile est in aliquo esse, qui peccato mortali obnoxius sit.

RESPONDEO dicendum, quòd sapientia, quae est donum Spiritussancti, sicut *dictum est, facit rectitudinem iudicij circa res diuinas, vel per regulas diuinas de aliis ex quadam connaturalitate siue vnione ad diuina, quae quidem est per charitatem, vt *dictum est. Et ideo sapientia de qua loquimur, praesupponit charitatem. Charitas autem non potest esse cum peccato mortali, vt ex supra †dictis patet. Vnde relinquitur, quòd sapientia, de qua loquimur, non potest esse cum peccato mortali.

Art. 2. huius quaest.

Art. 2. huius quaest. & supra, q. 23. art. 6.

† q. 24. art. 12.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis, siue etiam in rebus diuinis per rationes humanas, de qua sancti non gloriantur.

gloriantur. Sed eam se fatentur non habere secundum illud Prouerb.30. Sapientia hominum nō est mecum. Gloriantur autem de sapientia diuina, secundum illud 1. ad Corinth.1. Facta est nobis sapientia à Deo.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio illa procedit de cognitione diuinorum quæ habetur per studium & inquisitionem rationis, quæ potest haberi cum peccato mortali, non tamen de illa sapientia, de qua loquimur.

AD TERTIVM dicendum, quòd sapientia etsi differt à charitate, tamen præsupponit eam: & ex hoc ipso diuidit inter filios perditionis & regni.

ARTICVLVS V.

Vtrum sapientia sit in omnibus habentibus gratiam.

1.2.q.68. art.5.ad 1.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam. Maius enim est sapientiam habere, quàm sapientiam audire. Sed solùm perfectorum est sapientiam audire, secundum illud 1. ad Corinth. 2. Sapientiam loquimur inter perfectos. Cum ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quòd multo minus omnes habentes gratiam, sapientiam habeant.

Lib.1.cap.2. tom.3.

¶2 Præterea, Sapientis est ordinare, vt Philosophus dicit in 1.*Metaphy. & Iacob.3. dicitur: quod est iudicans sine simulatione. Sed non omnium habentium gratiam est de aliis iudicare, aut alios ordinare, sed solùm prælatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

Li.2. ca.36.

¶3 Præterea, Sapientia datur contra stultitiam, vt *Gregor. dicit in 2. Moral. Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, vt patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato in amentiam inciderunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

SED CONTRA est, quod quicunq; qui est sine peccato mortali, diligitur à Deo, quia charitatem habet, qua Deum diligit: Deus autem diligentes se diligit, vt dicitur Prouerb.8. Sed Sapien.7. dicitur, quòd neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat. Ergo in omnibus habentibus gratiam sine peccato mortali existentibus est sapientia.

CONCLVSIO.

Sapientiæ donum, quod est gratia gratis data, ad aliorum salutem ordinatum, non omnibus gratiam gratum facientem habentibus debitum est: at sapientia, qua ad nostram dirigimur salutem, solum diuinam sortitis gratiam, largita est.

Art.praeced.

RESPONDEO dicendum, quòd sapientia, de qua loquimur, sicut *dictum est, importat quandam rectitudinem iudicij circa diuina & conspicienda & consulenda. Et quantum ad vtrunque ex vnione ad diuina secundum diuersos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio tam in contemplatione diuinorum, quàm etiam in ordinatione rerum humanarum, secundum diuinas regulas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem, quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Vnde dicitur 1.Ioan.2. Vnctio docet vos de omnibus. Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum. Et quantum ad contemplationem diuinorum, inquantum scilicet altiora quædam mysteria & cognoscunt, & aliis manifestare possunt, & etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas diuinas, inquantum possunt secundum eas non solùm seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritussanctus distribuit, prout vult, secundum illud 1. ad Corinth. 12. Alij datur per Spiritum sermo sapientiæ, &c.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur ibi de sapientia, secundum quod se extendit ad occulta mysteria diuinorum, sicut & ibidē dicit, Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quamuis ordinare alios homines, & de eis iudicare, pertineat ad solos prælatos: tamen ordinare proprios actus & de eis iudicare, pertinet ad vnumquenque, vt patet per *Dion. in epistola ad Demophylum.

Parum à medio illius, incipit, Hebraeorū historia.

AD TERTIVM dicendum, quòd amentes baptizati, sicut & pueri, habent quidem habitum sapientiæ, secundum quod est donum Spiritussancti: sed non habent actum propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis vsus rationis.

ARTICVLVS VI.

Vtrum septima beatitudo respondeat dono sapientiæ.

1.2.q.69.artic.3.co.fin. & ad 1. & ar. 4.cor fi. & 3. dist.34.q̄ō.1. artic. 4. & 6.co.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd septima beatitudo non respondeat dono sapientiæ. Septima enim beatitudo est, Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur. Vtrunque autem horum pertinet immediate ad charitatem. Nam de pace dicitur in Psal.118. Pax multa diligentibus legem tuam. Et Apostolus dicit Rom.5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritumsanctum qui datus est nobis. Qui quidem est Spiritus adoptionis filiorum in quo clamamus, Abba pater, vt dicitur Ro.8. Ergo septima beatitudo magis debet attribui charitati, quàm sapientiæ.

¶2 Præterea, Vnumquodque magis manifestatur per proximum effectū, quàm per remotū. Sed proximus effectus sapientiæ videtur esse charitas: secundū illud Sapi. 7. Per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei, & prophetas constituit. Pax autē & adoptio filiorū videntur esse remoti effectus, cum procedant ex charitate, vt *dictum est. Ergo beatitudo sapientiæ respondens, deberet magis determinari secundum dilectionē charitatis, quàm secundum pacem.

q.29.art.3.

¶3 Præterea, Iac.3. dicitur: Quæ desursum est sapiētia, primum quidē pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia & fructibus bonis, iudicans sine simulatione. Beatitudo ergo correspondens sapientiæ, non magis debuit accipi secundum pacem, quàm secundum alios effectus cælestis sapientiæ.

Li.1. cap.9. parum ante medium. tom.4.

SED CONTRA est quod *Aug. dicit in lib. de Serm. Domini in monte, quòd sapientia conuenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperās rationi.

CONCLVSIO.

Congruum fuit, vt sapientiæ dono pollentibus, ea euāgelica adscriberetur felicitas, qua dicitur: Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur, non modo meritoriè, sed etiā quantū ad præmium.

RESPONDEO dicendum, quòd septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiæ, & quantum ad meritum, & quantum ad præmiū. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur: Beati pacifici. Pacifici autem dicuntur quasi pacem faciētes vel in seipsis, vel in aliis, quorū vtrunque contingit per hoc, quòd ea in quibus pax cōstituitur, ad debitum ordinem rediguntur. Nam pax est tranquillitas ordinis, vt *August. dicit 19. de Ciuit. Dei. Ordinare autem pertinet ad sapientiam, vt patet per †Philosophum in principio Metaphy. Et ideo esse pacificum conuenienter attribuitur sapientiæ: ad præmium autē pertinet quod dicitur, Filij Dei vocabuntur. Dicuntur autem aliqui filij Dei, inquantum participant similitudinē filij vnigeniti & naturalis: secundum illud Rom.8. Quos præsciuit conformes fieri imaginis filij sui: qui quidem est sapiētia genita. Et ideo participando donum sapientiæ, ad Dei filiationem homo pertingit.

Lib.19. cap. 13. parum à princ. tom.5.
†Li.1. Metaphy. cap.2. tom.3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd charitatis est habere pacem. Sed facere pacem, est sapientiæ ordinantis. Similiter autem Spiritussanctus intantum dicitur Spiritus adoptionis, inquantum per eum datur nobis similitudo filij naturalis, qui est genita sapientia.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illud est intelligendum de sapientia increata, quæ primo se nobis vnit

per

per donum charitatis: & ex hoc reuelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quæ est donum, non est causa charitatis, sed magis effectus.

Art. 3. huius quæst. AD TERTIVM dicendum, quòd sicut iam *dictum est, ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet nō solùm contemplari diuina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio à malis, quæ contrariantur sapientiæ. Vnde & timor dicitur esse initium sapientiæ, inquātum facit recedere à malis. Vltimum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem rediguntur: quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo conuenienter Iacobus dicit, quòd sapientia, quæ de sursum est, quæ est donum Spiritussancti, primum est pudica, quasi vitans corruptelas peccati: deinde autem pacifica, quod est finalis effectus sapientiæ, propter quòd ponitur beatitudo. Iam verò omnia quæ consequuntur, manifestant ea, per quæ sapientia ad pacem perducit ordine cōgruo. Nam homini per pudicitiam à corruptelis recedenti primo occurrit, quòd quantum ex se potest, modum in omnibus teneat: & quantum ad hoc dicitur modesta. Secundo, vt in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat: & quantum ad hoc subdit suadibilis. Et hæc duo pertinent ad hoc, quòd homo consequatur pacem in seipso. Sed vlterius ad hoc, quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur, vt bonis eorum non repugnet: & hoc est quod dicit: Bonis consentiens. Secundo, quòd defectibus proximi & compatiatur in affectu: & subueniat effectu: & hoc est quod dicitur, Plena misericordia & fructibus bonis. Tertio requiritur, vt charitatiuè emendare peccata satagat: & hoc est quod dicit: Iudicans sine simulatione: ne scilicet correctionem prætendens, odium intendat explere.

QVÆSTIO XLVI.

De stultitia, quæ sapientiæ opposita est, in tres articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de stultitia, quæ opponitur sapientiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primò, vtrum stultitia opponatur sapientiæ.

¶ Secundò, vtrum stultitia sit peccatum.

¶ Tertiò, ad quod vitium capitale reducatur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum stultitia opponatur sapientiæ.

Sup. q. 8. ar. tic. 6. ad 1. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd stultitia non opponatur sapientiæ. Sapientiæ enim directè videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia: quia insipientia videtur esse solum circa diuina, sicut & sapientia. Stultitia autem se habet & circa diuina & circa humana. Ergo sapiētiæ non opponitur stultitia.

¶ 2 Præterea, Vnum oppositorum non est via perueniendi ad aliud. Sed stultitia est via perueniendi ad sapientiam. Dicitur enim 1. ad Corinth. 3. Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc seculo, stultus fiat vt sit sapiens. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

¶ 3 Præterea, Vnum oppositorum nō est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiæ. Dicitur enim Iere. 10. Stultus factus est omnis homo à scientia sua. Sapientia autem quædam scientia est. Et Isa. 47. dicitur, Sapientia tua & scientia, hæc decepit te. Decipi autem ad stultitiam pertinet: ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

Lib. 10. cap. 18. incipit sapiēs ante medium. ¶ 4 Præterea, *Isidorus dicit in lib. Etymologiarum, quod stultus est qui per ignominiam non commouetur ad dolorem, & qui non mouetur iniuria. Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem, vt *Gregor. dicit in 10. Moral. *Cap. 27.

Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

SED CONTRA est quod *Gregor. dicit in 2. Moral. Quòd donum sapientiæ datur contra stultitiam. Li. 2. ca. 36.

CONCLVSIO.

Stultitia quæ sensuum obtusionem & cordis hebetudinem importat, sapientiæ dono contrariè opponitur: fatuitas verò, quæ totalem spiritualis sensus priuationem significat, eidem negatiuè opponitur.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen stultitiæ à stupore videtur esse sumptum. Vnde *Isidor. dicit in lib. Etymologiarum: Stultus est qui propter stuporem non mouetur. Et differt stultitia à fatuitate, sicut ibidem dicitur: quia stultitia importat hebetudinem cordis, & obtusionem sensuum: fatuitas autem importat totalem spiritualis sensus priuationem: & ideo conuenienter stultitia sapientiæ opponitur. Sapiens enim, vt ibidem *Isidorus dicit, dictus est à sapore: quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum atq; causarum. Vnde patet, quòd stultitia opponitur sapientiæ sicut contrarium: fatuitas autem sicut pura negatio. Nam fatuus caret sensu iudicandi: Stultus autem habet sensum, sed hebetatum: sapiens autem subtilem & perspicacem. Lib. 10. cap. 18. incipit, sapiēs dictus. Lib. & cap. nunc dictis, in princip. cap.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *Isidorus ibidem dicit: insipiens contrarius est sapienti, eo quòd sine sapore est discretionis & sensus. Vnde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Præcipue autem videtur aliquis esse stultus, quando patitur defectum in summa iudicii, quæ attenditur secundum causam altissimam. Nam si deficiat in iudicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus. Loco citato in argum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut est quædam sapientia mala: vt suprà *dictum est, quæ dicitur sapientia seculi, quia accipit pro causa altissima & fine vltimo aliquod terrenum bonum, ita etiam est aliqua stultitia bona huic sapientiæ malæ opposita, per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac stultitia loquitur Apostolus. q. præced. art. 4. & art. 1. ad primum.

AD TERTIVM dicendum, quòd sapientia seculi est quæ decipit & facit esse stultum apud Deum: vt patet per Apostolum 1. ad Corinth. 3.

AD QVARTVM dicendum, quòd non moueri iniuriis, quandoque quidem contingit ex hoc quòd homines non sapiunt terrena, sed sola cælestia. Vnde hoc non pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, vt *Gregor. ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc, quòd homo est simpliciter circa omnia stupidus, vt patet in amentibus, qui non discernunt quid sit iniuria. Et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter. li. 10. ca. 27.

ARTICVLVS II.

Vtrum stultitia sit peccatum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatū prouenit in nobis à natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter: ergo stultitia non est peccatum. Infrà art. 3. cor.

¶ 2 Præterea, Omne peccatum est volūtarium: vt *August. dicit: Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum. Lib. de vera relig. cap. 14. circa princip. tom. 1.

¶ 3 Præterea, Omne peccatum opponitur alicui præcepto diuino. Sed stultitia nulli præcepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Prouerb. 1. Prosperitas stultorum perdet eos. Sed nullus perditur nisi pro peccato: ergo stultitia est peccatum.

CONCLVSIO.

Stultitia, quæ naturalis quædam amentia est, minime peccatum est: at stultitia carnalis, & quasi voluntaria non sine peccato est.

RESPONDEO dicendum, quòd stultitia, sicut *dictum est, importat quendam stuporem sensus in iudicando: & præcipue circa altissimam causam, quę est finis vltimus Art. præced.

mus & summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in iudicando, dupliciter. Vno modo ex dispositione naturali, sicut patet in amentibus, & talis stultitia non est peccatum. Alio modo inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis: ex quo redditur eius sensus ineptus ad percipienda diuina: secundum illud 1. ad Corinth. 2. Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei: sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia. Et talis stultitia est peccatum. Et per hoc patet responsio ad PRIMVM.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quamuis stultitiam nullus velit, vult tamen ea, ad quæ consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum à spiritualibus, & immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis. Nam luxuriosus vult delectationem, sine qua non est peccatum, quamuis non simpliciter velit peccatum: vellet enim frui delectatione sine peccato.

AD TERTIVM dicendum, quòd stultitia opponitur præceptis quę dantur de contēplatione veritatis: de quibus suprà *habitum est, cum de scientia & intellectu ageretur.

Q. 16. art. 2.

ARTICVLVS III.

Vtrum stultitia sit filia luxuriæ.

Iob 5. princip. *Lib. 31. ca. 31.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd stultitia non sit filia luxuriæ. *Gregor. enim 31. Moral. enumerat luxuriæ filias: inter quas tamen non continetur stultitia: ergo stultitia non procedit ex luxuria.

¶ 2 Præterea, Apostolus dicit 1. ad Corinth. 3. Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum. Sed sicut *Gregor. dicit 10. Moral. Sapientia huius mundi est cor machinationibus tegere: quod pertinet ad duplicitatem: ergo stultitia est magis filia duplicitatis quàm luxuriæ.

Lib. 10. cap. 27. ante medium.

¶ 3 Præterea, Ex ira aliqui præcipue vertuntur in furorem & insaniam, quæ pertinent ad stultitiam: ergo stultitia magis oritur ex ira, quàm ex luxuria.

SED CONTRA est quod dicitur Prouerb. 7. Statim eam sequitur, scilicet meretricem, ignorans quòd ad vincula stultus trahatur.

CONCLVSIO.

Stultitiæ vitium ex ipsa luxuria maximè nascitur, & illius filia dicitur.

Art. præcedēt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut iam *dictum est, stultitia secundum quod est peccatum, prouenit ex hoc, quòd sensus spiritualis hebetatus est, vt non sit aptus ad spiritualia iudicanda. Maximè autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quæ est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur. Et ideo stultitia, quæ est peccatum, maxime nascitur ex luxuria.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad stultitiam pertinet, quòd homo habeat fastidium de Deo & de donis ipsius. Vnde *Gregor. Duo numerat inter filias luxuriæ, quæ pertinent ad stultitiam, scilicet odium Dei, & desperationem futuri seculi, quasi diuidens stultitiam in duas partes.

Lib. 31. Moral. cap. 31.

AD SECVNDVM dicendum, quòd verbum illud Apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter: quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Vnde non oportet, quòd quæcunque pertinent ad sapientiam mundi, sint causa huius stultitiæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd ira, vt suprà *dictum est, ex sua acuitate maxime immutat corporis naturam: vnde maxime causat stultitiam, quæ prouenit ex impedimento corporali. Sed stultitia quæ prouenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime prouenit ex luxuria, vt *dictum est.

1. 2. q. 48. art. 2. & 3.

In corp. art.

QVÆSTIO XLVII.

De prudentia secundum se, in sexdecim articulos diuisa.

CONSEQVENTER post virtutes theologicas primo considerandum est circa virtutes cardinales de prudētia. Et primo de prudentia secundum se: secundo de partibus eius: tertio, de dono ei correspondente: quarto, de vitiis oppositis: quinto, de præceptis ad hoc pertinentibus.

¶ Circa primum quæruntur sexdecim.

¶ Primò, vtrū prudentia sit in voluntate, vel in ratione.

¶ Secundò, si est in ratione, vtrum in practica tantum, vel etiam in speculatiua.

¶ Tertiò, vtrum sit cognoscitiua singularium.

¶ Quartò, vtrum sit virtus.

¶ Quintò, vtrum sit virtus specialis.

¶ Sextò, vtrum præstituat finem virtutibus moralibus.

¶ Septimò, vtrum constituat medium in eis.

¶ Octauò, vtrum præcipere sit proprius actus eius.

¶ Nonò, vtrum solicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam.

¶ Decimò, vtrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.

¶ Vndecimò, vtrum prudentia, quæ est respectu boni proprij, sit eadem specie cum ea, quæ se extendit ad bonum commune.

¶ Duodecimò, vtrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.

¶ Decimotertiò, vtrum inueniatur in malis.

¶ Decimoquartò, vtrum inueniatur in omnibus bonis.

¶ Decimoquintò, vtrum insit nobis à natura.

¶ Decimosextò, vtrum perdatur per obliuionem.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum prudentia sit in vi cognoscitiua an in appetitiua.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in vi cognoscitiua, sed in vi appetitiua. Dicit enim *August. in lib. de Moribus Ecclesiæ, prudentia est amor, ea quibus adiuuatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens. Sed amor non est in vi cognoscitiua, sed in appetitiua. Ergo prudentia est in vi appetitiua.

1. q̄ō. 22 art. 1. ad 3. & 1. 2. q. 61. art. 2. co. & q. 85. ar. 3. cor. & mal q̄ō. 4. arti. 5. ad 4. & virt. q. 5. art. 1. 1. co. f. *Cap. 15. circa medium, tom. 1.*

¶ 2 Præterea, Sicut ex prædicta diffinitione apparet, ad prudentiā pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitiuæ virtutis, vt supra †habitum est. Ergo prudentia non est in vi cognoscitiua, sed in vi appetitiua.

¶ 3 Præterea, ‡Philosophus dicit in 6. Ethico. quòd in arte quidem volens peccans, eligibilior est, circa prudentiā autem minus: quemadmodum & circa virtutes. Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiua, ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiua, quàm in ratione.

†Q. 13. art. 1. *‡Cap 5. tom. 5. non multū à fine.*

SED CONTRA est quòd *Augusti. dicit in lib. 83. quæst. Prudentia est cognitio rerum appetendarum & fugiendarum.

Li. 83. quæst q. 61. tom. 4.

CONCLVSIO.

Prudentiam, qua futura ex præteritis & præsentibus indicamus, in parte cognoscitiua, ac rationali esse oportet.

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut *Isidorus dicit in lib. Etymol. prudens dicitur quasi porro videns. Perspicax enim est, & incertorum videt casus. Visio autem nō est virtutis appetitiuæ, sed cognoscitiuæ. Vnde manifestum est, quòd prudentia directè pertinet ad vim cognoscitiuā, non autem ad vim sensitiuam: quia per eam cognoscimus solùm ea, quæ præsto sunt, & sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex præsentibus vel præteritis, quod pertinet ad prudētiam, propriè rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Vnde relinquitur quòd prudentia propriè sit in ratione.

Lib. 10 cap. 15. incipit, Prudens, in princip.

1.1.q.82. art.4. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd ficut suprà *dictum est, voluntas mouet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitiuæ virtutis est amor: vt suprà *dictum est. *1.2.q.25. art.1.& 2.* Sic ergo prudentia dicitur esse amor: nõ quidem essentialiter, sed inquantũ amor mouet ad actũ prudentiæ. *†Eodem lib. & cap. citatis in argum.* Vnde & postea subdit †Augustin. quòd prudentia est amor bene discernens ea, quibus adiuuetur ad tendendum in Deum, ab his, quibus impediri potest. Dicitur autem amor discernere, inquantum mouet rationem ad discernendum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd prudens cõsiderat ea, quæ sunt procul, inquantum ordinantur ad adiuuãdum, vel impediendum ea, quæ sunt præsentialiter agenda. Vnde patet, quòd ea quæ considerat prudentia, ordinãtur ad alia sicut ad finem. Eorum autẽ quę sunt ad finem, est consilium in ratione, & electio in appetitu: quorũ duorum consilium magis propriè pertinet ad prudentiã. Dicit enim *Philosophus in 6. Ethicor. *Lib.6. cap. 5. tom.5.* quòd prudens est bene consiliatiuus. Sed quia electio præsupponit consilium: est enim appetitus præconsiliati, vt dicitur in 3. †Ethic. *†Lib.3. cap. 3. circa finem tom.5.* ideo etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit.

AD TERTIVM dicendum, quòd laus prudentiæ non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus: quod est finis practicæ rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maximè est contrarium prudentiæ: quia sicut finis est potissimus in vnoquoque: ita & defectus qui est circa finem, est pessimus. Vnde ibidem Philosophus subdit, quòd prudentia non est solùm cum ratione sicut ars. *In ista solutione & 1.2. q.57. art.4.* Habet enim, vt *dictum est, applicationem ad opus: quod fit per voluntatem.

ARTICVLVS II.

Vtrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculatiuam.

1.2. q.57. art.3. cor. & 3. d.33. q. 2. art.4. q.4. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd prudentia non solùm pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculatiuam. Dicitur enim Prouerb.10. Sapientia est viro prudẽtia: sed sapientia principalius consistit in contemplatione: ergo prudentia.

¶ 2 Præterea, *Ambrosi. dicit in 1. de Officiis, *Lib.1. cap. 24. circa fin. tom.1.* Prudentia in veri inuestigatione versatur, & scientiæ plenioris infundit cupiditatem. Sed hoc pertinet ad rationem speculatiuam: ergo prudentia consistit etiam in ratione speculatiua.

¶ 3 Præterea, In eadem parte animæ ponitur à Philosopho ars & prudentia, vt patet in 6. *Ethic. *Lib.6. cap.1. ad finem, & cap.11.* Sed ars non solùm inuenitur practica, sed etiam speculatiua: vt patet in artibus liberalibus. Ergo prudentia inuenitur practica & speculatiua.

SED CONTRA est quod *Philosophus dicit in 6. Ethicor. *Lib.6. ca.5. tom.5.* quòd prudẽtia est recta ratio agibilium. Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam: Ergo prudentia non nisi est in ratione practica.

CONCLVSIO.

Cum bene posse consiliari ad prudentem spectet, non nisi in ratione practica prudentia consistit.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *Philosophus dicit in 6. Ethicor. *Lib.6. ca.5. in principio, tom.5.* Prudentis est bene posse consiliari. Consilium autem est de his, quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum, quæ sunt agenda propter finem, est ratio practica. Vnde manifestũ est quòd prudentia non consistit nisi in ratione practica.

q.45. art.1. & 3. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, sapientia considerat causam altissimã simpliciter. Vnde cõsideratio causæ altissimæ in quolibet genere pertinet ad sapientiã in illo genere. In genere aũt humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitæ humanæ: & hunc finem intendit prudẽtia. Dicit enim *Philosophus in 6. Ethicor. *Lib.6. ca.5. & 9. tom.5.* quòd sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis: ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene viuere, dicitur prudens simpliciter. Vnde manifestum est, quòd prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter: est enim circa bonum humanum. Hoc autem nõ est optimum eorum, quæ sunt. Et ideo signanter dicitur, quòd prudentia est sapientia vera, non autem sapientia simpliciter.

AD SECVNDVM dicendum, quòd *Ambrosius & etiam †Tullius nomen prudentiæ largius sumunt pro qualibet cognitione humana, tam speculatiua quàm practica. **Ambros. loco citato in arg. † Tullius in li.2. de inuẽtione in fol.4. ante finẽ libri.* Quamuis dici possit, quòd ipse actus speculatiuæ rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione & consilio quantum ad suum exercitium: & per consequens cadit sub ordinatione prudentiæ. Sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad obiectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio, nec sub prudentia.

AD TERTIVM dicendum, quòd omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectæ, & ad ea de quibus est consilium: & huiusmodi sunt, in quibus non sunt viæ determinatæ perueniendi ad finem, vt dicitur in 3. *Ethicor. *Lib.3. ca.3. tom.5.* Quia ergo ratio speculatiua quædam facit, puta syllogismum, propositionem, & alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas & determinatas vias: inde est quòd respectu horum potest saluari ratio artis, non autem ratio prudentiæ. Et ideo inuenitur aliqua speculatiua ars, non autem aliqua prudentia.

ARTICVLVS III.

Vtrum prudentia sit cognoscitiua singularium.

Infr. arti.15. co. & q.49. art.2.ad 1. & ar.5.ad 2. & art.7.cor. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd prudentia non sit cognoscitiua singularium. Prudentia enim est in ratione, vt *dictum est. **Art.1.& 2. huius quæst.* Sed ratio est vniuersalium, vt dicitur in 1. †Physic. *†Lib.1. Physic. text.49. tom.2.* Ergo prudentia non est cognoscitiua nisi vniuersalium.

¶ 2 Præterea, Singularia sunt infinita. Sed infinita nõ possunt comprehendi à ratione. Ergo prudentia, quæ est ratio recta, non est singularium.

¶ 3 Præterea, Particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu. Multi enim habentes sensus exteriores perspicaces, non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 6. *Ethicor. *Lib.6. ca.7. circa finem, tom.5.* quòd prudentia nõ est vniuersalium solùm, sed oportet etiam singularia cognoscere.

CONCLVSIO.

Prudentem oportet non modo vniuersalia rationis practicæ principia cognoscere, sed & singularia, circa quæ operationes contingunt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, *Art.1. ad 3. argum.* ad prudentiam pertinet non solùm consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quod est finis practicæ rationis. Nullus autem potest conuenienter alteri aliquid applicare, nisi vtrunq; cognoscat scilicet & id quod applicandum est, & id cui applicandum est. Operationes autẽ sunt in singularibus. Et ideo necesse est quòd prudens & cognoscat vniuersalia principia rationis, & cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio primo quidem & principaliter est vniuersalium. Potest tamẽ vniuersales rationes ad particularia applicare. Vnde syllogismorum conclusiones non solùm sunt vniuersales, sed etiam particulares, quia intellectus per quandam reflexionem se ad materiam extendit: vt dicitur in tertio de *Anima. *Lib.3. text. 10. tom.2.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi: inde

inde est quòd sunt incertæ prouidentiæ nostræ, vt dicitur Sapien. 9. tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ vt in pluribus accidunt: quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

Lib. 6. ca. 8. ad fin. tom. 5. AD TERTIVM dicendũ, quòd sicut *Philosoph. dicit in 6. Ethic. prudẽtia nõ consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria: sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam & per experimentum ad promptè iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita, quòd prudentia sit in sensu interiori, sicut in subiecto principali: sed principaliter quidẽ est in ratione, per quandam autẽ applicationẽ pertingit ad huiusmodi sensum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum prudentia sit virtus.

Inf. q. 55. art. 1. ad 1. & 1. 2. q. 37. ar. 5. ad 3. & q. 61. artic. 1. co. AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd prudentia nõ sit virtus. Dicit enim *Augu. in 1. de Lib. arbitr. quòd prudentia est appetendarũ & vitandarũ rerũ scientia. Sed sciẽtia contra virtutẽ diuiditur, vt patet in prædicamentis. Ergo prudentia non est virtus.

**Lib. 1. ca. 13. in fin. tom. 1.* ¶ 2 Præterea, Virtutis non est virtus. Sed artis est virtus, vt †Philosophus dicit in 6. Ethic. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia. Dicitur enim 2. Parap. 2. de Hiram, quòd sciebat cælare omnem sculpturam, & adinuenire prudenter quodcunque in opere necessarium erat. Ergo prudentia non est virtus. *†Li. 6. ca. 5. non procul à fine. tom. 5.*

¶ 3 Præterea, Nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata: alioqui frustra diceretur in Prouerb. 23. cap. Prudentiæ tuæ pone modum. Ergo prudentia non est virtus.

Lib. 2. Moral. cap. 36. SED CONTRA est quod *Gregor. in 2. Moral. prudentiam, temperantiam, fortitudinem, & iustitiam, dicit esse quatuor virtutes.

CONCLVSIO.

Cum applicatio rectæ rationis ad opus ad prudentiam spectet, ipsa necessario non modo intellectualis, sed & moralis virtus est.

Art. 1. huius quæst. ad 3. & 1. 2. q. 55. art. 2. & 3. & q. 56. & 57. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, cum de virtutibus in communi ageretur, virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Bonum autem potest dici dupliciter. Vno modo materialiter, pro eo quod est bonum: alio modo formaliter secundum rationem boni. Bonum autem inquantum huiusmodi, est obiectum appetitiuæ virtutis. Et ideo si qui habitus sunt, qui faciant rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est, ad id quod est bonum, non sub ratione boni. Plus autem habent de ratione virtutis habitus illi, qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solùm materialiter, sed etiam formaliter, id est, id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut *dictum est, applicatio rectæ rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solùm habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes intellectuales: sed etiam habet rationem virtutis, quam habent aliæ virtutes morales, quibus etiam connumeratur. *Art. 3. huius quæst. & art. 1. ad tertium.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd August. ibi largè accepit scientiam pro qualibet recta ratione.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Philosophus dicit, artis esse virtutem: quia non importat rectitudinem appetitus. Et ideo ad hoc, quòd homo rectè vtatur arte, requiritur quòd habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his, quæ sunt artis. Tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem. Tum quia ars habet determinata media per quæ peruenitur ad finem: dicitur tamen aliquis prudenter operari in his, quæ sunt artis per similitudinem quandam. In quibusdam autem artibus propter incertitudinem eorum, quibus peruenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali & in nauigatoria, vt dicitur in 3. *Ethicorum. *Lib. 3. ca. 3. tom. 5.*

AD TERTIVM dicendum, quòd illud dictum Sapientis non est sic intelligendum, quòd ipsa prudentia sit moderanda: sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus.

ARTICVLVS V.

Vtrum prudentia sit virtus specialis.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi diffinitione virtutis. Sed prudentia ponitur in communi diffinitione virtutis: quia in 2. *Ethico. diffinitur virtus habitus electiuus in mediocritate existens, determinata ratione quo ad nos, prout sapiens determinabit. Recta autem ratio intelligitur secundum prudentiam: vt dicitur in 6. †Ethicor. Ergo prudentia non est specialis virtus. *3. dist. 9. q. 1. art. 1. o. 1. q. 2. cor. & dist. 33. q. 1. art. 1. qõ. 2. & q. 2. art. 1. q. 3. ad secundum. *Lib. 2. ca. 6. †Li. 6. ca. 5. à medio, & cap. vlt. circa medium.*

¶ 2 Præterea, ‡Philosophus dicit in 6. Ethicor. quòd virtus moralis rectè facit operari finem: prudentia autem ea, quæ sunt ad finem. Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute. Non est ergo virtus specialis. *‡Li. 6. ca. 12. circa medium, & circa finem libri, tom. 5.*

¶ 3 Præterea, Specialis virtus habet speciale obiectum. Sed prudentia non habet speciale obiectum. Est enim recta ratio agibilium: vt dicitur in 6. *Ethico. Agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus. **Li. 6. ca. 5. tom. 5.*

SED CONTRA est quòd condiuiditur & connumeratur aliis virtutibus. Dicitur enim Sapien. 8. Sobrietatẽ & prudentiam docet, iustitiam & virtutem.

CONCLVSIO.

Prudentia, cum sit in ratione, materialiter quidem à virtutibus intellectualibus distincta, quòd est circa agibilia contingentia, ars verò circa factibilia, sapientia verò & scientia circa necessaria, etiam formaliter à moralibus virtutibus distincta est.

RESPONDEO dicendum, quòd cum actus & habitus recipiant speciem ex obiectis, vt ex supra *dictis patet: necesse est quòd habitus, cui respondet speciale obiectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus: & si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem obiectum dicitur non solum secundum materialem cõsiderationem ipsius, sed magis secundum rationem formalem, vt ex supra *dictis patet. Nam vna & eadem res cadit sub actu diuersorum habituum, & etiam diuersarum potentiarum secundum rationes diuersas. Maior autem diuersitas obiecti requiritur ad diuersitatem potentiæ, quàm ad diuersitatem habitus, cum plures habitus inueniantur in vna potentia, vt suprà *dictum est. Diuersitas ergo rationis obiecti, quæ diuersificat potentiam, multo magis diuersificat habitum. Sic ergo dicendum, quòd cum prudentia sit in ratione, vt *dictum est, diuersificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diuersitatem obiectorum. Nam sapientia, scientia & intellectus sunt circa necessaria: ars autem & prudentia circa contingentia. Sed ars circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus, & huiusmodi. prudentia autem est circa agibilia: quæ scilicet in ipso operante consistunt, vt suprà *habitum est. Sed à virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctiuam, scilicet intellectiui, in quo est prudentia: & appetitiui, in quo est virtus moralis. Vnde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam. *1. 2. q. 1. art. 3. & q. 18. art. 2. & q. 54. art. 2. 1. 2. q. 54. ar. 2. & in hac q. art. 1. 1. 2. q. 54. art. 1. Art. 2. huius quæst. 1. 2. q. 57. art. 4.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa diffinitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali: in cuius diffinitione cõuenienter ponitur virtus intellectualis, communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia. Quia sicut virtutis moralis subiectum est aliquid participans ratione: ita virtus moralis habet rationem virtutis, inquantum participat virtutem intellectualem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ex alia ratione habetur, quòd prudẽtia adiuuet omnes virtutes, & in omnibus operetur. Sed hoc non sufficit ad ostendendũ, quòd non sit virtus specialis: quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem, quæ aliqualiter operetur in omnibus speciebus eiusdem generis, sicut Sol aliqualiter influit in omnia corpora.

AD TERTIVM dicendum, quòd agibilia sunt quidem materia prudentiæ, secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autẽ materia moralium virtutum, secundum quod sunt obiectum virtutis appetitiuæ, scilicet sub ratione boni.

ARTICVLVS VI.

Vtrum prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.

1.q.22.arti. 1.ad 2.& 1. 2.q.66.art. 3.ad 3. Et 3. di.33.quæ. 2.artic.2.& 3 cor.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. Cum enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiua: videtur quòd hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem, sicut ratio ad vim appetitiuam. Sed ratio præstituit finem potentiæ appetitiuæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

¶ 2 Præterea, Homo excedit res irrationales secundum rationem: sed secundum alia cum eis communicat. Sic ergo se habent aliæ partes hominis ad rationem, sicut se habet homo ad creaturas irrationales. Sed homo est finis creaturarum irrationalium, vt dicitur in 2. *Politicor. Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est recta ratio agibilium, vt †dictum est. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.

Lib.2. Physi. tex. 24.tom. 2 & lib. 1. Politic. ca.5. tom. 5.
† Art.2.huius quæst.

¶ 3 Præterea, Proprium est virtutis, vel artis, seu potentiæ, ad quam pertinet finis, vt præcipiat aliis virtutibus, seu artibus, ad quas pertinent ea, quæ sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus, & præcipit eis. Ergo præstituit eis finem.

Lib 6.ca.12. ci ca mediũ, tom.5.

SED CONTRA est quod *Philosophus dicit in 6. Ethicorum: quòd virtus moralis intentionem finis facit rectam, Prudentia autem, quæ ad hanc. Ergo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solùm disponere de his quæ sunt ad finem.

CONCLVSIO.

Cum prudentia sit vniuersalium principiorum ad particulares operabilium conclusiones applicatio, non spectat ad ipsam præstituere rationalibus virtutibus finem, sed solummodo de his, quæ ad finem sunt, disponere.

RESPONDEO dicendum, quòd finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanæ animæ est secundum rationem esse, vt patet per Dionysium 4. cap. de Diuin. nominib. Vnde necesse est, quòd fines moralium virtutum præexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculatiua sunt quædam vt naturaliter nota, quorum est intellectus, & quædam, quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia: ita in ratione practica præexistunt quædam, vt principia naturaliter nota. Et huiusmodi sunt fines virtutum moralium: quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculatiuis, vt suprà *habitum est. Et quædam sunt in ratione practica, vt conclusiones. Et huiusmodi sunt ea, quæ sunt ad finem, in quæ peruenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans vniuersalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solùm disponere de his, quæ sunt ad finem.

Q.4.artic.7. & q.23.art. 7.ad 2.& q. 36.art.1.& 1.2.q.13. art.3.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis, quæ dicitur synderesis, vt in 1. *habitum est: non autem prudentia ratione iam *dicta. Et per hoc patet responsio ad secundum.

1.1.q.79. art.12.
In corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd finis non pertinet ad virtutes morales, tanquam ipsæ præstituant finem: sed quia tendunt in finem à ratione naturali præstitutum, ad quod iuuantur per prudentiam, quę eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Vnde relinquitur quòd prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, & moueat eas. Sed synderesis mouet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

ARTICVLVS VII.

Vtrum ad prudentiam pertineat inuenire medium in virtutibus moralibus.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd ad prudentiam non pertineat inuenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium est finis moralium virtutum. Sed prudentia non præstituit finem moralibus virtutibus, vt *ostẽsum est. Ergo nõ inuenitur in eis medium.

Infr.qõ.123. ar.12.q.141. arti.8.& 1. 2.qõ.61.art. 3.ad 3. Et qõ.66.art.2. Et 3.dis.33. quæs.2.art.5.
*Art.præced.

¶ 2 Præterea, Illud quod est per se, non videtur causam habere, sed ipsum esse est suiipsius causa: quia vnumquodque dicitur esse per causam suam. Sed existere in medio conuenit virtuti morali per se, quasi positum in eius diffinitione, vt ex * dictis patet. Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

Art. 5. huius quæst.

¶ 3 Præterea, Prudentia operatur secundum modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ: quia vt Tullius dicit in 2. *Rhetoricæ. Virtus est habitus per modum naturæ rationi consentaneus. Ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus.

Lib.2. de inuentione in fol.4.ante fi.

SED CONTRA est quod in suprapo sita* diffinitione virtutis moralis dicitur, quod est in medietate existens determinata ratione, prout sapiens determinabit.

Art.5.huius quæst.arg.1.

CONCLVSIO.

Quanquam medium attingere moralis virtutis finis sit, nihilominus hoc non contingit, nisi per eorum, quæ sunt ad finem, conuenientem dispositionem.

RESPONDEO dicendum, quòd hoc ipsum, quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cuiuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo diuertat à ratione. Et similiter fortitudo ne à recto iudicio rationis diuertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis præstitutus est homini secundum naturalem rationem. Naturalis enim ratio dictat vnicuique, vt secundum rationem operetur. Sed qualiter & per quæ homo in operando attingat medium rationis, pertinet ad rationem prudentiæ. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectã dispositionem eorum quæ sunt ad finem, medium inuenitur. Et per hoc patet responsio ad PRIMVM.

AD SECVNDVM ergo dicendũ, quòd sicut agens naturale facit vt forma sit in materia: non tamen facit vt formæ conueniant ea, quæ per se ei insunt: ita etiam prudentia medium constituit in passionibus & operationibus, non tamen facit quòd medium quærere conueniat virtuti.

AD TERTIVM dicendum, quòd virtus moralis per modum naturæ intendit peruenire ad medium. Sed quia medium, secundum quod medium, non eodem modo inuenitur in omnibus: ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

Infrà qõ.51. artic.2. Et 3. dist.33.quæ. 2.artic.3. Et Ro.8. lect.1. fin. Et Ephe. 2. lect. 8. col.2.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum præcipere sit principalis actus prudentiæ.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd præcipere non sit principalis actus prudentiæ. Pręcipere enim pertinet ad bona quæ sunt fienda. Sed *August. 14. de Trinitate, ponit actum prudentiæ præcauere insidias. Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

*Lib.14.cap. 9.circa finem tom.3.

¶ 2 Præ-

Lib.6. ca.5. in principio, tom.5. ¶ 2 Præterea, *Philosophus dicit in 6. Ethicor. quòd prudentis est bene consiliari. Sed alius actus videtur esse consiliari & præcipere, vt ex supra †dictis patet. Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

†Art.6.&7. huius quæst. &1.2.q.14. &17. ¶ 3 Præterea, Præcipere vel imperare videtur pertinere ad voluntatem, cuius obiectum est finis, & quæ mouet alias potentias animæ. Sed prudentia non est in volũtate, sed in ratione. Ergo prudentiæ actus non est præcipere.

Lib.6.ca.10. & in fine lib. tom.5. SED CONTRA est quod *Philosophus dicit in 6. Ethicor. quòd prudentia præceptiua est.

CONCLVSIO.

Quanquam consiliari, iudicare de inuentis, & præcipere, actus sint rationis practicæ, ex his tamen præcipere, prudentiæ est propriè actus.

RESPONDEO dicendum, quòd prudentia est recta ratio agibilium, vt suprà *dictum est. Vnde oportet quòd ille sit præcipuus actus prudentiæ, qui est præcipuus actus rationis agibilium. Cuius quidẽ sunt tres actus, quorũ primus est consiliari: quod pertinet ad inuentionem. Nã consiliari est quærere, vt suprà *habitum est. Secundus est iudicare de inuentis, & hoc facit speculatiua ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit vlterius. Et est tertius actus eius præcipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum & iudicatorum ad operandũ. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quòd iste est principalis actus rationis practicæ, & per consequens prudentię. Et huius signũ est quòd perfectio artis consistit in iudicando, non autẽ in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quàm qui peccat nolens: quod videtur esse ex defectu iudicij. Sed in prudentia est econuerso, vt dicitur in 6. *Ethic. Imprudentior enim est, qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ: qui est præcipere, quàm qui peccat nolens.

Art.2. huius quæst. — 1.2.q.14. art.1. — Lib.6. ca.5. non longe à fine, tom.5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd actus præcipiendi se extendit & ad bona prosequenda, & mala cauẽda: & tamen præcauere insidias non attribuit Augustinus prudentiæ quasi ad principalem actum ipsius: sed quia iste actus prudentiæ non manet in patria.

AD SECVNDVM dicendum, quòd bonitas consilij requiritur vt ea, quæ sunt bene inuenta, applicentur ad opus. Et ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ est bene consiliatiua.

AD TERTIVM dicendum, quòd mouere absolute pertinet ad voluntatem. Sed præcipere importat motionem cum quadam ordinatione. Et ideo est actus rationis, vt suprà *dictum est.

Art. 2. huius quæst. & 1. 2.q.17.

ARTICVLVS IX.

Vtrum solicitudo pertineat ad prudentiam.

Infrà quæ.48. art.vnico, ad 5. Et quæ.54. art.2.col. AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd solicitudo non pertineat ad prudentiã. Solicitudo enim inquietudinem quandam importat. Dicit enim *Isidor. in libro Etym. quòd solicitus dicitur qui est inquietus. Sed motio maximè pertinet ad vim appetitiuã. Ergo & solicitudo. Sed prudentia nõ est in vi appetitiua, sed in ratione: vt suprà †habitum est. Ergo solicitudo non pertinet ad prudentiam.

*Lib.10.Etymolog ca.18. & incipit, Sapiens, inter principium & medium. †Art.1. huius quæst.

¶ 2 Præterea, Solicitudini videtur opponi certitudo veritatis. Vnde dicitur 1. Reg. 9. quòd Samuel dixit ad Saul, De asinis, quas nudiustertius perdidisti, ne solicitus sis: quia inuentæ sunt. Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cum sit virtus intellectualis. Ergo solicitudo opponitur prudentiæ magis, quàm ad eam pertineat.

Lib.4.cap.3. à medio, to 5. ¶ 3 Præterea, *Philosophus dicit in 4. Ethicor. quòd ad magnanimum pertinet pigrum esse & otiosum: pigritiæ autem opponitur solicitudo. Cum ergo prudẽtia non opponatur magnanimitati, quia bonum non est bono contrarium: vt dicitur in prædicamentis. Ergo videtur quòd solicitudo non pertineat ad prudentiam.

In postprædicament. cap. de oppositis, tom.1.

SED CONTRA est quòd dicitur 1. Petr. 4. Estote prudentes, & vigilate in orationibus. Sed vigilantia est idem solicitudini. Ergo solicitudo pertinet ad prudentiã.

CONCLVSIO.

Solicitudo propriè ad prudentiam spectat.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dicit *Isidor. in libro Etym. Solicitus dicitur quasi solers citus, inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea, quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cuius præcipuus actus est circa agenda præcipere de præconsiliatis & iudicatis. Vnde *Philosophus dicit in 6. Ethic. quòd oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde. Et inde est quod solicitudo propriè ad prudentiam pertinet. Et propter hoc *August. dicit lib. de Moribus Ecclesiæ, quòd prudentiæ sunt excubiæ atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasione fallamur.

Lib.10. cap. 18. & incipit, Sapiens, inter principium & medium. — Lib.6. ca 9. parum à principio. tom.5. — Cap. 24. in medio illius, tom.1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd motus quidem pertinet ad vim appetitiuam sicut ad principium mouẽs: tamen secundum præceptum & directionem rationis, in quo consistit ratio solicitudinis.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd secundum *Philosophum in 1. Ethic. Certitudo non est similiter quærenda in omnibus, sed in vnaquaque materia secundum proprium modum. Quia vero materiæ prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse, quòd omnino solicitudo tollatur.

Lib.1. cap.3. circa princip. & cap.7. circa fin. tom.5.

AD TERTIVM dicendum, quòd magnanimus dicitur esse piger & otiosus: non quia de nullo sit solicitus, sed quia non est superflue solicitus de multis: sed confidit in his, de quibus confidendum est, & circa illa non superflue solicitatur. Superfluitas enim timoris & diffidẽtiæ facit superfluitatem solicitudinis: quia timor facit consiliari nos, vt suprà *dictum est, cum de passione timoris ageretur.

1.2.q.44. art.2.

ARTICVLVS X.

Vtrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.

Infrà quæ. 49. art.3. ad tertium. Et 1. quæst. 22. art. 1. cor. AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quòd prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solùm ad regimen suiipsius. Dicit enim *Philosophus in 5. Ethic. quòd virtus relata ad bonum commune, est iustitia. Sed prudentia differt à iustitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

*Lib.5. ca 2. circa finẽ parum post principium, tom.5.

¶ 2 Præterea, Ille videtur esse prudens, qui sibiipsi bonum quærit & operatur. Sed frequenter illi, qui quærunt bona communia, negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

¶ 3 Præterea, Prudentia diuiditur contra temperantiam & fortitudinem. Sed temperantia & fortitudo videtur dici solum per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

SED CONTRA est quòd Dominus dicit Matth. 24. Quis putas est fidelis seruus & prudens, quem constituit dominus super familiam suam?

CONCLVSIO.

Cum ad prudentiam spectet rectè consiliari, ac iudicare, & ea præcipere, quæ ad debitum finem conducunt, ea non modo priuatum respicit bonum, sed commune multitudinis bonum.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *Philosophus dicit in 6. Ethic. Quidam posuerunt quòd prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solùm ad bonum proprium. Et hoc ideo, quia existimabant quòd non oportet hominem quærere nisi bonum proprium. Sed hæc æstimatio repugnat charitati, quæ non quærit quæ sua sunt: vt dicitur 1. ad Corinth. 13. Vnde & Apostolus de seipso dicit 1. ad Corinth. 10. Non quærens quod mihi vtile sit, sed quod multis, vt salui fiant. Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc iudicat, quòd bonum commune sit melius quàm bonum vnius. Quia ergo ad prudentiam pertinet rectè consiliari, iudicare & præcipere de his,

Lib.6. ca 8. circa finẽ, ante medium, tom.5.

de his, per quæ peruenitur ad debitum finem, manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum priuatum vnius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune, dicitur legalis iustitia: ita prudẽtia relata ad bonum commune, vocatur prudentia politica. Nam sic se habet politica ad iustitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ille qui quærit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quærit bonum suum propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium nõ potest esse sine bono communi vel familiæ, vel ciuitatis, aut regni. Vnde Maximus Valerius* dicit de antiquis Romanis, quòd malebant esse pauperes in diuite imperio, quàm diuites in paupere imperio. Secũdo, quia cum homo sit pars domus, vel ciuitatis, oportet quòd consideret quid sit sibi bonum ex hoc, quòd est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum: quia vt *Augustin. dicit in lib. Confess. Turpis est omnis pars suo toti non conueniens, vel congruens.

[*Lib.4.cap.4. in titulo de Aelia familia in fine.*]
[*Lib.3.cap.8. inter medium & fin.tom.1.*]

AD TERTIVM dicendum, quòd etiam temperantia & fortitudo possunt referri ad bonum commune. Vnde de actibus earum dantur præcepta legis: vt dicitur in 5. *Ethicor. Magis tamen prudentia & iustitia, quæ pertinẽt ad partem rationalem, ad quam directe pertinẽt communia, sicut ad partem sensitiuam pertinent singularia.

[*Lib.5.cap.1. à medio, to.5.*]

ARTICVLVS XI.

Vtrum prudentia, quæ est respectu boni proprij, sit eadem specie cum ea, quæ se extendit ad bonum commune.

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd prudentia, quæ est respectu boni proprij, sit eadem specie cum ea, quæ se extendit ad bonum commune. Dicit enim *Philosophus in 6. Ethicor. quòd politica & prudentia idem habitus est: esse autẽ non idem ipsis.

[*Infrà q.48. art.vnico, cor. §. & ad 2. Et 2.2.q.57. art.9. ad 4.*]
[**lib.6.ca.8. in principio, tom.5.*]
[*†Li.3.ca.3. à medio, to.5.*]

¶ 2 Præterea, †Philosophus dicit in 3. Politicæ, quòd eadem est virtus viri boni, & boni principis. Sed politica maxime est in principe, in quo est sicut architectonica. Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quòd sit idem habitus prudentia & politica.

¶ 3 Præterea, Ea quorum vnum ordinatur ad aliud, nõ diuersificant speciem, aut subiectum habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica & prudentia non differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

SED CONTRA est, quod diuersæ scientiæ sunt politica, quæ ordinatur ad bonum cõmune ciuitatis: & œconomica, quæ de his est, quæ pertinent ad bonum commune domus vel familiæ: & monastica, quæ est de his quæ pertinent ad bonum vnius personæ. Ergo pari ratione & prudentiæ sunt species diuersæ, secundum hanc diuersitatem materiæ.

CONCLVSIO.

Cum proprium bonum familiæ vel domus, ciuitatis vel regni diuersi sint fines, altera est prudentiæ species, quæ proprium respicit bonum, ab ea, quæ attingit bonum familiæ, & ab ea, quæ est circa commune bonum ciuitatis, vel regni.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictũ est, species habituum diuersificantur secundum diuersitatem obiecti, quæ attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium, quæ sunt ad finem, attenditur ex parte finis, sicut ex supra *dictis patet. Et ideo necesse est, quòd ex relatione ad diuersos fines diuersificentur species habitus. Diuersi autem fines sunt bonum proprium vnius, & bonum familiæ, & bonum ciuitatis & regni. Vnde necesse est, quòd prudentiæ differant specie secundum differentiã horum finium: vt scilicet vna sit prudentia simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium. Alia autem est œconomica, quæ ordinatur ad bonum commune domus, vel familiæ. Et tertia politica, quæ ordinatur ad bonum commune ciuitatis, vel regni.

[*Art.5. huius quæst. & 1.2. q.54. art.2.*]
[*1.2. in Prolo. & q.102. art.1.*]

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Philosophus non intendit dicere, quòd politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiæ, sed prudentiæ, quæ ordinatur ad bonum commune. Quæ quidem prudentia dicitur secundum communem rationem prudentiæ: prout scilicet est quædam ratio recta agibilium. Dicitur autẽ politica secundum ordinem ad bonum commune.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut *Philosophus ibidem dicit: Ad bonum virum pertinet posse bene principari, & bene subiici. Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus principis. Sed virtus principis & subditi differt specie, sicut etiam virtus viri & mulieris, vt ibidem dicitur.

[*Loco citato in argum.*]

AD TERTIVM dicendum, quòd etiam diuersi fines, quorum vnus ordinatur ad alium, diuersificãt speciem habitus, sicut equestris & militaris & ciuilis differunt specie: licet finis vnius ordinetur ad finem alterius. Et similiter licet bonum vnius ordinetur ad bonum multitudinis: tamen hoc non impedit quin talis diuersitas faciat habitus differre specie. Sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem vltimum, sit principalior, & imperet aliis habitibus.

ARTICVLVS XII.

Vtrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.

AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur quòd prudentia non sit in subditis, sed solùm in principibus. Dicit enim *Philosophus in 3. Politicor. quòd prudentia sola est propria virtus principis: aliæ autem virtutes sunt cõmunes subditorum & principum. Subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera.

[*Infrà q.49. art.3. ad 3. Et q.50. articu.2. cor.*]
[**lib.3. Politi. cap.3. à medio, tom.5.*]
[*†li.1. ca.vlt. post medium, tom.5.*]
[*‡Li.6. ca.5. tom.5.*]
[**Art.8. huius quæst.*]
[*†Lib.6.ca.8. in principio, tom.5.*]

¶ 2 Præterea, In primo †Politicorum dicitur, quòd seruus omnino non habet quid consiliatiuum: sed prudentia facit bene consiliatiuos, vt dicitur in 6. ‡Ethicor. Ergo prudentia non competit seruis, seu subditis.

¶ 3 Præterea, Prudentia est præceptiua: vt suprà *dictum est. Sed præcipere non pertinet ad seruos vel subditos, sed solum ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solùm in principibus.

SED CONTRA est quod Philosoph. dicit in 6. †Ethi. quòd prudẽtiæ politicæ sunt duæ species. Vna quæ est legum positiua, quæ pertinẽt ad principes: alia quæ retinet commune nomen politicæ, quæ est circa singularia. Huiusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non est solum principum, sed etiam subditorum.

CONCLVSIO.

Prudentia non modo in principibus, sed in subditis est.

RESPONDEO dicendum, quòd prudentia in ratione est: regere autem & gubernare proprie rationis est; & ideo vnusquisque inquantum participat de regimine, & gubernatione, intantum conuenit sibi habere rationem & prudentiam. Manifestum est autem, quòd subditi, inquantum est subditus, & serui, inquantum est seruus: non est regere & gubernare, sed magis regi & gubernari, & ideo prudentia non est virtus serui, inquantum est seruus: nec subditi, inquantum est subditus. Sed quia quilibet homo inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, inquantum conuenit ei prudentiam habere. Vnde manifestum est quòd prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicæ, vt dicitur in 6. *Ethicor. in subditis autem ad modum artis manu operantis.

[*Lib.6.cap.8. circa princip. tom.5.*]

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd verbum Philosophi est intelligendum, per se loquẽdo: quia scilicet prudentia non est virtus subditi, inquantum huiusmodi.

Ad secvndvm dicendum, quòd seruus non habet quid consiliatiuum, inquantum est seruus, sic enim est instrumentum Domini: est tamen consiliatiuus, inquantum est animal rationale.

Ad tertivm dicendum, quòd per prudentiam homo non solùm præcipit aliis, sed etiam sibiipsi, prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

Articvlvs XIII.

Vtrum prudentia possit esse in peccatoribus.

Infrà qō. 50. artic. 3. ad 2. Et qō. 51. art. 1. ad tertiū. Et virt. q. 5. art. 2. cor. & ad tertium.

Ad tertivmdecimvm sic proceditur. Videtur quòd prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim Dominus Luc. 16. Filij huius seculi, prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt. Sed filij huius seculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

¶ 2 Præterea, Fides est nobilior virtus, quàm prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo & prudentia.

¶ 3 Præterea, Prudētis hoc opus maximè dicimus, bene cōsiliari, vt dicitur in 6.* Ethic. Sed multi peccatores sunt boni consilij. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

Lib. 6. cap. 5. circa princip. & cap. 7. à medio, tom. 5.

Sed contra est quod Philosoph. dicit in 6.† Ethic. Impossibile est prudentem esse non entem bonū. Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

† Li. 6. ca. 12. in fin. tom. 5.

Conclvsio.

Prudentia simpliciter perfecta non nisi in iustis hominibus esse potest, prudentia autem carnis in solis peccatoribus est: at prudētia vera, sed imperfecta in iustis & peccatoribus esse potest.

Respondeo dicendum, quòd prudentia dicitur tripliciter. Est enim quædā prudētia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea, quæ sunt agenda propter aliquē bonum finē, ille qui propter malum finē aliqua disponit congruētia illi fini, habet falsam prudentiā, inquantū illud quod accepit pro fine nō est vere bonū, sed secundum similitudinē: sicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo potest secundū similitudinem dici prudens latro, qui conueniētes vias adinuenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia, de qua Apostolus dicit ad Rom. 8. Prudentia carnis, mors est: quę scilicet finē vltimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudētia est quidē vera, quia adinuenit vias accōmodatas ad finē verè bonum, sed est imperfecta duplici ratione. Vno modo quia illud bonū quod accipit pro fine, non est cōmunis finis totius humanæ vitæ, sed alicuius specialis negotij: puta cum aliquis adinuenit vias accommodatas ad negotiandū, vel ad nauigandum dicitur prudens negotiator, vel nauta. Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiæ: puta cum aliquis rectè cōsiliatur, & bene iudicat etiā de his, quæ pertinent ad totā vitā: sed nō efficaciter præcipit. Tertia autē prudentia est & vera & perfecta, quę ad bonū finem totius vitæ rectè cōsiliatur, iudicat, & præcipit. Et hæc sola dicitur prudentia simpliciter, quæ in peccatoribus esse nō potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis & malis, maxime illa quæ est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quæ est imperfecta propter defectum principalis actus, etiam non est nisi in malis.

Ad primvm ergo dicendum, quòd illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia. Vnde nō dicitur simpliciter quòd sint prudentes, sed in generatione sua.

Ad secvndvm dicendū, quòd fides in sui ratione non importat aliquā conformitatē ad appetitum rectorū operum, sed ratio fidei cōsistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum: tum quia principia prudētiæ sunt fines operabiliū, de quibus aliquis habet rectā æstimationē per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitū rectū. Vnde prudentia nō potest esse sine virtutibus moralibus, vt suprà * ostēsum est. Tum etiā quia prudētia est præceptiua rectorum operum: quod nō contingit nisi existente appetitu recto. Vnde fides, licet sit nobilior, quàm prudentia propter obiectum: tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex peruersitate appetitus.

1. 2. q. 58. arti. 5. & q. 65. art. 1.

Ad tertivm dicendum, quòd peccatores possunt quidem esse bene consiliatiui ad aliquem finē malum, vel ad aliquod particulare bonū. Ad finem autē bonum totius vitæ non sunt bene cōsiliatiui perfecte: quia consilium ad effectum nō perducunt. Vnde non est in eis prudētia, quæ se habet solum ad bonum. Sed sicut Philosophus dicit in 6. * Ethicor. est in talibus dinotica, id est, naturalis industria, quæ se habet ad bonum & ad malum: vel astutia, quæ se habet solum ad malum, quam suprà † diximus falsam prudentiam, vel prudentiam carnis.

Li. 6. ca. 12. à medio, to. 5.
† In corp. art.

Articvlvs XIIII.

Vtrum prudentia sit in omnibus habentibus gratiam.

Infra qō. 51. art. 1. ad 3.

Ad qvartvmdecimvm sic proceditur. Videtur quòd prudentia nō sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudētiam enim requiritur industria quædā, per quam sciant bene prouidere quæ agenda sunt. Sed multi habentes gratiam carent tali industria. Ergo non omnes habentes gratiam, habent prudentiam.

¶ 2 Præterea, Prudens dicitur qui est bene cōsiliatiuus, vt * dictum est. Sed multi habent gratiā qui non sunt bene consiliatiui, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam, habent prudentiam.

Art. præcedēt. & 8.

¶ 3 Præterea, Philosoph. dicit in 3. Top. quòd iuuenes non cōstat esse prudētes. Sed multi iuuenes habēt gratiā. Ergo prudētia nō inuenitur in omnibus gratiā habētibus.

Sed contra est quòd nullus habet gratiam nisi virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus, nisi habeat prudentiam. Dicit enim * Greg. in 2. Moral. quòd cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. Ergo omnes habentes gratiam, habent prudentiam.

Li. 2. ca. 33. parum ante medium.

Conclvsio.

Prudentia, cum sit virtus, eam habere oportet omnem, qui Dei gratiam habet.

Respondeo dicendum, quòd necesse est virtutes esse connexas, ita vt qui vnam habet, omnes habeat: sicut suprà * ostensum est. Quicunq; autem habet gratiam, habet charitatem. Vnde necesse est quòd habeat omnes alias virtutes. Et ita cum prudentia sit virtus, vt * ostensum est, necesse est quòd habeat prudentiam.

1. 2. q. 65. art. 1.
Art. 4. huius quæst.

Ad primvm ergo dicendum, quòd duplex est industria. Vna quidem, quæ est sufficiens ad ea quæ sunt de necessitate salutis: & talis industria datur omnibus habētibus gratiam: quos vnctio docet de omnibus, vt dicitur 1. Ioan. 2. Est autē alia industria plenior, per quam aliquis sibi & aliis potest prouidere, non solùm de his, quæ sunt necessaria ad salutem, sed etiam de quibuscunque pertinentibus ad humanam vitam. Et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad secvndvm dicendum, quòd illi qui indigent regi consilio alieno, saltē in hoc sibiipsis consulere sciunt, si gratiam habent, vt aliorum requirant consilia, & discernant consilia bona à malis.

Ad tertivm dicendum, quòd prudētia acquisita causatur ex exercitio actuum. Vnde indiget ad sui generationem experimētō & tēpore, vt dicitur in 2. * Ethic. Vnde non potest esse in iuuenibus, nec secundū habitum, nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione diuina. Vnde in pueris baptizatis nondū habentibus vsum rationis, est prudentia secundū habitum, sed non secundum actum, sicut & in amentibus. In his autē, qui iam habent vsum rationis, est etiā secundum actū, quantum ad ea quæ sunt de necessitate salutis. Sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut & cæteræ virtutes. Vnde & Apostolus dicit ad Hebr. 5. quòd perfectorum est solidus cibus: eorum qui pro cōsuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni & mali.

Lib. 2. in prin cip. lib. & li. 6. ca. 8. à medio, tom. 5.

ARTICVLVS XV.

Vtrum prudentia insit nobis à natura.

2. dist. 33. q. 2. arti. 1. col. In ki veri. q. 18. art. 7. ad septimum. *Lib. 6. ca. 11. à medio, to. 5.

AD QVINTVMDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd prudentia insit nobis à natura. Dicit enim *Philosophus in 6. Ethic. quòd ea quæ pertinent ad prudentiam, naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome, & huiusmodi: non autem ea, quæ pertinent ad sapientiam speculatiuam. Sed eorum, quæ sunt vnius generis, eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis à natura.

¶ 2 Præterea, Aetatum variatio est secundum naturam. Sed prudentia consequitur ætates: secundum illud Iob 12. In antiquis est sapientia, & in multo tempore prudentia. Ergo prudentia est naturalis.

¶ 3 Præterea, Prudentia magis conuenit naturæ humanæ, quàm naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdā naturales prudentias: vt patet per *Philosophum in 8. De historiis animalium. Ergo prudentia est naturalis.

Lib. 8. cap. 1. & lib. 9. cap. 5. & 6. to. 4. †Lib. 2. ca. 1. tom. 5.

SED CONTRA est quod †Philosophus dicit in 2. Ethicor. quòd virtus intellectualis plurimū ex doctrina habet & generationem & augmentum: ideo experimēto indiget & tempore. Sed prudentia est virtus intellectualis, vt suprà *habitum est. Ergo prudentia non inest nobis à natura, sed ex doctrina & experimento.

Arti. 4. huius quæst.

CONCLVSIO.

Prudentia cum non circa fines, sed circa ea, quæ sunt ad finem, versetur, non natura nobis est, sed doctrina & experimento comparatur.

Art. 2. & 3.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex *præmissis patet, prudentia includit cognitionem & vniuersalium, & singularium operabilium, ad quæ prudēs vniuersalia principia applicat. Quantum ergo ad vniuersalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia & scientia speculatiua: quia vtriusque prima principia vniuersalia sunt naturaliter nota, vt ex suprà *dictis patet, nisi quòd principia communia prudentiæ sunt magis connaturalia homini. Vt enim *Philosophus dicit in 10. Ethicor. Vita quæ est secundum speculationem, est melior quàm quæ est secundum hominem. Sed alia principia vniuersalia posteriora, siue sint rationis speculatiuæ, siue practicæ, non habentur per naturam, sed per inuentionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum, circa quæ operatio consistit, est iterum distinguendum: quia operatio cōsistit circa aliquid, vel sicut circa finem, vel sicut circa ea, quæ sunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ sunt determinati: & ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut suprà *dictum est, quòd quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines: & per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis, non sunt determinata, sed multipliciter diuersificantur secundum diuersitatem personarum & negotiorum. Vnde quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione vnus sit aptior ad huiusmodi discernenda, quàm alius, sicut etiam accidit circa conclusiones speculatiuarum scientiarum. Quia ergo prudentia non est circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, vt suprà *habitum est, ideo prudentia non est naturalis.

Art. 6. huius quæst. Lib. 10. ca. 7. & 8. tom. 5. 1. 2. q. 63. art. 1. & 2. Art. 6. huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, secundum quod ordinatur ad fines. Vnde suprà præmiserat quòd principia sunt eius, quòd est eius gratia, id est, finis. Et propter hoc non facit inter ea mentionem de eubolia, quę est consiliatiua eorum, quæ sunt ad finem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd prudentia magis est in senibus, non solum propter naturalem dispositionem quietatis motibus passionum sensibilium, sed etiā propter experientiam longi temporis.

AD TERTIVM dicendum, quòd etiam in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perueniendi ad finem. Vnde videmus quòd omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem eius, quæ cum sit cognoscitiua vniuersalium, ad infinita singularia se extendit.

ARTICVLVS XVI.

Vtrum prudentia possit amitti per obliuionem.

AD SEXTVMDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd prudentia possit amitti per obliuionem. Scientia enim cum sit necessariorum, est certior quàm prudentia, quæ est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per obliuionem. Ergo multo magis prudentia.

1. 2. q. 53. art. 1. co. Et veri. q. 18. art. 7. ad sextum.

¶ 2 Præterea, Sicut *Philosophus dicit in 2. Ethicor. Virtus ex eisdem generatur, & corrūpitur contrario modo factis. Sed ad generationē prudētiæ necessarium est experimentum: quod fit ex multis memoriis, vt dicitur in principio *Met. Ergo cum obliuio memoriæ opponatur, videtur quòd prudentia per obliuionem possit amitti.

Lib. 1. cap. 1. & 2. tom. 5. Lib. 1. cap. 1. non longè à princ. tom. 3.

¶ 3 Præterea, Prudentia non est sine cognitione vniuersalium. Sed vniuersalium cognitio potest per obliuionem amitti: ergo & prudentia.

SED CONTRA est quod *Philosophus dicit in 6. Ethicor. quòd obliuio est artis, & non prudentiæ.

Lib. 6. cap. 5. in fin. tom. 5.

CONCLVSIO.

Prudentia cum non in sola cognitione, sed in appetitu perficiatur, non per obliuionem per se, sicut scientia & artes, amitti potest, sed per passiones corrumpitur.

RESPONDEO dicendum, quòd obliuio respicit cognitionem tantum, & ideo per obliuionem potest aliquis artem totaliter perdere, & similiter scientiam, quæ in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu: quia, vt *dictum est, principalis eius actus est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum & operandum. & ideo prudentia non directè tollitur per obliuionem, sed magis corrumpitur per passiones. Dicit enim *Philosophus in 6. Ethico. quòd delectabile & triste peruertit æstimationem prudentiæ. Vnde Danie. 13. dicitur: Species decepit te, & concupiscentia subuertit cor tuum. & Exod. 23. dicitur: Ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes. Obliuio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per obliuionem tolli potest.

Art. 8. huius quæst. Lib. 6. cap. 5. à medio, to. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd scientia est in sola ratione: vnde de ea est alia ratio, vt suprà *dictum est.

In corp. art. & 1. 2. q. 53. art. 1.

AD SECVNDVM dicendum, quòd experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio rectè præcipiendi.

AD TERTIVM dicendū, quòd prudentia principaliter consistit non in cognitione vniuersaliū, sed in applicatione ad opera, vt *dictum est. Et ideo obliuio vniuersalis cognitionis, non corrumpit id quod est principale in prudentia: sed aliquod impedimētum ei affert, vt dictum est.

Art. 3. huius quæst.

QVÆSTIO XLVIII.

De partibus prudentiæ, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de partibus prudentiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, quæ sunt partes prudentiæ.

¶ Secundò, de partibus quasi integralibus eius.

¶ Tertiò, de partibus subiectiuis eius.

¶ Quartò, de partibus potentialibus.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum conuenienter assignentur tres partes prudentiæ.

Infrà qo.49. Et 3. dist. 33 qu. 3. art. 1. *Tullius in lib. 2. de Inuentione in fol. 4. ante fine. †Macrob. in 2. fol. ante medium lib. 1. in Somnium Scipionis. lib. 6. cap. 9. 10. & 11. tom. 5.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter assignentur tres partes prudentiæ. Tullius enim in*secundo Rhetoricæ, ponit tres partes prudentiæ, scilicet memoriam, intelligentiam, & prouidentiam. Macrobius autem † secundum sententiam Platonis, attribuit prudentiæ sex, scilicet rationem, intellectum, circunspectionem, prouidentiam, docilitatem, & cautionem. Arist. autem ‡in sexto Ethicorum, dicit ad prudentiam pertinere euboliam, synesim, & gnomen. Facit etiam mentionem circa prudentiam de eustochia & solertia, sensu, & intellectu. Quidam autem alius Philosophus Græcus dicit, quòd ad prudentiam decem pertinent, scilicet eubolia, solertia, prouidentia, regnatiua, militaris, politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica. Ergo videtur quòd vel vna assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

¶ 2 Præterea, Prudentia diuiditur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica, sunt quædam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ.

¶ 3 Præterea, Partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiua vel intelligentia, ratio sensus & docilitas, non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitiuos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

¶ 4 Præterea, Sicut consiliari & iudicare & præcipere sunt actus rationis practicæ: ita etiam & vti, sicut suprà habitum * est. (1. 2. q. 16. art. 1.) Sicut ergo eubolia adiungitur prudentiæ, quæ pertinet ad consilium, & synesis & gnome, quæ pertinent ad iudicium: ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad vsum.

¶ 5 Præterea, Solicitudo ad prudentiam pertinet, sicut suprà dictum*est: (q. præce. ar. 9.) ergo etiam inter partes prudentiæ solicitudo poni debuit.

CONCLVSIO.

Integrales prudentiæ partes sunt, Memoria, Intelligentia, Docilitas, Solertia, Ratio, Prouidentia, Circunspectio, & Cautio: partes vero subiectiua sunt, Prudentia sui regitiua, & prudentia multitudinis directiua: partes vero eius potestatiua sunt, Eubolia, Synesis, & Prudentia, secundum quod est præceptiua.

RESPONDEO dicendum, quòd triplex est pars, scilicet integralis, vt paries, tectum & fundamentum sunt partes domus: subiectiua, sicut bos & leo sunt partes animalis: & potentialis, sicut nutritiuum, & sensitiuum sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Vno modo ad similitudinem partium integralium: vt scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius, quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiæ, scilicet sex, quas enumerat *Macrobius, (Locis in arg. citatis.) quibus addenda est septima, scilicet memoria, quam ponit Tullius: & eustochia siue solertia, quam ponit Aristot. Nam sensus prudentiæ, etiam intellectus dicitur. Vnde Philosophus dicit*in 6. Ethicorũ. (lib. 6. cap. 11. circa finem, tom. 5.) Horum ergo oportet habere sensum, hic autem est intellectus. Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundum id, quòd est cognoscitiua, scilicet memoria, ratio intellectus, docilitas, & solertia. Tria vero alia pertinent ad eam, secundum quod est præceptiua applicãdo cognitionem ad opus, scilicet prouidentia, circunspectio, & cautio. Quorum diuersitatis ratio patet ex hoc, quòd circa cognitionem tria sunt consideranda. Primo quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est memoria: si autem præsentium, siue contingẽtium, siue necessariorum, vocatur intellectus, siue intelligẽtia. Secundo ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, & ad hoc pertinet docilitas: vel per inuentionem, & ad hoc pertinet eustochia, quæ est bona coniecturatio. Huius autem pars, vt dicitur in sexto* Ethicor. est solertia, quæ est vera coniecturatio medij, vt dicitur in primo Posteriorum. (lib. 6. cap. 9. & 1. Poster. circa finem, tom. 5.) Tertio considerandus est vsus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquibus procedit ad alia cognoscenda vel iudicanda. Et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc, quòd rectè præcipiat, tria debet habere. Primo quidem, vt ordinet aliquid accommodum ad finem: & hoc pertinet ad prouidentiam. Secundo, vt attendat circunstantias negotij: quod pertinet ad circunspectionem. Tertio, vt vitet impedimenta: quod pertinet ad cautionem.

Partes autem subiectiuæ virtutis dicuntur species eiusdem diuersæ. Et hoc modo partes prudentiæ, secundum quod propriè sumuntur, sunt prudentia, per quam aliquis regit seipsum: & prudentia, per quam aliquis regit multitudinem, quæ differunt specie, vt dictum* est. (q. 47. ar. 11.) Et iterum prudentia, quæ est multitudinis regitiua, diuiditur in diuersas species secundum diuersas species multitudinis. Est enim quædam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus cõgregatur ad pugnandum, cuius regula est prudentia militaris. Quædam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo vnius domus, vel familiæ, cuius regula est prudentia œconomica. Et etiam multitudo vnius ciuitatis vel regni, cuius quidem regula directiua est in principe regnatiua, in subditis autem politica simpliciter dicta. Si vero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculatiuam, vt suprà dictum*est, (q. præced. art. 2. ad 2. argu.) tunc etiam partes eius ponuntur dialectica, rhetorica & physica, secundum tres modos procedendi in scientiis. Quorum vnus est per demonstrationem ad scientiam causandam: quod pertinet ad physicam, vt sub physica intelligantur omnes scientiæ demonstratiuæ. Alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam: quod pertinet ad dialecticam. Tertius modus est ex quibusdam coniecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum: quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici, quòd hæc tria pertinent ad prudentiam etiam propriè dictam, quæ ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam coniecturis. Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiæ eubulia, quæ est circa consilium: & synesis, quæ est circa iudicium eorum, in quibus oportet quandoque à communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est præcipere.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd diuersæ assignationes differunt, secundum quod diuersa genera partium ponuntur, vel secundum quod sub vna parte vnius assignationis includuntur multæ partes alterius assignationis: sicut*Tullius sub prouidentia includit cautionem & circunspectionem: (Loco citato in argum.) sub intelligentia autem rationem, docilitatem, & solertiam.

AD SECVNDVM dicendum, quòd œconomica & politica non accipiuntur hic secundum quod sunt scientia, sed secundum quod sunt prudentiæ quędam. De aliis autem tribus patet responsio ex*dictis. (In corp. art.)

AD TERTIVM dicendum, quòd omnia illa ponuntur partes prudentiæ non secundum suam communitatem, sed secundum quod se habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

AD QVARTVM dicendum, quòd rectè præcipere & ratione vti, semper se comitantur: quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quæ pertinent ad vsum.

AD QVINTVM dicendum, quòd solicitudo includitur in ratione prouidentiæ.

QVÆSTIO XLIX.

De singulis prudentiæ partibus integralibus, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est, de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus.
¶Et circa hoc quæruntur octo.
¶Primò, de memoria.
¶Secundò, de intellectu vel intelligẽtia.
¶Tertiò, de docilitate.
¶Quartò, de solertia.
¶Quintò, de ratione.
¶Sextò, de prouidentia.
¶Septimò, de circunspectione.
¶Octauò, de cautione.

ARTICVLVS I.

Vtrum memoria sit pars prudentiæ.

Suprà q. 48. cor. Et 3. dis. 33. q. 3. art. 1. q. 1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd memoria non sit pars prudentiæ. Memoria enim, vt dicit* Philosophus, est in parte animæ sensitiua. Prudentia autem in ratiocinatiua, vt patet in† 6. Ethicor. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

*In lib. de Memoria, cap. 1. tom. 2.
†lib. 6. ca. 5. non procul a fine, tom. 5.

¶ 2 Præterea, Prudentia per exercitium acquiritur & perficitur. Sed memoria inest nobis à natura. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

¶ 3 Præterea, Memoria est præteritorum, prudentia autem futurorum operabilium: de quibus est consilium, vt dicitur in* sexto Ethicor. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

*lib. 6. ca. 2. & 7. simul. tom. 5.

SED CONTRA est, quòd Tullius in† 2. Rhetoric. ponit memoriam inter partes prudentiæ.

†lib. 2. de Inuentione in fol. 4. ante finem lib.

CONCLVSIO.

Cum ad prudentiam requiratur experimentum, necessario ipsa memoria, pars prudentiæ est.

RESPONDEO dicendum, quòd prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum* est. In his autem non potest homo dirigi per ea, quę sunt simpliciter, & ex necessitate vera, sed ex his, quę vt in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata: & ex talibus talia concludere, vt dicitur* in sexto Ethicorum. Quid autem vt in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare. Vnde & in† secundo Ethicor. Philosophus dicit, quòd virtus intellectualis habet generationem & augmentum ex experimento & tempore. Experimentum autem est ex pluribus memoriis, vt patet in primo* Metaphysic. Vnde consequens est, quòd ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Vnde conuenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

q. 47. art. 2. & 4.
*lib. 6. ex ca. 1. videtur haberi.
†lib. 2. Ethi. in principio libri, tom. 5.
*lib. 1. cap. 1. nõ lõge à principio, tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut dictum *est, prudentia applicat vniuersalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus: vnde multa, quæ pertinent ad partem sensitiuam, requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria.

q. 47. art. 3. & 7.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura (sed eius complementum est ex exercitio vel gratia) ita etiam, vt Tullius dicit* in sua Rhetorica, memoria non solum à natura perficitur, sed etiam habet plurimum artis & industriæ. Et sunt quatuor, per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est, vt eorum quę vult memorari, quasdam similitudines assumat conuenientes: nec tamen omnino consuetas, quia ea quæ sunt inconsueta, magis miramur: & sic in eis animus magis & vehementius detinetur: ex quo fit, quòd eorum, quę in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autẽ necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinuentio: quia intentiones simplices & spirituales facilius ex anima elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus, quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia: vnde & memoratiua ponitur in parte sensitiua. Secundo oportet, vt homo ea quæ memoriter vult tenere, sua consideratione ordinatè disponat, vt ex vno memorato, facilè ad aliud procedatur. Vnde Philosophus dicit in libro *de Memoria. A locis videmur reminisci aliquando. Causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt. Tertio oportet, vt homo solicitudinem apponat & affectum adhibeat ad ea, quæ vult memorari: quia quãto aliquid magis fuerit impressum animo, tãto minus elabitur. Vnde & Tullius dicit in sua Rhetorica, quòd solicitudo conseruat integras simulacrorũ figuras. Quarto oportet, quòd ea frequenter meditemur, quę volumus memorari. Vnde Philosophus dicit in lib.* de Memoria, quòd meditationes memoriam saluant: quia, vt in eodem libro dicitur, cõsuetudo est quasi natura. Vnde quæ multotiens intelligimus, cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab vno ad aliud procedentes.

lib. 3. ad Herenniũ in 4. foliis ante finem libri.
cap. 3. in medio, tom. 2.
cap. 3. tom. 2.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris: & ideo memoria præteritorum, necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

ARTICVLVS II.

Vtrum intellectus sit pars prudentiæ.

Suprà q. 48. cor. Et 3. dist. 33. q. 3. art. 1. q. 1.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito diuiduntur, vnum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis cõdiuisa prudentiæ, vt patet in* sexto Ethicor. Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

*lib. 6. ca. 3. & 6. tom. 5.

¶ 2 Præterea, Intellectus ponitur inter dona Spiritus sancti: & correspõdet fidei, vt suprà habitum† est. Sed prudentia est alia virtus à fide: vt per supradicta* patet. Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

†q. 8. art. 2.
*1. 2. q. 62. art. 2. & suprà q. 4.

¶ 3 Præterea, Prudentia est singularium operabilium: vt dicitur in* 6. Ethic. Sed intellectus est vniuersalium cognoscitiuus & immaterialiũ: vt patet in tertio † de Anima. Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

*lib. 6. ca. 7. & 8. tom. 5.
†lib. 3. de Anima, text. 38. tom. 2.

SED CONTRA est, quòd* Tullius ponit intelligentiam partem prudentiæ, & Macrob. intellectum, quod in idem redit.

*Tullius lib. 2. de inuẽtione fol. 4. ante finem libri.

CONCLVSIO.

Cum prudentia sit agibilium recta ratio, intellectus, non vt potentia quædam, sed vt quædam recta æstimatio est alicuius extremi principij, prudentiæ pars est.

RESPONDEO dicendum, quòd intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiua, sed prout importat quandam rectam æstimationem alicuius extremi principij, quod accipitur vt per se notũ: sicut & prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quæ accipiuntur vt prima: vnde oportet quòd omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia est recta ratio agibiliũ, ideo necesse est quòd totus processus prudentiæ ab intellectu deriuetur, & propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio prudentiæ terminatur sicut ad conclusionem quandã ad particulare operabile, ad quod applicat vniuersalem cognitionem, vt ex dictis patet. Cõclusio autem singularis syllogizatur ex vniuersali & singulari propositione. Vnde oportet quod ratio prudentię ex duplici intellectu procedat, quorum vnus est, qui est cognoscitiuus vniuersalium, quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis: quia naturaliter nobis cognita sunt, non solum vniuersalia principia speculatiua, sed etiam practica: sicut nulli esse malefaciendum, vt ex dictis* patet. Alius autem intellectus est, qui vt dicitur in† sexto Ethic. est cognoscitiuus extremi, id est alicuius primi singularis, seu principij contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris quàm

*q. 47. ar. 3. & 6.
†lib. 6. ca. 11. circa mediũ.

quàm oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ,
q. 47. art. 3. & 7. vt dictum* est. Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, vt dicitur ibidem: vnde intellectus, qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine.

AD SECVNDVM dicendum, quòd intellectus qui ponitur donum Spiritussancti, est quędam acuta perspectio diuinorum, vt ex supradictis* patet: aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, vt dictum† est.
*q. 8. art. 1. & 2. †In corp. art.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd ipsa recta æstimatio de fine particulari, & intellectus dicitur, inquantum est alicuius principij, & sensus, inquantũ est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit* in 6. Ethicor. Horum scilicet singularium oportet habere sensum: hic autem est intellectus. Non autem hoc est intelligẽdum de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori, quo de particulari iudicamus.
lib. 6. cap. 11. circa mediũ, tom. 5.

ARTICVLVS III.

Vtrum docilitas debeat poni pars prudentiæ.

Suprà q. 48. art. vnico cor. Et 3. dist. 33. q. 3. art. 1.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd docilitas non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

¶ 2 Præterea, Ea quæ ad virtutes humanas pertinent, sunt in nobis: quia secundum ea, quæ in nobis sunt, laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra, vt dociles simus: sed hoc ex naturali dispositione quibusdam conuenit. Ergo non est pars prudentiæ.

¶ 3 Præterea, Docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia cum sit præceptiua, videtur magis ad magistros pertinere, qui etiam præceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.

lib. 1. in Somniũ Scipionis in fol. 2. ante medium libri.
SED CONTRA est, quòd * Macrobius secundum sententiam Platonis, ponit docilitatem inter partes prudentiæ.

CONCLVSIO.

Cum prudentia consistat circa particularia operabilia contingentia, conuenienter eius pars ponitur docilitas.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, prudentia consistit circa particularia operabilia, in quibus cum sint quasi infinitæ diuersitates, non possunt ab vno homine sufficienter omnia cõsiderari: nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Vnde in his quæ ad prudentiam pertinent, maximè indiget homo ab alio erudiri præcipuè ex senibus, qui sanũ intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Vnde Philosophus dicit in* 6. Ethico. Oportet attendere expertorum & seniorum & prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus & opinionibus, non minus quàm demõstrationibus. Propter experientiam enim vident principia: vnde & Prou. 3. dicitur, Ne innitaris prudentiæ tuæ, & Ecclesi. 6. dicitur: In multitudine presbyterorum, id est seniorum prudentium sta, & sapientiæ illorum ex corde coniungere. Hoc autem pertinet ad docilitatem, vt aliquis sit bene disciplinæ susceptiuus: & ideo conuenienter docilitas ponitur pars prudentiæ.
Art. præced. ad 1. & q. 47. art. 3. lib. 6. cap. 11. in fine, to. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd etsi docilitas vtilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipuè tamen ad prudentiam pertinet, ratione iam* dicta.
In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd docilitas sicut & alia quę ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est à natura. Sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium: dum scilicet homo solicitè frequenter & reuerenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignauiam, nec contemnens propter superbiam.

AD TERTIVM dicendum, quòd per prudentiam aliquis præcipit non solum aliis, sed etiam sibiipsi, vt dictum* est: vnde etiam in subditis locum habet, vt suprà dictum† est: ad quorũ prudentiam pertinet docilitas, quamuis etiam ipsos maiores oporteat dociles quantum ad aliqua esse: quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantum ad omnia sufficit, vt dictum* est.
*q. 47. art. 12 ad 3. †q. 47. art. 12. *In corp. art.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum solertia sit pars prudentiæ.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd solertia non sit pars prudentiæ. Solertia enim se habet ad facilè inueniẽda media in demonstratiuis: vt patet in * 1. Posteriorum. Sed ratio prudentiæ non est demonstratiua, cum sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.
Circa finem libri 1. Posteriorũ, tom. 1.

¶ 2 Præterea, Ad prudentiam pertinet bene consiliari: vt dicitur in* 6. Ethic. Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quæ est eustochia quędam, id est bona coniecturatio, quæ est sine ratione & velox. Oportet autem consiliari tardè, vt dicitur in 6. Ethicor. Ergo solertia non debet poni pars prudentiæ.
lib. 6. cap. 5. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Solertia, vt dictum* est, est quædam bona coniecturatio. Sed coniecturatione vti est proprium Rhetoricis. Ergo solertia magis pertinet ad Rhetoricam, quàm ad prudentiam.
q. præce. ar. 1.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit in lib. * Etymologiarum: Solicitus dicitur quasi solers & citus. Sed solicitudo ad prudẽtiam pertinet, sicut suprà dictum† est. Ergo & solertia.
*lib. 10. cap. 18. & incipit: Sapiens. †q. 47. ar. 9.

CONCLVSIO.

Sicut docilitas pars dicitur prudentiæ, qua homo bene se habet in suscipiendo ab alio de agendis rectam æstimationem, ita solertia eiusdem pars esse dicitur, qua homo per seipsum bene se habet in inueniendo talem æstimationem.

RESPONDEO dicendum, quòd prudentis est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio siue opinio acquiritur in operatiuis sicut in speculatiuis, dupliciter. Vno quidem modo per se inueniendo: alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet, vt homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio: ita solertia ad hoc pertinet, vt homo bene se habeat in acquirendo rectam æstimationem per seipsum: ita tamen vt solertia accipiatur pro eustochia, cuius est pars. Nam eustochia est bene coniecturatiua de quibuscunque. Solertia autẽ est facilis & prompta coniecturatio circa inuentionem medij, vt dicitur in primo Posteriorum. Tamen ille Philosophus qui ponit solertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni eustochia. Vnde dicit: Solertia est habitus, qui prouenit ex repentino, inueniens quod congruit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd solertia non solum se habet circa inuentionem medij in demonstratiuis, sed etiam in operatiuis, puta cum aliquis videns aliquos alicui amicos factos, coniecturando putat eos fuisse inimicos eiusdem, vt ibidem Philosophus dicit: & hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Philosophus vnam rationem inducit in* 6. Ethic. ad ostendẽdum, quòd eubulia, quę est bene consiliatiua, non est eustochia, cuius laus est in veloci consideratione eius, quod oportet. potest autem aliquis esse bene cõsiliatiuus: etsi diutius consilietur vel tardius: nec tamẽ propter hoc excluditur quin bona coniecturatio ad bene cõsiliandum valeat, & quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improuiso occurrit aliquid ad agendum: & ideo solertia conuenienter pars prudentiæ ponitur.
lib. 6. cap. 9. tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia. Vnde nihil prohibet idem ad Rhetoricam & prudentiam pertinere: & tamen coniecturatio hic non sumitur solum, secundum quod pertinet ad coniecturas, quibus vtuntur Rhetores: sed se-

sed secundum quod in quibuscunque coniicere dicitur homo veritatem.

ARTICVLVS V.

Vtrum ratio debeat poni pars prudentiæ.

Suprà q. 48. art. vnico cor. Et 3. di. 33. q. 3. artic. 1. q. 4.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd ratio non debeat poni pars prudētiæ. Subiectum enim accidentis non est pars eius. Sed prudentia est in ratione sicut in subiecto: vt dicitur in * 6. Ethicor. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

*lib. 6. ca. 5. non procul à fine, tom. 5.

¶ 2 Præterea, Illud quod est multis commune, non debet alicuius eorum poni pars: vel si ponatur, debet poni pars eius cui potissimè conuenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, & præcipuè in sapientia & scientia, quæ vtuntur ratione demonstratiua. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

¶ 3 Præterea, Ratio non differt per essentiam potentiæ ab intellectu, vt prius habitum *est. Si igitur intellectus ponitur pars prudentiæ, superfluum fuit addere rationem.

p. p. q. 79. art. 8.

SED CONTRA est, quod Macrobius * secundum sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiæ.

lib. 1. in Somnium Scipionis in 2. folio ante mediū.

CONCLVSIO.

Cum prudentis sit esse bene consiliatiuum, rectè ipsa ratio pars prudentiæ est.

RESPONDEO dicendum, quòd opus prudentis est esse bene consiliatiuum, vt dicitur in * 6. Ethic. Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens: hoc autem est opus rationis. Vnde ad prudentiam necessarium est, quòd homo sit bene ratiocinatiuus: & quia ea, quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ, dicuntur quasi integrales partes prudentiæ: inde est, quòd ratio inter partes prudentiæ connumerari debet.

lib. 6. cap. 5. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro eius bono vsu.

AD SECVNDVM dicendum, quòd certitudo rationis est ex intellectu. Sed necessitas rationis est ex defectu intellectus. Illa enim in quibus vis intellectiua plenarie viget, ratione non indigent: sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus & angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipuè à conditione intelligibilium, & tanto magis, quanto sunt minus certa seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata & certa. Vnde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem: vt dicitur in 3. * Ethicorum; & ideo quamuis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio, quàm prudentia: tamen ad prudentiam maximè requiritur, quòd sit homo bene ratiocinatiuus, vt possit bene applicare vniuersalia prima ad particularia, quæ sunt varia & incerta.

lib. 3. cap. 3. ante medium, tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd etsi intellectus & ratio non sint diuersæ potentiæ, tamen denominantur ex diuersis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione & discursu: & ideo vtrunque ponitur pars prudentiæ, vt ex dictis * patet.

In corp. ar. 2. & q. praced. art. 2. & 5.

ARTICVLVS VI.

Vtrum prouidentia debeat poni pars prudentiæ.

Suprà q. 48. art. vnico cor. Et 1. q. 22. art. 1. co.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd prouidentia non debeat poni pars prudentiæ. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed prouidentia videtur idem esse quod prudentia: quia, vt Isid. * dicit in libro Etymol. Prudens dicitur quasi procul videns: & ex hoc etiam nomen prouidentiæ sumitur, vt Boëtius dicit in libro de Consolatione. Ergo prouidentia non est pars prudentiæ.

*lib. 10. cap. 15. incipit: Prudens in principio.

¶ 2 Præterea, Prudentia est solum practica. Sed prouidentia potest etiam esse speculatiua: quia visio ex qua sumitur nomen prouidentiæ, magis pertinet ad speculatiuam, quàm ad operatiuam. Ergo prouidentia non est pars prudentiæ.

¶ 3 Præterea, Principalis actus prudentiæ est præcipere, secundarius autem iudicare & consiliari. Sed nihil horum videtur importari propriè per nomen prouidentiæ. Ergo prouidentia non est pars prudentiæ.

SED CONTRA est auctoritas * Tullij & Macrobij, qui ponunt prouidentiam partem prudentiæ, vt ex † suprà dictis patet.

lib. 1. in Somnium Scipionis in fol. 2. ante medium. Tullius lib. 2. de Inuentione in fol. 4. ante finem.

CONCLVSIO.

Prouidentia est pars prudentiæ.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, prudentia propriè est circa ea, quæ sunt ad finem: & hoc ad eius officium propriè pertinet, vt ad finem debitè ordinentur; & quamuis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subiiciuntur diuinæ prouidentiæ, humanæ tamen prouidētiæ non subiiciuntur nisi contingentia operabilia, quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia, inquantum huiusmodi, necessitatem quandam habent: necesse est enim Sortem sedere dum sedet. Vnde consequens est, quòd contingentia futura secundū quod sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam: vtrunq; autem horum importatur in nomine prouidentiæ. Importat enim prouidentia respectum quendam alicuius distantis ad ea, quæ in præsenti occurrunt, & ordinanda sunt. Vnde prouidentia est pars prudentiæ.

† q. 48.
* q. 47. ar. 7.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quandocunque multa requiruntur ad vnum, necesse est vnum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur: vnde in quolibet toto necesse est esse vnam formalem partem & prædominantem, à qua totum vnitatem habet. Et secundum hoc prouidentia est principalior inter omnes partes prudentiæ, quia omnia alia, quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt, vt aliquid rectè ordinetur ad finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur à prouidentia sicut à principaliori sua parte.

AD SECVNDVM dicendum, quòd speculatio est circa vniuersalia & circa necessaria, quæ secundum se non sunt procul, cum sint vbique & semper: etsi sint procul quo ad nos, inquantum ab eorum cognitione deficimus. Vnde prouidentia non propriè dicitur in speculatiuis, sed solum in practicis.

AD TERTIVM dicendum, quòd in recta ordinatione ad finem qui includitur in ratione prouidētiæ, importatur rectitudo consilij & iudicij & præcepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

ARTICVLVS VII.

Vtrum circumspectio possit esse pars prudentiæ.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd circumspectio non possit esse pars prudentiæ; circumspectio enim videtur esse consideratio quædam eorum, quæ circunstant. Huiusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentiæ.

Suprà q. 48. art. vnico cor. Et 3. di. 33. q. 3. art. 1. q. 2.

¶ 2 Præterea, Circunstantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales, quàm ad prudentiam. Sed circunspectio nihil aliud esse videtur, quàm respectus circunstantiarum. Ergo circunspectio magis videtur ad morales pertinere virtutes, quàm ad prudentiam.

¶ 3 Præterea, Qui potest videre quæ procul sunt, multo magis potest videre quę circunstant. Sed per prouidentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea, quæ circunstant. Non ergo oportuit præter prouidentiam ponere circunspectionem partem prudentiæ.

SED

lib. 1. in Somnium Scipionis in fol. 2. ante medium. SED CONTRA est auctoritas * Macrobij, vt dictum† est.

†q. praced. art. 1.

CONCLVSIO.

Circunspectio, prudentiæ pars necessaria est, qua homo id, quod ordinatur in finem, his comparet quæ circunstant.

q. 47. ar. 6. 7. & art. 6. praced. RESPONDEO dicendum, quòd ad prudentiam, sicut dictum est, præcipuè pertinet rectè ordinare aliquid in finem. Quod quidem rectè non fit, nisi & finis bonus sit, & id, quod ordinatur in finem, sit etiam bonũ & conueniens fini. Sed quia prudentia, sicut dictum* est, est circa singularia operabilia, in quibus multa cõcurrunt: contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum & conueniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum, vel non opportunum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui secundum se consideratum, videtur esse conueniens ad alliciendum eius animum ad amorem: sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conueniens ad finem: & ideo necessaria est circunspectio ad prudentiam, vt scilicet homo id quod ordinatur in finem, comparet etiam cum his quæ circunstant.

*q. 47. art. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd licet ea quæ possunt circunstare, sint infinita: tamẽ ea quæ circunstant in actu, non sunt infinita: sed pauca quędam sunt quę immutant iudicium rationis in agendis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd circunstantiæ pertinent ad prudẽtiam quidem sicut ad determinandum eas: ad virtutes autem morales, inquantum per circunstantiarum determinationem perficiuntur.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut ad prouidentiam pertinet prospicere id, quod est per se conueniẽs fini: ita ad circunspectionem pertinet considerare an sit conueniens fini secundum ea, quæ circunstant. Vtrunque autem horũ habet specialem difficultatem: & ideo vtrunque eorum seorsum ponitur pars prudentiæ.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum cautio debeat poni pars prudentiæ.

Locis suprà ar. 7. inductis AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd cautio non debeat poni pars prudentiæ. In eis enim, in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio. Sed virtutibus nemo malè vtitur: vt dicit August. in lib.* de lib. arbit. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam quæ est directiua virtutum.

lib. 2. ca. 18. & 19. tom. 1.

¶ 2 Præterea, Eiusdem est prouidere bona, & cauere mala: sicut eiusdem artis est facere sanitatem, & curare ægritudinem. Sed prouidere bona, pertinet ad prudentiam: ergo etiam cauere mala. Non ergo cautio debet poni pars alia prudentiæ à prouidentia.

¶ 3 Præterea, Nullus prudens conatur ad impossibile: sed nullus potest præcauere omnia mala quæ possunt cõtingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Eph. 5. Videte quomodo caute ambuletis.

CONCLVSIO.

Cum contingentia operabilia materia sint prudentiæ, cautio conuenienter pars prudentiæ ponitur.

RESPONDEO dicendum, quòd ea circa quæ est prudentia, sunt contingentia operabilia: in quibus sicut verum potest admisceri falso, ita & malum bono propter multiformitatem huiusmodi operabilium, in quibus bona plerunque impediuntur à malis, & mala habẽt speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam: vt sic accipiantur bona, quòd vitentur mala.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd cautio non est necessaria in moralibus actibus, vt aliquis sibi caueat ab actibus virtutum, sed vt sibi caueat ab eis, per quæ actus virtutum impediri possunt.

AD SECVNDVM dicendum, quòd opposita mala cauere eiusdem rationis est, & prosequi bona, sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideo cautio distinguitur à prouidentia, quamuis vtrunque pertineat ad vnam virtutem prudentiæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd malorum quæ homini vitanda occurrunt, quædam sunt quæ vt in pluribus accidere solent: & talia comprehendi ratione possunt: & contra hæc ordinatur cautio, vt totaliter vitentur, vel vt minus noceant. Quædam vero sunt quæ vt in paucioribus & casualiter accidunt: & hæc cum sint infinita, ratione comprehendi non possunt, nec homo sufficit ea præcauere, quamuis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ insultus disponere possit, vt minus lædatur.

QVÆSTIO L.

De Prudentiæ partibus subiectiuis, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerãdum est de partibus subiectiuis prudentiæ. Et quia de prudentia, per quam aliquis regit seipsum, iam dictum est: restat nunc dicendum de speciebus prudentiæ, quibus multitudo gubernatur.

¶ Circa quas quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum lex positiua debeat poni species prudentiæ.

¶ Secundò, vtrum politica.

¶ Tertiò, vtrum œconomica.

¶ Quartò, vtrum militaris.

ARTICVLVS I.

Vtrum regnatiua debeat poni species prudentiæ.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd regnatiua non debeat poni species prudentiæ: regnatiua enim ordinatur ad iustitiam conseruandam. Dicitur enim in* quinto Ethicorum, quòd princeps est custos iustitiæ. Ergo regnatiua magis pertinet ad iustitiam quàm ad prudentiam. Sup. q. 48. ar. vnico cor. Et 3. di. 33. q. 3. art. 1. q. 4.

*lib. 5. ca. 6. à medio, to. 5.

¶ 2 Præterea, Secundum Philosophum† in 3. Politicorum, regnum est vna sex specierum politicarum: sed nulla species prudentiæ sumitur secundum alias quinque politias, quæ sunt aristocratia, timocratia, tyrannis, olicratia, democratia. Ergo nec secundum regnum debet sumi regnatiua. †lib. 3. Polit. cap. 5. to. 5.

¶ 3 Præterea, Leges ponere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, & etiam ad populum: vt patet per Isidor.* in lib. Etymol. Sed Philosophus in sexto† Ethicorum ponit legispositiuam partem prudentiæ. Inconuenienter ergo loco eius ponitur regnatiua. *lib. 5. Etym. cap. 10. †lib. 6. ca. 8 paulo à principio, tom. 5.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit* in 3. Politic. quòd prudentia est propria virtus principis. Ergo specialis prudentia debet esse regnatiua. *lib. 3. ca. 3. post medium, tom. 5.

CONCLVSIO.

Cum ad prudentiam spectet regere ac præcipere, conuenienter pars prudentiæ specifica est ipsa regnatiua, quæ est ipsa regis prudentia, qua ciuitatem vel regnum regit.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex suprà dictis* patet, ad prudentiam pertinet regere & præcipere, & ideo vbi inuenitur specialis ratio regiminis & præcepti in humanis actibus, ibi etiam inuenitur specialis ratio prudentiæ. Manifestum est autem quòd in eo, qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam ciuitatis vel regni, inuenitur specialis & perfecta ratio regiminis. Tanto enim regimen perfectius est, quanto vniuersalius est ad plura se extendens, & vlteriorem finem attingens: & ideo regi, ad quem pertinet regere ciuitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem & perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnatiua ponitur species prudentiæ. *q. 47. art. 8.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd omnia, quæ sunt virtutum moralium, pertinent ad prudentiam, sicut ad di-

ad dirigentem: vnde & ratio recta prudentiæ ponitur in diffinitione virtutis moralis, vt supra dictum* est. Et ideo etiam executio iustitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiæ. Vnde istæ duæ virtutes sunt maximè propriæ regi, scilicet prudentia & iustitia: secundu illud Hier. 23. Regnabit rex, & sapiens erit, & faciet iudicium & iustitiam in terra. Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad subditos: ideo regnatiua magis ponitur species prudentiæ quæ est directiua, quàm iustitiæ quæ est executiua.

q. 47. art. 5. ad 1. arg. præcipuè: & 1. 2. q. 58. art. 1. & 2. ad 4. & art. 4.

Ad secvndvm dicendum, quòd regnum inter alias politias est optimum regimen, vt dicitur in octauo *Ethicorum. Et ideo species prudentiæ magis debuit denominari à regno, ita tamen quòd sub regnatiua comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem peruersa quæ virtuti opponuntur. Vnde non pertinent ad prudentiam.

lib. 8. ca. 10. circa principium, tom. 5.

Ad tertivm dicendum, quòd Philosophus denominat regnatiuam à principali actu regiminis, qui est leges ponere. Quod etsi conueniat aliis, non conuenit eis, nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.

Articvlvs II.

Vtrum politica conuenienter ponatur pars prudentiæ.

Lecta suprà art. 1. notatis.

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur quòd politica inconuenienter ponatur pars prudentiæ. Regnatiua enim est pars politicæ prudentiæ, vt dictum* est. Sed pars non debet diuidi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiæ.

Art. præced.

¶ 2 Præterea, Species habituum distinguuntur secundum diuersa obiecta: sed eadem sunt quę oportet regnantem præcipere, & subditum exequi. Ergo politica secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiæ distincta à regnatiua.

¶ 3 Præterea, Vnusquisque subditorum est singularis persona. Sed quælibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiæ, quæ dicatur politica.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit *in sexto Ethicorum: Eius autem quæ circa ciuitatem, hoc quidem architectonica prudentia legis positiua: hoc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens.

lib. 6. cap. 8. ad principiũ, tom. 5.

Conclvsio.

Politica est pars specifica prudentiæ, per quam homines seipsos regunt in obediendo principantibus in ordine ad commune bonum.

Respondeo dicendum, quòd seruus per imperium mouetur à domino, & subditus à principante: aliter tamen quàm irrationabilia & inanimata mouentur à suis motoribus. Nam inanimata & irrationabilia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa: quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed solum in motoribus. Sed homines serui, vel quicunq; subditi ita aguntur ab aliis per pręceptũ, quòd tamen agunt seipsos per lib. arbit. & ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus. Et ad hoc pertinet species prudentiæ, quæ politica vocatur.

Ad primvm ergo dicendum, quòd sicut dictum *est, regnatiua est perfectissima species prudentiæ: & ideo prudentia subditorum, quæ deficit à prudentia regnatiua, retinet sibi nomen commune, vt prudentia dicatur: sicut in logicis conuertibile quod non significat essentiam, retinet sibi commune nomen proprij.

In corp. art. & in solut. arg. ar. præce.

Ad secvndvm dicendum, quòd diuersa ratio obiecti diuersificat habitum secundum speciem: vt ex suprà dictis* patet. Eadem autem agenda considerantur quidem à rege secundum vniuersaliorem rationem, quàm considerentur à subdito qui obedit. Vni enim regi in diuersis officiis multi obediunt. Et ideo regnatiua comparatur ad hanc politicam, de qua loquimur: sicut ars architectonica ad eam, quæ manu operatur.

q. 47. art. 5. & 1. 2. q. 54. art. 2.

Ad tertivm dicendum, quòd per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum. Per politicam autem, de qua loquimur in ordine ad bonum commune.

Articvlvs III.

Vtrum œconomica debeat poni species prudentiæ.

Ad tertivm sic proceditur. Videtur, quòd œconomica non debeat poni species prudentiæ: quia vt Philosophus dicit * in sexto Ethicorum, prudentia ordinatur ad bene viuere totum. Sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad diuitias, vt dicitur† in 1. Ethicorum. Ergo œconomica non est species prudentiæ.

Sup. q. 47. art. 11. Et q. 49. ar. vnico cor. fi. & ad 2. Et 3. dist. 33. q. 3. art. 2. q. 4. Et 6. Ethic. lect. 7.

¶ 2 Præterea, Sicut suprà habitum‡ est, prudentia non est nisi bonorum. Sed œconomica potest etiam esse malorum. Multi enim peccatores prouidi sunt in gubernatione familiæ. Ergo œconomica non debet poni species prudentiæ.

*lib. 6. ca. 5. tom. 5. †lib. 1. cap. 1. tom. 5. ‡q. 47. ar. 13

¶ 3 Præterea, Sicut in regno inuenitur principans & subditus, ita etiam in domo. Si ergo œconomica est species prudentiæ, sicut & politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut & regnatiua. Non autem ponitur: ergo nec œconomica debet boni species prudentiæ.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in *sexto Ethicorum, quòd illarum, scilicet prudentiarum quæ se habent ad regimen multitudinis, hæc quidem œconomica, hæc autem legispositiua, hæc autem politica.

lib. 6. cap. 8. paulò à principio, tom. 5.

Conclvsio.

Oeconomica est species prudentiæ media inter politicam, & prudentiam, quæ ad vnius regimen est ordinata.

Respondeo dicendum, quòd ratio obiecti diuersificata secundum vniuersale & particulare, vel secundum totum & partem diuersificat artes & virtutes, secundum quam diuersitatem vna est principalis respectu alterius. Manifestum est autem, quòd domus medio modo se habet inter vnam singularem personam, & ciuitatem, vel regnum. Nam sicut vna singularis persona est pars domus, ita vna domus est pars ciuitatis vel regni. Et ideo sicut prudentia cõmuniter dicta quæ est regnatiua vnius, distinguitur à politica prudentia, ita oportet quòd œconomica distinguatur ab vtraque.

Ad primvm ergo dicendum, quòd diuitiæ comparantur ad œconomicam, non sicut finis vltimus, sed sicut instrumenta quædam: vt dicitur in * primo Politicorum. Finis autem vltimus œconomicæ est totum bene viuere, secundum domesticam conuersationem: Philosophus autem in † primo Ethicorum, ponit exemplificando, diuitias, finem œconomicæ, secundum studium plurimorum.

*lib. 1. cap. 5. & 7. tom. 5. †lib. 1. Ethic. cap. 1. tom. 5.

Ad secvndvm dicendum, quòd ad aliqua particularia, quæ sunt in domo disponenda, possunt aliqui peccatores prouide se habere: sed non ad ipsum totum bene viuere domesticæ conuersationis, ad quod pręcipuè requiritur vita virtuosa.

Ad tertivm dicendum, quòd pater in domo habet quandam similitudinem regij principatus: vt dicitur in * 8. Ethicor. non tamen habet perfectam potestatem regiminis, sicut Rex. Et ideo non ponitur separatim potestas paterna, species prudentiæ, sicut regnatiua.

lib. 8. ca. 10. parum à medio, tom. 5.

Arti-

ARTICVLVS IIII.

Vtrum militaris debeat poni species prudentiæ.

*Locis suprà art.3. notatis. *lib.6.Ethic. cap.3.4.& 5.tom.5. †cap.8.innuitur & lib.1. Ethic. cap.1. & 2.tom.5.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd militaris non debeat poni species prudentiæ. Prudentia enim contra artem diuiditur, vt dicitur in *sexto Ethicorum. Sed militaris videtur esse quędam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philosophum in † tertio Ethicorum: ergo militaris non debet poni species prudentiæ.

¶ 2 Præterea, Sicut militare negotium continetur sub politico: ita etiam & plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum, & aliorum huiusmodi. Sed secundum alia negotia quæ sunt in ciuitate, non accipiuntur aliquæ species prudentiæ: ergo etiam neque secundum militare negotium.

¶ 3 Præterea, In rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem, quàm ad prudentiam.

SED CONTRA est quod dicitur Prouerb. 24. Cum dispositione initur bellum & erit salus, vbi sunt multa consilia, sed consiliari pertinet ad prudentiam: ergo in rebus bellicis maximè necessaria est aliqua species prudentiæ, quæ militaris dicitur.

CONCLVSIO.

Præter politicam prudentiam, qua commoda cuique rei disponuntur, est militaris species prudentiæ, qua noxia quæque repelluntur.

RESPONDEO dicendum, quòd ea, quæ secundum artem & rationem aguntur, conformia esse oportet his, quæ secundum naturam, quæ à ratione diuina sunt instituta. Natura autem ad duo tendit. Primò quidem ad regendam vnamquamque rem in seipsa: secundo vero ad resistendum extrinsecis impugnantibus & corruptiuis. Et propter hoc non dedit solum animalibus vim concupiscibilem, per quam moueantur ad ea quæ sunt saluti eorum accommoda, sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Vnde & in his quæ sunt secundum rationem, non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam disponantur conuenienter ea, quæ pertinent ad bonum commune, sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd militaris potest esse ars, secundũ quod habet quasdam regulas vtendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis & equis: sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

AD SECVNDVM dicendum, quòd alia negotia, quæ sunt in ciuitate, ordinantur ad aliquas particulares vtilitates. Sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

AD TERTIVM dicendum, quòd executio militiæ pertinet ad fortitudinem. Sed directio ad prudentiam, & præcipuè secundum quod est in duce exercitus.

QVÆSTIO LI.

De Virtutibus adiunctis prudentiæ, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de virtutibus adiunctis prudentiæ, quæ sunt quasi partes potentiales ipsius.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum eubulia sit virtus.

¶ Secundò, vtrum sit specialis virtus à prudentia distincta.

¶ Tertiò, vtrum synesis sit specialis virtus.

¶ Quartò, vtrum gnome sit specialis virtus.

ARTICVLVS I.

Vtrum eubulia sit virtus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd eubulia non sit virtus. Quia secundum August. in libro de* Libe. arbit. virtutibus nullus malè vtitur. Sed eubulia quæ est bene consiliatiua, aliqui malè vtuntur, vel quia astuta consilia excogitant ad fines malos consequendos: aut etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, puta qui furatur, vt eleemosynam det: ergo eubulia non est virtus. *1.2.q.7.ar 6. & 3.dist. 33.q.5.art. 1.q.2. Et 6. Ethic. lect.8. & 9. *lib.2.de lib. arb.cap.18. & 19.tom.1.*

¶ 2 Præterea, Virtus perfectio quædam est, vt dicitur in † 7. Phys. Sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem & inquisitionem, quæ imperfectionis sunt: ergo eubulia non est virtus. *†lib.7. text. 17.tom.2.*

¶ 3 Præterea, Virtutes sunt connexæ adinuicem: vt suprà habitum * est. Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus. Multi enim peccatores sunt bene consiliatiui, & multi iusti sunt in consiliis tardi. Ergo eubulia non est virtus. *1.2.q.65. art.1.*

SED CONTRA est, quòd eubulia est rectitudo consilij, vt Philosophus dicit in * 6. Ethico. Sed recta ratio perficit rationem virtutis: ergo eubulia est virtus. *lib.6. cap.9. circa mediũ. tom.5.*

CONCLVSIO.

Eubulia est quædam virtus humana bene consiliatiua.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, de ratione virtutis humanæ est, quòd faciat actum hominis bonũ. Inter cæteros autem actus hominis proprium est, ei consiliari: quia hoc importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana. Nam vita speculatiua est supra hominem, vt dicitur in * 10. Ethicor. Eubulia autem importat bonitatem consilij. Dicitur enim ab eu quod est bonum, & bole, quod consilium, quasi bona consiliatio: vel potius bene consiliatiua. Vnde manifestum est quòd eubulia est virtus humana. *q.47. art. 4. & 1.2.q. 55.art.2. & 3. lib.10. ca.7. à medio. tom.5.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd non est bonum consilium, siue aliquis malum finem in consiliando præstituat, siue etiam ad bonum finem malas vias adinueniat: sicut etiam in speculatiuis non est bona ratiocinatio, siue aliquis falsum concludat, siue etiam concludat verum ex falsis dictis: quia non vtitur conuenienti medio. Et ideo vtrunque prædictorum est contra rationem eubuliæ: vt Philosophus dicit in * 6. Ethicorum. *lib.6.cap. 9. tom.5.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam: non tamen oportet quòd omne illud quod est materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, & nõ solum circa actus rationis, inter quos est consilium, sed etiam circa passiones appetitus sensitiui, quæ adhuc sunt multo imperfectiores. Vel potest dici, quod virtus humana est perfectio secundũ modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium, intuitu simplici: & præcipuè in agibilibus, quæ sunt contingentia.

AD TERTIVM dicendum, quòd in nullo peccatore, inquantũ huiusmodi, inuenitur eubulia. Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad bene consiliandum non solum adinuentio vel excogitatio eorum, quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliæ circunstantiæ, scilicet tempus congruum, vt nec nimis tardus, nec nimis velox sit in consiliis, & modus consiliandi: vt scilicet sit firmus in suo consilio: & aliæ huiusmodi debitæ circunstãtiæ, quæ peccatores peccando non obseruant. Quilibet autem virtuosus est bene consiliatiuus in his, quæ ordinantur ad finem virtutis: licet fortè in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliatiuus, puta in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo huiusmodi.

ARTICVLVS II.

Vtrum eubulia sit virtus distincta à prudentia.

AD-

Locis suprà art. 1. notatis. **lib. 6. ca. 5.* *Art. praeced.*

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd eubulia non sit virtus distincta à prudentia: quia vt Philosophus dicit in sexto* Ethicorum, videtur prudentis esse bene consiliari. Sed hoc pertinet ad eubuliam, vt dictum † est. ergo eubulia non distinguitur à prudentia.

1.2.q.18. art.4. *†lib.6.cap. 11.tom.5.*

¶ 2 Praeterea, Humani actus, ad quos ordinantur humanae virtutes, praecipuè specificantur ex fine, vt suprà dictum* est. Sed ad eundem finem ordinantur eubulia & prudentia, vt dicitur† 6. Ethicor. non autem ad quendam particularem finem, sed ad communem finem totius vitae: ergo eubulia non est virtus distincta à prudentia.

¶ 3 Praeterea, In sciētiis speculatiuis ad eandem scientiam pertinet inquirere & determinare, ergo pari ratione in operatiuis hoc pertinet ad eandem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam: ergo eubulia non est alia virtus à prudentia.

lib.6. ca.10. circa mediū. tom.5.

SED CONTRA est, quòd prudentia est praeceptiua, vt dicitur* in 6. Ethic. hoc autem non conuenit eubuliae: ergo eubulia est alia virtus à prudentia.

CONCLVSIO.

Eubulia diuersa est à prudentia, quòd ea est bene consiliatiua, & ad prudentiam ordinatur, quae praeceptiua virtus est.

Art. praeced. & 1.2.q. 55. art.2. & 3.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum* est suprà, virtus propriè ordinatur ad actum, quem reddit bonum: & ideo oportet secundum differentiam actuum esse diuersas virtutes, & maximè quando non est eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eandem virtutem pertinerent diuersi actus. Sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderij, & gaudij: & ideo omnia ista pertinent ad eandem virtutem charitatis. Actus autē rationis ordinati ad opus sunt diuersi, nec habent eandem rationem bonitatis, ex alio enim efficitur homo bene consiliatiuus, & bene iudicatiuus, & bene praeceptiuus. Quod patet ex hoc, quòd ista aliquando abinuicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliatiuus, & aliam prudentiam, per quam homo est bene praeceptiuus. Et sicut consiliari ordinatur ad praecipere tanquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem, sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec caeterae virtutes sine charitate.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad prudentiam pertinet bene consiliari imperatiuè, ad eubuliam autem elicitiuè.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ad vnum finem vltimum, quod est bene viuere totum, ordinantur diuersi actus secundum quendam gradum. Nam praecedit consilium, sequitur iudicium, & vltimum est praeceptum, quod immediatè se habet ad finem vltimum. Alij autem duo actus remote se habent: qui tamen habent quosdam proximos fines. Consilium quidem inuētionem eorum, quae sunt agenda, iudicium autem certitudinem. Vnde ex hoc non sequitur, quòd eubulia & prudentia non sint diuersae virtutes: sed quòd eubulia ordinetur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.

1.2.q.57. art. 6. & 3. dist.33.q.3. art.1.q.2. Et 6. Ethi. le.9.

AD TERTIVM dicendum, quòd etiam in speculatiuis alia rationalis scientia est dialectica quae ordinatur ad inquisitionem inuentiuam, & alia scientia demonstratiua, quae est veritatis determinatiua.

ARTICVLVS III.

Vtrum synesis sit virtus.

**lib.2.cap.1. tom.5.* *†lib.6 ca.11. à medio.* *‡lib.6. ca.10 tom.5.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd synesis non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis à natura: vt dicitur in secundo* Ethicorum. Sed synesis inest aliquibus à natura. Vt dicit Philosophus in sexto† Ethicorum. Ergo synesis non est virtus.

¶ 2 Praeterea, Synesis, vt in eodem libro‡ dicitur, est solum iudicatiua. Sed iudicium solum sine praecepto potest esse etiam in malis. Cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quòd synesis non sit virtus.

¶ 3 Praeterea, Nunquam est defectus in praecipiendo, nisi sit aliquis defectus in iudicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat: Si ergo synesis ponitur virtus ad bene iudicandum, videtur quòd non sit necessaria alia virtus ad bene praecipiendum: & ideo prudentia erit superflua: quod est inconueniens. Non ergo synesis est virtus.

SED CONTRA, Iudicium est perfectius quàm consilium. Sed eubulia quae est bene consiliatiua, est virtus. Ergo multo magis synesis quae est bene iudicatiua, est virtus.

CONCLVSIO.

Praeter eubuliam, quae virtus est bene consiliatiua, est synesis virtus, quae bene iudicatiua est de operabilibus ab homine.

RESPONDEO dicendum, quòd synesis importat iudicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. Vnde secundum synesim dicuntur aliqui in Graeco syneci, id est, sensati, vel eusynici, id est, homines boni sensus. Sicut econtrario qui carent hac virtute, dicuntur asyneci, id est insensati. Oportet autem quòd differentia actuum, qui non reducuntur in eandem causam, sit etiam diuersitas virtutum. Manifestum est autem quòd bonitas consilij & bonitas iudicij, nō reducuntur in eandem causam. Multi enim sunt bene consiliatiui: qui tamen non sunt bene sensati, quasi rectè iudicantes: sicut etiam in speculatiuis aliqui sunt bene inquirentes propter hoc, quòd ratio eorum prompta est ad discurrendum per diuersa: quod videtur prouenire ex dispositione imaginatiuae virtutis, quae de facili potest formare diuersa phantasmata. Et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicij, quod est propter defectum intellectus, qui maximè contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet praeter eubuliam esse aliam virtutem, quae est bene iudicatiua, & haec dicitur synesis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd rectum iudicium in hoc consistit, quòd vis cognoscitiua apprehendit rem aliquam, secundum quod in se est. Quod quidem prouenit ex recta dispositione virtutis apprehēsiuae: sicut in speculo si fuerit bene dispositum, imprimuntur formae corporum secundum quòd sunt. Si vero fuerit speculum malè dispositum, apparēt ibi imagines distortae, & praue se habentes. Quòd autem virtus cognoscitiua sit bene disposita ad recipiendum res, secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummatiuè autem ex exercitio vel ex munere gratiae. Et hoc dupliciter. Vnò modo directè ex parte ipsius cognoscitiuae virtutis, puta quia non est imbuta prauis conceptionibus, sed veris & rectis. Et hoc pertinet ad synesim, secundum quod est specialis virtus. Alio modo indirectè ex bona dispositione appetitiuae virtutis: ex qua sequitur quòd homo bene iudicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines: synesis autem est magis circa ea quae sunt ad finem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in malis quidem potest iudicium rectum esse in vniuersali, sed in particulari agibili semper eorum iudicium corrumpitur: vt suprà habitum* est. *q.47. art.2. & 13.*

AD TERTIVM dicendum, quòd contingit quandoque id quod bene iudicatum est differri, vel negligenter agi, aut inordinatè. Et ideo post virtutem, quae est bene iudicatiua, necessaria est finalis virtus principalis, quae est bene praeceptiua, scilicet prudentia.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum gnome sit specialis virtus.

AD

Loco supra art. 3. citatis. AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd gnome non sit specialis virtus à synesi distincta: quia secundum synesim dicitur aliquis bene iudicatiuus. Sed nullus potest dici bene iudicatiuus, nisi in omnibus bene iudicet. Ergo synesis se extendit ad omnia diiudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene iudicatiua, quæ gnome dicatur.

¶ 2 Præterea, Iudicium medium est inter consilium & præceptum. Sed vna tantum virtus est bene consiliatiua, scilicet eubulia: & vna tantum virtus bene præceptiua, scilicet prudentia. Ergo etiam vna tantum est virtus bene iudicatiua, scilicet synesis.

¶ 3 Præterea, Ea quæ raro accidunt, in quibus oportet aliquando à communibus legibus discedere, videntur præcipue casualia esse, quorum non est ratio, vt dicitur in
lib. 2. text. 48. & 57. tom. 2. secundo Physicorum.* Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa prædicta non est aliqua virtus intellectualis.

SED CONTRA est, quòd Philosophus determinat
lib. 6. cap. 11. tom. 5. in 6. Ethic.* gnomen esse specialem virtutem.

CONCLVSIO.

Præter synesim virtutem bene iudicatiuam de agendis secundum quædam vniuersalia principia, est gnome virtus iudicatiua de agendis præter communia principia.

RESPONDEO dicendum, quòd habitus cognoscitiui distinguuntur secundum altiora, vel inferiora principia, sicut sapientia in speculatiuis altiora principia considerat, quàm scientia: & ideo ab ea distinguitur. Et ita etiā oportet esse in actiuis. Manifestum est autem, quòd illa, quæ sunt præter ordinem inferioris principij siue causæ, reducuntur quandoque in ordinem altioris principij: sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis actiuæ, in semine tamen cadunt sub ordine altioris principij, scilicet cælestis corporis, vel altenus prouidentiæ diuinæ. Vnde ille, qui considerat virtutem actiuam in semine, non posset certum iudicium ferre de huiusmodi monstris: de quibus tamen potest iudicari secundum considerationem diuinæ prouidentiæ. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum: puta cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia, quàm sint regulæ communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicatiua, quæ vocatur gnome, quæ importat quandam perspicacitatem iudicij.

AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd synesis est verè iudicatiua de omnibus, quæ secundum communes regulas fiunt: sed præter communes regulas sunt quædam
Art. praeced. alia diiudicanda, vt iam dictum *est.

AD SECVNDVM dicendum, quòd iudicium debet sumi ex principiis propriis rei, inquisitio autem fit etiam per communia. Vnde etiam in speculatiuis dialectica, quæ est inquisitiua, procedit ex communibus: demonstratiua autem, quæ est iudicatiua, procedit ex propriis. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilij, est vna de omnibus: non autem synesis, quæ est iudicatiua. Præceptum autem respicit in omnibus vnam rationem boni: & ideo etiam prudentia non est nisi vna.

AD TERTIVM dicendum, quòd omnia illa, quæ præter communem cursum contingere possunt, considerare pertinet ad solam prouidentiam diuinam. Sed inter homines ille, qui est magis perspicax, potest plura horū sua ratione diiudicare. Et ad hoc pertinet gnome, quæ importat quandam perspicacitatem iudicij.

QVÆSTIO LII.

De Dono consilij, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de dono consilij, quod respondet prudentiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum consilium debeat poni inter septem dona Spiritus sancti.

¶ Secundò, vtrum donum consilij respondeat virtuti prudentiæ.

¶ Tertiò, vtrum donum consilij maneat in patria.

¶ Quartò, vtrum quinta beatitudo, quæ est, Beati misericordes, &c. respondeat dono consilij.

ARTICVLVS I.

Vtrum consilium debeat poni inter dona Spiritus sancti.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd consilium non debeat poni inter dona Spiritus sancti: dona enim Spiritus sancti in adiutorium virtutum dantur, vt patet per Gregorium in * secundo Moral. Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiæ vel etiam eubuliæ, vt ex † dictis patet. Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritus sancti. 3. dist. 35. q. 2. art. 4. q. 1. *lib. 2. Moral. cap. 36. ante medium. † q. 47. & 51. art. 1. & 2.

¶ 2 Præterea, Hæc videtur esse differētia inter septem dona Spiritus sancti, & gratias gratis datas, quòd gratiæ gratis datæ non dantur omnibus, sed distribuuntur diuersis: dona autem Spiritus sancti dantur omnibus habentibus Spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his, quæ specialiter aliquibus à Spiritu sancto dantur, secundum illud 1. Machab. 2. Ecce Simon frater vester, ipse vir consilij est. Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quàm inter septem dona Spiritus sancti.

¶ 3 Præterea, Romanorum 8. dicitur: Qui Spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt. Sed his qui ab alio aguntur, non competit consilium. Cum ergo dona Spiritus sancti maximè competant filiis Dei, qui acceperunt Spiritum adoptionis filiorum, videtur quòd consilium inter dona Spiritus sancti poni non debeat.

SED CONTRA est, quod Isa. 11. dicitur: Requiescet super eum Spiritus consilij & fortitudinis.

CONCLVSIO.

Consilium est Spiritus sancti donum, quo rationalis creatura à diuina bonitate mouetur sufficienter ad consiliandum se de singulis agendis.

RESPONDEO dicendum, quòd dona Spiritus sancti, vt suprà dictum* est, sunt quædam dispositiones, quibus anima redditur bene mobilis à Spiritu sancto. Deus autem mouet vnumquodque secundum modum eius, quod mouetur: sicut creaturam corporalē mouet per tempus & locum, creaturam autem spiritualem per tempus, & non per locum, vt August. dicit in 8.* super Genesim ad literam. Est autem proprium rationali creaturæ, quòd per inquisitionem rationis moueatur ad aliquid agēdum: quæ quidem inquisitio consilium dicitur. Et ideo Spiritus sanctus dicitur per modum consilij creaturam rationalem mouere. Et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus sancti. 1. 2. q. 68. art. 1. lib. 8. ca. 26. tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd prudentia vel eubulia, siue sit acquisita siue sit infusa, dirigit hominem in inquisitione consilij secundum ea quæ ratio comprehendere potest. Vnde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi, vel alij. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia & contingentia quæ occurrere possunt, fit quòd cogitationes mortalium sunt timidæ, & incertæ prouidentiæ nostræ, vt dicitur Sapien. 9. Ideo indiget homo in inquisitione consilij dirigi à Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilij, per quod homo dirigitur, quasi consilio à

Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibiipsis non sufficiunt in inquisitione consilij, à sapientioribus consilium requirunt.

AD SECVNDVM dicendum, quòd hoc non potest pertinere ad gratiam gratis datam, quòd aliquis ita sit boni consilij, quòd aliis consilium prębeat: sed quòd aliquis à Deo cōsilium habeat, quid fieri oporteat in his quæ sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

AD TERTIVM dicendum, quòd filij Dei aguntur à Spiritusancto secundum modum eorum, saluato scilicet libero arb. quæ est facultas voluntatis & rationis. Et sic inquantum ratio à Spiritu sancto mouetur vel instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilij.

ARTICVLVS II.

Vtrum donum consilij respondeat virtuti prudentiæ.

3. dist. 34. q. 1. art. 2. cor. co. 1. fi. Et di. 35. q. 2. art. 4. q. 1. art. 2. cor. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd donum consilij non respondeat conuenienter virtuti prudentiæ. Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius: vt patet per Dionysium septimo capite de *diuin. nom. sicut homo attingit angelum secundum intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, vt suprà habitum †est. Cum ergo consilium sit primus & infimus actus prudentiæ, supremus autem actus eius est pręcipere, medius autem iudicare: videtur quòd donum respondens prudentiæ, non sit consilium, sed magis iudicium vel preceptum.

*cap. 7. inter medium & finem illius.

†1. 2. q. 68. art. 8.

¶ 2 Prætetea, Vni virtuti sufficienter auxilium præbetur per vnum donum: quia quanto aliquid est superius, tanto est magis vnitum, vt probatur in libro de Causis. Sed prudentiæ auxilium prębetur per donum scientiæ quæ non solum est speculatiua, sed etiam practica: vt suprà habitum * est. Ergo donum consilij non respondet virtuti prudentiæ. q. 9. art. 3.

¶ 3 Præterea, Ad prudentiam propriè pertinet dirigere, vt suprà habitum *est. Sed ad donum consilij pertinet, quòd homo dirigatur à Deo sicut dictum †est. Ergo donum consilij non pertinet ad virtutem prudentiæ.

q. 47. art. 8. †Art. praced.

SED CONTRA est, quia donum consilij est circa ea quę sunt agenda propter finem. Sed circa hęc est etiam prudentia. Ergo sibiinuicem correspondent.

CONCLVSIO.

Donum consilij ad ipsam prudentiam refertur vt perficiens & adiuuans ipsam.

RESPONDEO dicendum, quòd principium motiuum inferius adiuuatur pręcipuè, & perficitur per hoc, quòd mouetur à superiori motiuo principio: sicut corpus in hoc, quòd mouetur à spiritu. Manifestum est autem quòd rectitudo rationis humanæ comparatur ad rationem diuinam, sicut principium motiuum inferius, quod mouetur ad superius, & refertur in ipsum. Ratio enim æterna est suprema regula omnis humanæ rectitudinis. Et ideo prudentia quę importat rationis rectitudinem, maximè perficitur, & iuuatur secundum quod regulatur & mouetur à Spiritu sancto: quod pertinet ad donū consilij, vt dictum *est. Vnde donum consilij respondet prudentiæ, sicut ipsum adiuuans & perficiens. Art. praced.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd iudicare & præcipere non est moti, sed mouentis. Et quia in donis Spiritus sancti mens humana non se habet vt mouens, sed magis vt mota, vt suprà dictum * est: inde est quòd non fuit conueniens, quòd donum correspondens prudentiæ, preceptum diceretur vel iudicium, sed consilium: per quod potest significari motio mentis consiliatæ ab alio consiliante.

Art. praced. & 1. 2. q. 68 art. 1.

AD SECVNDVM dicendum, quòd scientiæ donum non directè respondet prudentiæ, cum sit in speculatiuis, sed secundum quandam extensionem eam adiuuat. Donum autem consilij directè respondet prudentiæ, sicut circa eadem existens.

AD TERTIVM dicendum, quòd mouens motum ex hoc, quòd mouetur, mouet. Vnde mens humana ex hoc ipso, quòd dirigitur à Spiritu sancto, fit potens dirigere se & alios.

ARTICVLVS III.

Vtrum donum consilij maneat in patria.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd donum consilij non maneat in patria. Consilium enim est eorum quæ sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem: quia ibi homines vltimo fine potientur. Ergo in patria non est donum consilij. 3. dist. 35. q. 2. art. 4. q. 3.

¶ 2 Præterea, Consilium dubitationem importat. In his enim quæ manifesta sunt, ridiculum est consiliari: sicut patet per Philosophum in 3. *Ethicorum. In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non est consilium. lib. 3. cap. 3. tom. 5.

¶ 3 Præterea, In patria sancti maximè Deo conformantur, secundum illud 1. Iohan. 3. Cum apparuerit, similes ei erimus. Sed Deo non conuenit consilium, secundum illud Ro. 11. Quis cōsiliarius eius fuit? Ergo etiam neque sanctis in patria competit donum consilij.

SED CONTRA est, quod Gregor. *dicit 17. Moral. Cumque vniuscuiusque gentis, vel culpa vel iustitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, eiusdem gentis præpositus, vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur. lib. 17. Moral. cap. 7.

CONCLVSIO.

Manet in patria in beatis donum consilij non quidem secundum aliquam de agendis consultationem, sed inquantum in eis à Deo continuatur eorum cognitio, quæ ipsi nouerunt, & de his illuminantur, quæ circa agenda nesciuerunt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est, dona Spiritus sancti ad hoc pertinent, quòd creatura rationalis moueatur à Deo. Circa motionem autem humanæ mentis à Deo, duo considerari oportet. Primo quidem quòd alia est dispositio eius quod mouetur, dum mouetur, & alia dum est in termino motus. Et quidem, quando mouens est solum principium mouendi, cessante motu, cessat actio mouentis super mobile: quod iam peruenit ad terminum, sicut domus postquam ædificata est, non ædificatur vlterius ab ædificatore. Sed quando mouens non solum est causa mouendi, sed etiam est causa ipsius formæ, ad quam est motus: tunc non cessat actio mouentis etiam post adeptionem formæ, sicut sol illuminat aërem etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis & virtutem & cognitionem, non solum quando primo acquirimus, sed etiam quandiu in eis perseueramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum, quæ agenda sunt. Cum quædam sint, quæ beati vel angeli, vel homines non cognoscunt, quæ non sunt de essentia beatitudinis, sed pertinent ad gubernationem rerum secundum diuinam prouidētiam. Et quantum ad hoc est aliud considerandum, scilicet quòd mens beatorum mouetur aliter à Deo, & aliter mens viatorum. Nam mens viatorum mouetur à Deo in agendis per hoc, quòd sedatur anxietas dubitationis in eis pręcedens. In mente verò beatorum circa ea quæ non cognoscunt, est simplex nescientia, qua etiam angeli purgātur, secundum *Dionysium 7. capit. Celest. hierarc. Non autem pręcedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conuersio ad Deum. Et hoc est Deum consulere: sicut August. dicit 5. super * Gen. ad literam, quòd angeli de inferioribus Deum consulunt. Vnde & instructio, qua super hoc à Deo instruūtur, consilium dicitur. Et secundum hoc donum consilij est in beatis, inquantum in eis à Deo continuatur cognitio eorum, quæ sciunt, & inquantum illuminantur de his, quæ nesciunt circa agenda.

Art. praced. & 1. 2. q. 68 art. 1.

cap. 7. à medio.

lib. 5. ca. 19. circa principium, tom. 3.

AD

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis: sicut quòd Deum laudant, vel quibus alios pertrahunt ad finem, quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria angelorum, & orationes sanctorum. Et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilij.

AD SECVNDVM dicendum, quòd dubitatio pertinet ad consilium secundum statum vitæ præsentis, non autem pertinet secundum quod est consilium in patria: sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria & in via.

AD TERTIVM dicendum, quòd consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria, sicut recipiens influenti.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum quinta beatitudo, quæ est de misericordia, respondeat dono consilij.

1.2.q.69. art.3.ad 3. Et 3.di.34. q.1.art.4.co. & Matth.5. col.10. AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd quinta beatitudo, quæ est de misericordia, non respondeat dono consilij. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, vt suprà habitum* est. Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur: ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo, quàm alia.

*1.2.q.69. art.1.

¶ 2 Præterea, Præcepta dantur de his quæ sunt de necessitate salutis: consilium autem datur de his, quæ non sunt de necessitate salutis: misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Iac. 2. Iudicium sine misericordia fiet illi qui non facit misericordiam. Paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitæ, vt patet Matth. 19. Ergo dono consilij magis respondet beatitudo paupertatis, quàm beatitudo misericordiæ.

¶ 3 Præterea, Fructus consequuntur ad beatitudines, important enim delectationē quandam spiritualem, quæ consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilij: vt patet Galat. 5. Ergo etiam beatitudo misericordiæ non respondet dono consilij.

lib.1.cap.9. paulo ante mediū, to.4. SED CONTRA est, quòd August. dicit in lib.* de Sermone Domini in monte, Consilium conuenit misericordibus: quia vnicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis, & dare.

CONCLVSIO.

Beatitudo misericordiæ dono consilij specialiter respondet, non quasi elicienti, sed sicut dirigenti.

RESPONDEO dicendum, quòd consilium propriè est de his quæ sunt vtilia ad finem. Vnde ea, quæ maximè sunt vtilia ad finem, maximè debent correspondere dono consilij. Hoc autem est misericordia, secundum illud 1. ad Tim. 4. Pietas ad omnia vtilis est. Et ideo specialiter dono consilij respondet beatitudo misericordiæ non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiæ, ratione iam* dicta.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd consilium secundum quod est donū Spiritussancti dirigit nos in omnibus quæ ordinantur in finem vitæ æternæ, siue sint de necessitate salutis, siue non: & tamen non omne opus misericordiæ est de necessitate salutis.

AD TERTIVM dicendum, quòd fructus importat quidem vltimum. In practicis autem non est vltimum in cognitione, sed in operatione, quæ est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionē practicam: sed solum ea, quæ pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit: inter quæ ponitur bonitas & benignitas, quæ respondent misericordiæ.

QVÆSTIO LIII.

De Vitiis prudentiæ oppositis, & primo de Imprudentia, in sex articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ. Dicit enim August. in 4. contra Iulianum, quòd omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas, verumetiam vitia quodammodo nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudētiæ astutia. Primo ergo considerandū est de vitiis, quæ manifestè contrarietatem habent ad prudentiam: quæ scilicet vitia proueniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum, quæ ad prudentiam requiruntur. Secundo de vitiis quæ habēt quandam similitudinem falsam cum prudentia: quæ scilicet contingunt per abusum eorum, quæ ad prudentiam requiruntur.

¶ Quia vero solicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo: primo quidem de imprudentia: secundo, de negligentia quæ solicitudini opponitur.

¶ Circa primum quæruntur sex.
¶ Primò, de imprudentia, vtrum sit peccatum.
¶ Secundò, vtrum sit speciale peccatum.
¶ Tertiò, de præcipitatione, siue temeritate.
¶ Quartò, de inconsideratione.
¶ Quinto, de inconstantia.
¶ Sextò, de origine horum vitiorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum imprudentia sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium: vt August.* dicit. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium. Nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudētia non est peccatum. lib. de vera relig. cap.14. tom.1.

¶ 2 Præterea, Nullum peccatum nascitur cum homine nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine: vnde & iuuenes imprudētes sunt. Nec est originale peccatum quod opponitur originali iustitiæ. Ergo imprudentia non est peccatum.

¶ 3 Præterea, Omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per pœnitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

SED CONTRA, Spiritualis thesaurus gratiæ non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundum illud Prouerbiorum vigesimoprimo: Thesaurus desiderabilis, & oleum in habitaculo iusti, & homo imprudens dissipabit illud. Ergo imprudentia est peccatum.

CONCLVSIO.

Imprudentia priuatiuè peccatum est secundum rationem negligentiæ, contrariè vero accepta peccatum est, & mortale quidem, si adsit contemptus eorum quæ ad prudentiam requiruntur, veniale vero si contemptus absit, & si fit absque detrimento eorum, quæ sunt de necessitate salutis.

RESPONDEO dicendum, quòd imprudentia dupliciter accipi potest. Vno modo priuatiuè, alio modo contrariè. Negatiuè autem non propriè dicitur, ita scilicet quòd propriè importet solam carentiam prudentiæ, quæ potest esse sine peccato. Priuatiuè quidem imprudentia dicitur, inquantum aliquis caret prudentia, quam quis natus est & debet habere. Et secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiæ, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam. Contrariè vero accipitur imprudentia, secundum quod ratio contrario modo mouetur vel agit prudentiæ, puta si recta ratio prudentiæ agit consiliando, imprudens consiliū sper-

nit, & sic de aliis quæ in actu prudentiæ considerãda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentiæ. Non enim potest hoc contingere, quòd homo contra prudentiam agat, nisi diuertens à regulis, quibus ratio prudentiæ rectificatur. Vnde si hoc contingat per auersionem à regulis diuinis, est peccatum mortale, puta cum quis quasi contemnens & repudians diuina documenta, præcipitanter agit. Si vero præter eas agat absque contemptu, & absque detrimento eorum, quæ sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd deformitatem imprudentię nullus vult, sed actum imprudentiæ vult temerarius, qui vult præcipitanter agere. Vnde & Philosophus dicit in * 6. Ethicor. Quod ille qui circa imprudentiam peccat volens, minus acceptatur. *lib. 6. Ethic. cap. 5. non multũ à fine. tom. 5.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio illa procedit de imprudentia, secundum quod sumitur negatiuè. Sciendum tamen quòd carentia prudentiæ & cuiuslibet virtutis includitur in carentia originalis iustitiæ, quæ totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

AD TERTIVM dicendum, quòd per pœnitentiam restituitur prudentia infusa, & sic cessat carentia huius prudentiæ. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum, sed tollitur * habitus contrarius, in quo propriè consistit peccatum imprudentiæ. *Aliàs, actus*

ARTICVLVS II.

Vtrum imprudentia sit speciale peccatum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd imprudentia non sit speciale peccatum. Quicunque enim peccat, agit contra rationem rectam, quæ est prudentia. Sed imprudẽtia consistit in hoc, quòd aliquis agit contra prudentiam, vt dictum * est: ergo imprudentia non est speciale peccatum. *Art. præced.*

¶ 2 Præterea, Prudentia magis est affinis moralibus actibus quàm scientia. Sed ignorantia quæ opponitur scientiæ, ponitur inter generales causas peccati, ergo multo magis imprudentia.

¶ 3 Præterea, Peccata contingunt ex hoc, quòd virtutum circunstantiæ corrumpuntur. Vnde & Dionys. dicit 4. cap. de * Diui. nom. quòd malum contingit ex singularibus defectibus Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, &c. quæ suprà † posita sunt: ergo multæ sunt imprudentiæ species, ergo non est speciale peccatum. **cap. 4. part. 4. inter mediũ & finem.* *† q. 49.*

SED CONTRA, Imprudentia contraria est prudentiæ, vt dictum * est. Sed prudentia est vna virtus specialis. Ergo imprudentia est vnum vitium speciale. *Art. 1. Ad 1.*

CONCLVSIO.

Quanquam imprudentia vitium generale sit secundum participationem, non autem per essentiam, est nihilominus sic imprudentia generale vitium, non absolute, sed in genere speciale, quod diuiditur in multas imprudentiæ species, oppositas diuersis prudentiæ partibus.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter. Vno modo absolutè, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum: alio modo, quia est generale respectu quorundam vitiorum, quæ sunt species eius. Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter. Vno modo per essentiam, quia scilicet prædicatur de omnibus peccatis. Et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus, cum sint circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem, & hoc modo imprudentia est generale peccatum. Sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, in quantum est directiua earum, ita & imprudentia in omnibus vitiis & peccatis. Nullum enim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis, quod pertinet ad imprudentiam. Si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species, sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diuersas species tripliciter. Vno quidem modo per oppositum ad diuersas partes subiectiuas prudẽtiæ. Sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiua vnius, & in alias species prudentiæ, quæ sunt multitudinis regitiuæ, vt suprà habitum * est; ita etiam imprudentia. *q. 48. & 50. art. 1.* Alio modo secundum partes quasi potẽtiales prudentiæ, quæ sunt virtutes adiunctæ, & accipiuntur secundum diuersos actus rationis. Et hoc modo quantum ad defectũ consilij, circa quod est eubulia, est præcipitatio siue temeritas imprudentiæ species. Quantum vero ad defectum iudicij, circa quod sunt synesis & gnome, est inconsideratio. Quantum vero ad ipsum præceptum, quod est proprius actus prudentiæ, est inconstantia & negligentia. Tertio modo potest sumi per oppositum ad ea, quæ requiruntur ad prudentiam, quæ sunt quasi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendũ prædictos tres rationis actus, inde est quòd omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor prædictas partes, sicut incautela & incircunspectio includuntur sub inconsideratione. Quòd autem aliquis deficiat à docilitate & memoria, vel ratione, pertinet ad præcipitationem. Improuidentia vero & defectus intelligentiæ & solertiæ pertinent ad negligentiam & inconstantiam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de generalitate, quæ est secundum participationem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quia scientia est magis remota à moralibus quàm prudentia, secundũ propriam rationem vtriusque, inde est quòd ignorantia non habet de se rationem peccati mortalis, sed solum rationem negligentiæ præcedentis vel effectus sequentis, & propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium mortale, & ideo magis potest dici speciale peccatum.

AD TERTIVM dicendum, quòd quando corruptio diuersarum circunstantiarum habet idem motiuum, non diuersificatur peccati species, sicut eiusdẽ speciei est peccatum, vt aliquis accipiat non sua, & vbi non deberet, & quando non debet. Sed si sint diuersa motiua, tunc essent diuersæ species, puta si vnus acciperet vbi non deberet, vt faceret iniuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegij. Alius, quando non debet propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex auaritia. Et ideo defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam, non diuersificant species, nisi quatenus ordinantur ad actus rationis, vt dictum * est. *In corp. art. & 1. 2. q. 73 art. 9.*

ARTICVLVS III.

Vtrum præcipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd præcipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono consilij. Dicit enim Greg. * in secundo Moral. quòd donum consilij datur contra præcipitationem: ergo præcipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum. *Infrà art. 5. co. & q. 127. art. 1. ad 2. & ma. q. 15. art. 4. co.* **lib. 2. ca. 36 parum ante medium.*

¶ 2 Præterea, Præcipitatio videtur ad temeritatẽ pertinere. Temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad superbiam: ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

¶ 3 Præterea, Præcipitatio videtur importare quandam inordinatam festinationẽ. Sed in consiliando non solum contin-

contingit esse peccatum per hoc, quòd aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quòd prætereat opportunitas operis, & etiam secundū inordinationes aliarum circunstantiarum, vt dicitur in * 6. Ethicorum: ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum, quàm tarditas, aut aliqua alia huiusmodi ad inordinationem consilij pertinentia.

lib. 6. cap. 9. tom. 5.

SED CONTRA est, quòd dicitur Prouerbiorum quarto, Via impiorum tenebrosa, nesciunt vbi corruant. Tenebræ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam: ergo corruere siue præcipitari, ad imprudentiam pertinet.

CONCLVSIO.

Præcipitatio vitium est sub imprudentia contentum, quo quis per impetum voluntatis, vel passionis partibus prudentiæ contemptis in ruinam labitur.

RESPONDEO dicendū, quòd præcipitatio in actibus animę metaphoricè dicitur secundum similitudinem à corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum, quod à superiori in ima peruenit, secundum impetum quendam proprij motus, vel alicuius impellentis, non ordinatè descendendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio, imum autem est ipsa operatio per corpus exercita. Gradus autem medij, per quos oportet ordinatè descendere, sunt memoria præteritorum, intelligentia præsentium, solertia in considerandis futuris euentibus, ratiocinatio conferens vnum alteri, docilitas per quam aliquis acquiescit sententiis maiorum, per quos quidem gradus aliquis ordinatè descendit, rectè consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel passionis pertransitis huiusmodi gradibus, erit præcipitatio. Cum ergo inordinatio consilij ad imprudentiam pertineat, manifestum est quòd vitium præcipitationis sub imprudentia continetur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd consilij rectitudo pertinet ad donum consilij & ad virtutem prudentiæ, licet diuersimode, vt suprà dictum * est, & ideo præcipitatio vtrique contrariatur.

q. præc. ar. 2.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illa dicuntur fieri temere, quæ ratione non reguntur. Quod quidem potest contingere dupliciter. Vno modo ex impetu voluntatis vel passionis, alio modo ex contemptu regulæ dirigentis. Et hoc propriè importat temeritas. Vnde videtur ex ea radice superbiæ prouenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ, pręcipitatio autem se habet ad vtrunque. Vnde temeritas sub pręcipitatione continetur, quamuis pręcipitatio magis respiciat primum.

AD TERTIVM dicendum, quòd in inquisitione consilij multa particularia sunt cōsideranda. Et ideo Philosophus dicit in * 6. Ethicorum. Oportet consiliari tardè. Vnde præcipitatio directius opponitur rectitudini consilij, quàm tarditas superflua, quæ habet quandam similitudinem recti consilij.

lib. 6. cap. 9. parum à principio, tom. 5.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Suprà art. 2. cor. & infrà art. 5. cor. Et mal. q. 13. art. 4. cor.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim diuina ad nullum peccatum nos inducit, secundum illud Psalm. 18. Lex Domini immaculata. Inducit autem ad non considerandum, secundum illud Matth. 10. Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini: ergo inconsideratio non est peccatum.

¶ 2 Præterea, Quicunque consiliatur, oportet quòd multa consideret. Sed per defectum consilij est præcipitatio, & per consequens ex defectu considerationis: ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

¶ 3 Præterea, Prudentia consistit in actibus rationis practicæ, qui sunt consiliari, iudicare de consiliatis, & præcipere. Sed considerare pręcedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculatiuum, ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

SED CONTRA est, quod dicitur Prouerb. 4. Oculi tui videant recta, & palpebræ tuæ pręcedant gressus tuos, quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium huius agitur pro inconsideratione, ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

CONCLVSIO.

Inconsideratio speciale peccatum est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit vel negligit ea, ex quibus rectum iudicium procedit.

RESPONDEO dicendum, quòd consideratio importat actum intellectus, veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum. Vnde & in speculatiuis demonstratiua scientia dicitur iudicatiua, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorū diiudicatur. Et ideo consideratio maximè pertinet ad iudicium. Vnde & defectus recti iudicij ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in rectè iudicando deficit ex hoc, quòd contemnit vel negligit attendere ea, ex quibus rectum iudicium procedit. Vnde manifestum est quòd inconsideratio est peccatum.

AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd Dominus non prohibet cōsiderare ea quæ sunt agenda, vel dicenda quando homo habet opportunitatem, sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis, vt deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam, vel quia subito præoccupantur, in solo diuino confidant consilio, quia cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solū habemus residui, vt oculos nostros dirigamus ad Deum, sicut dicitur secundo Paralipomenon vigesimo. Alioquin si homo prætermittat facere quod potest, solum diuinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd consideratio eorum, quæ in consilio attenduntur, ordinatur ad rectè iudicandum. Et ideo consideratio in iudicio perficitur. Vnde etiam inconsideratio maximè opponitur rectitudini iudicij.

AD TERTIVM dicendum, quòd inconsideratio hic accipitur secundum determinatam materiam, id est secundum agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad rectè iudicandum, quàm etiam in speculatiuis, quia operationes sunt in singularibus.

ARTICVLVS V.

Vtrum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere, quòd homo nō persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinē: ergo inconstantia magis opponitur fortitudini, quàm prudentiæ.

¶ 2 Præterea, Iaco. 3. dicitur: Vbi zelus & contentio, ibi inconstantia, & omne opus prauum. Sed zelus ad inuidiam pertinet: ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad inuidiam.

¶ 3 Præterea, Ille videtur esse inconstans, qui non perseuerat in eo quod proposuerat, quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem ad mollem siue delicatum, vt dicitur * 7. Ethico. ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam. lib. 7. cap. 7. tom. 5.

SED CONTRA est, quòd ad prudentiam pertinet præferre maius bonum minus bono, ergo desistere à meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia, ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

CONCLVSIO.

Inconstantia vitiũ est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit præcipere ea quæ secundum rectam rationem sunt.

RESPONDEO dicendũ, quòd inconstantia importat recessum quẽdam à bono proposito diffinito. Huiusmodi autem recessus principium quidem habet à vi appetitiua, non enim aliquis recedit à priori bono proposito, nisi propter aliquid quod sibi inordinatè placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quæ fallitur in hoc, quòd repudiat id quod rectè acceptauerat. Et quia cum possit resistere impulsui passionis, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quæ non tenet se firmiter in bono proposito concepto. Et ideo inconstantia quantum ad sui consummationem, pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ pertinet aliqualiter ad prudẽtiam, ita omnis defectus eiusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconstantia secundum sui cõsummationem ad imprudentiam pertinet. Et sicut præcipitatio est ex defectu circa actum consilij, & inconsideratio circa actum iudicij, ita inconstantia circa actum præcepti. Ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans, quòd ratio deficit in præcipiendo ea, quæ sunt consiliata & iudicata.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus, & secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipuè tamen ad fortitudinem, quæ patitur maiorem impulsum ad contrarium.

AD SECVNDVM dicendum, quòd inuidia & ira quæ est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitiuæ virtutis, ex qua est principium inconstantiæ, vt dictum* est. *In corp. art.*

AD TERTIVM dicendum, quòd continentia & perseuerantia non videntur esse in vi appetitiua, sed solum in ratione. Continens enim patitur quidem peruersas concupiscentias, & perseuerans graues tristitias: quod designat defectũ appetitiuæ virtutis. Sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseuerantis autem contra tristitias. Vnde continentia & perseuerantia videntur esse species constantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

ARTICVLVS VI.

Vtrum prædicta vitia oriantur ex luxuria.

Infrà q.153. art.4. & 5. Et mal.q.15. art 4. AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd prædicta vitia non oriantur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex inuidia, vt dictum† est. Sed inuidia est vitium distinctum à luxuria, ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria. *†Art. præced. ad 2.*

¶ 2 Præterea, Iacobi primo dicitur: Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis. Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quæ est filia auaritiæ, secundum Grego.*31. Moral. ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria. *lib.31. cap. 31. à medio.*

¶ 3 Præterea, Prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi, quàm vitia carnalia: ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus, quàm ex vitiis carnalibus.

SED CONTRA est quod Grego.*31. Moral. ponit prædicta vitia ex luxuria oriri. *lib.31. Mora. cap.31. à medio.*

CONCLVSIO.

Præcipitatio, inconsideratio, inconstantia, ex ipso luxuriæ vitio oriuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in* sexto Ethicorum: delectatio maximè corrumpit æstimationem prudentiæ: & præcipuè delectatio, quæ est in venereis, quæ totam animam absorbet, & trahit ad sensibilem delectationem. Perfectio autem prudentiæ & cuiuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione à sensibilibus. Vnde, cum prædicta vitia pertineant ad defectum prudentiæ & rationis practicæ, sicut habitum* est, sequitur quòd ex luxuria maximè oriantur. *lib.6. cap.5. & lib.7. cap. 11. à medio. tom.5.* *Art.2. & 5. huius quæst.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd inuidia & ira causant inconstantiam, pertrahendo rationem ad aliud. Sed luxuria causat inconstantiam, totaliter extinguendo iudicium rationis. Vnde Philosophus dicit in*7. Ethicorum: quòd incontinens iræ audit quidem rationem, sed non perfectè. Incontinens autem concupiscentiæ totaliter eam non audit. *lib.7. cap.6. tom.5.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd etiam duplicitas animi est quoddam consequens ad luxuriam, sicut inconstantia, prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diuersa. Vnde & Terentius* in Eunucho dicit, quòd in amore est bellum, & rursus pax, & induciæ. *In Scena 1. quæ incipit: Quid igitur faciam? circa mediũ illius.*

AD TERTIVM dicendum, quòd vitia carnalia intantum magis extinguunt iudicium rationis, inquantum longius abducunt à ratione.

QVÆSTIO LIIII.

De Negligentia, in tres articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de negligentia.

¶ Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primò, vtrum negligentia sit peccatum speciale.

¶ Secundò, cui virtuti opponatur.

¶ Tertiò, vtrum negligentia sit peccatum mortale.

ARTICVLVS I.

Vtrum negligentia sit peccatum speciale.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiæ opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute: ergo negligentia non est peccatum speciale.

¶ 2 Præterea, Nihil quod inuenitur in quolibet peccato, est speciale peccatum. Sed negligentia inuenitur in quolibet peccato, quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ à peccato retrahitur, & qui in peccato perseuerat, negligit conteri de peccato: ergo negligentia non est speciale peccatum.

¶ 3 Præterea, Omne speciale peccatũ habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam. Neque enim est circa mala aut indifferentia, quia ea prætermittere nulli ad negligentiam deputatur. Similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, iam non sunt bona, ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

SED CONTRA est, quòd peccata quæ committuntur ex negligentia, distinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

CONCLVSIO.

Negligentia speciale vitium est, quæ solicitudinis defectum importat.

RESPONDEO dicendum, quòd negligentia importat defectum debitæ solicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Vnde manifestum est, quòd negligentia habet rationem peccati, & eo modo quo solicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quòd negligentia sit speciale peccatũ. Sunt enim aliqua peccata specialia, quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea. Quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam. Et huiusmodi sunt omnia vitia, quæ sunt circa actum rationis. Nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo, cum solicitudo sit quidam specialis actus rationis, vt suprà habitum* est, consequens est quòd negligentia, quæ importat solicitudinis defectum, sit speciale peccatum. *q.47. art.9.*

Ad primvm ergo dicendum, quòd diligentia videtur esse idem solicitudini, quia in his quæ diligimus, maiorem solicitudinem adhibemus. Vnde diligentia sicut & solicitudo requiritur ad quamlibet virtutem, inquantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

Ad secvndvm dicendum, quòd in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum consilij & aliorum huiusmodi. Vnde sicut præcipitatio est speciale peccatum, propter specialem actū rationis, qui prætermittitur, scilicet consilium, quamuis possit inueniri in quolibet genere peccatorum, ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis qui est solicitudo, quamuis inueniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad tertivm dicēdum, quòd materia negligentiæ propriè sunt bona, quæ quis agere debet, non quòd ipsa sint bona, cum negligenter aguntur, sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, siue prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum solicitudinis, siue etiam aliqua debita circunstantia actus.

Articvlvs II.

Vtrum negligentia opponatur prudentiæ.

Suprà q. 53. art. 1. cor. Et Phil. 4. col. 3.
**cap. 31.*

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur quòd negligentia non opponatur prudētiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia, vel torpor, qui pertinet ad accidiam, vt patet per Gregor.* 31. Moral. Accidia autem non opponitur prudentiæ, sed magis charitati, vt suprà dictum † est: ergo negligentia non opponitur prudentiæ. *q. 35. art. 2.*

¶ 2 Præterea, Ad negligētiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executiuis, ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

¶ 3 Præterea, Imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum, neq; circa consilium, in quo deficit præcipitatio, neque circa iudicium, in quo deficit inconsideratio, neque circa præceptum, in quo deficit inconstantia, ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

¶ 4 Præterea, Ecclesia. 7. dicitur: Qui timet Deū, nihil negligit, sed vnumquodque peccatum præcipuè excluditur per virtutem oppositam: ergo negligentia magis opponitur timori, quàm prudentiæ.

Sed contra est, quòd dicitur Eccl. 20. Lasciuus & imprudens non obseruant tempus, sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

Conclvsio.

Negligentia vitium est sub imprudentia contentum.

Respondeo dicendum, quòd negligētia directè opponitur solicitudini. Solicitudo autem pertinet ad rationem, & rectitudo solicitudinis ad prudentiam. Vnde per oppositum negligentia ad imprudentiam pertinet, & hoc etiam ex ipso nomine apparet, quia sicut Isido. dicit *in lib. Etymol. negligens dicitur quasi nec eligens. Electio autem recta eorum, quæ sunt ad finem, ad prudētiam pertinet. Vnde negligentia pertinet ad imprudentiam.

lib. 10. ca. 13. incipit: Nobilis, non longè à fine.

Ad primvm ergo dicendum, quòd negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quē pertinet etiam electio. Pigritia autem & torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quòd pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quandam importat in ipsa executione. Et ideo conueniēter torpor ex accidia nascitur, quia accidia est tristitia aggrauans, id est, impediens animum ab operando.

Ad secvndvm dicendum, quòd omissio pertinet ad exteriorem actum. Est enim omissio quando prætermittitur aliquis actus debitus. Et ideo opponitur iustitiæ, & est effectus negligentiæ, sicut etiam executio iusti operis est effectus rationis rectæ.

Ad tertivm dicendum, quòd negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet solicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, & aliter inconstans. Inconstans enim deficit in præcipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligēs autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad qvartvm dicendum, quòd timor Dei operatur ad vitationem cuiuslibet peccati, quia, vt dicitur Prouerb. 15. Per timorem Dei declinat omnis à malo. Et ideo timor facit negligentiā vitare. Non tamen, ita quòd directè negligentia timori opponatur, sed inquantum timor excitat hominem ad actus rationis. Vnde etiam suprà habitum * est, cum de passionibus ageretur, quòd timor facit consiliatiuos. *1. 2. q. 44. art. 2.*

Articvlvs III.

Vtrum negligentia possit esse peccatum mortale.

Suprà q. 53. art. 1. cor. Et Phil. 4 col. 3.
**lib 9. Mora. cap. 26. circa principium.*

Ad tertivm sic proceditur. Videtur, quòd negligentia non possit esse peccatū mortale, quia super illud Iob 9. Verebar omnia opera mea, dicit glos. * Gregor. quòd illam, scilicet negligentiam minor amor Dei exaggerat. Sed vbicunque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei, ergo negligentia non est peccatum mortale.

¶ 2 Præterea, Super illud Eccles. 7. de negligentia tua purga te, cum paucis, dicit † glos. Quamuis oblatio parua sit, multorum delictorum purgat negligentias. Sed hoc non esset, si negligentia esset peccatum mortale, ergo negligentia non est peccatum mortale. *Glos. ordin. ibid.*

¶ 3 Præterea, In lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in Leuiti. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligētia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

Sed contra est, quòd habetur Prouer. 19. Qui negligit viam suam, mortificabitur.

Conclvsio.

Negligentia, quæ ex remissa voluntate procedit circa ea agenda, quæ sunt de necessitate salutis, peccatum mortale est, secus autem veniale.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum * est, negligentia prouenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quòd ratio non solicitatur, vt præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter cōtingere, quòd negligentia sit peccatū mortale, vno modo ex parte eius quod prætermittitur per negligentiam. Quod quidem si sit de necessitate salutis, siue sit actus, siue circunstantia, erit peccatum mortale. Alio modo ex parte causæ. Si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quæ sunt Dei, vt totaliter à Dei charitate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale, & hoc præcipuè contingit quando negligentia sequitur ex contemptu. Alioquin si neglig ētia consistat in prætermissione alicuius actus vel circunstantiæ, quæ non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu feruoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum, tunc negligentia non est peccatum mortale, sed veniale. *Art. praeced. in solut. ad 3.*

Ad primvm ergo dicendum, quòd minor amor Dei potest intelligi dupliciter. Vno modo per defectum feruoris charitatis, & sic causatur negligētia quæ est peccatum veniale. Alio modo per defectum ipsius charitatis, sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solum amore naturali, & tunc causatur negligentia, quæ est peccatum mortale.

Ad secvndvm dicendum, quòd parua oblatio cum humili mente & pura dilectione facta, vt ibidem *dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia. *Id innuit glossa citata in arg.*

Ad tertivm dicēdum, quòd quando negligentia consistit in prætermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis: tunc trahitur ad aliud genus peccati magis

manifestum. Peccata enim quæ consistunt in interioribus actibus, sunt magis occulta. Et ideo pro eis certa sacrificia non iniungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quædam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

QVÆSTIO LV.

De Vitiis oppositis prudentiæ secundum similitudinem, & primo de prudentia carnis, in octo articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum ipsa.

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, vtrum prudentia carnis sit peccatum.

¶ Secundò, vtrum sit peccatum mortale.

¶ Tertiò, vtrum astutia sit peccatum speciale.

¶ Quartò, de dolo.

¶ Quintò, de fraude.

¶ Sextò, de solicitudine temporalium rerum.

¶ Septimò, de solicitudine futurorum.

¶ Octauò, de origine horum vitiorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum prudentia carnis sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd prudentia carnis nõ sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus, quàm aliæ virtutes morales, vtpote omnium regitiua. Sed nulla iustitia vel temperantia est peccatum, ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

¶ 2 Præterea, Prudenter operari ad finem, qui licitè amatur, non est peccatum. Sed caro licitè amatur. Nemo enim vnquam carnem suam odio habuit, vt habetur ad Ephes. 5. ergo prudentia carnis non est peccatum.

¶ 3 Præterea, Sicut homo tentatur à carne, ita etiam tentatur à mundo & à diabolo. Sed nõ ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam diaboli: ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

SED CONTRA, Nullus est inimicus Deo, nisi propter iniquitatem, secundum illud Sapien. 14. Simul odio sunt Deo impius & impietas eius: sed sicut dicitur ad Roma. 8. Prudentia carnis inimica est Deo, ergo prudentia carnis est peccatum.

CONCLVSIO.

Prudentia carnis, qua homo in carnalibus finem constituit vltimum, peccatum est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, prudentia est circa ea, quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideo prudentia carnis propriè dicitur, secundum quod aliquis bona carnis habet, vt vltimum finem suæ vitæ. manifestum est autem quòd hoc est peccatum. Per hoc enim homo deordinatur circa vltimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut habitum *est. Et ideo prudentia carnis est peccatum.

q. 47. ar. 13.

1. 2. q. 2. art. 5.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd iustitia & temperantia in sui ratione important id, vnde virtus laudatur, scilicet æqualitatem & concupiscentiarum refrænationem, & ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ sumitur à prouidẽdo, sicut suprà dictum *est, quod etiam ad mala extendi potest. Et ideo licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo. Et secundum hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

q. 47. art. 1. & q. 49. art. 6.

AD SECVNDVM dicendum, quòd caro est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licitè diligitur caro, vt ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur vltimus finis, erit inordinata & illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

AD TERTIVM dicendum, quòd diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur prudentia diaboli, sicut prudẽtia respectu alicuius mali finis, sub cuius ratione tentat nos mundus & caro, inquantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi, vel carnis. Et ideo dicitur prudentia carnis, & etiam prudentia mundi, secundum illud Luc. 16. Filij huius seculi prudentiores sunt in generatione sua, &c. Apostolus autem totum comprehendit sub prudentia carnis, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem. Potest tamen dici, quod quia prudentia quodammodo dicitur Sapientia, vt suprà dictum *est, ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Vnde Iac. 3. dicitur sapientia esse terrena, animalis, & diabolica, vt suprà habitum *est, cum de sapientia ageretur. q. 47. art. 2. ad 1.

q. 45. art. 4. & art. 1. ad 1.

ARTICVLVS II.

Vtrum prudentia carnis sit peccatum mortale.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim diuinæ legi est peccatum mortale, quia per hoc Deus contemnitur. Sed prudentia carnis non est subiecta legi diuinæ, vt habetur Rom. 8. ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

¶ 2 Præterea, Omne peccatũ in Spiritumsanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritumsanctum. Non enim potest esse subiecta legi Dei, vt dicitur Rom. 8. & ita videtur esse peccatũ irremissibile, quod est proprium peccati in Spiritumsanctum: ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

¶ 3 Præterea, Maximo bono maximũ malum opponitur, vt patet in * 8. Ethicorum. Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ, quæ est præcipua inter virtutes morales, ergo prudentia carnis est præcipua inter peccata mortalia, & ita est peccatum mortale. lib. 8. ca. 10. circa princ. tom. 5.

SED CONTRA, Illud, quod diminuit peccatũ, non importat de se rationem peccati mortalis. Sed cautè prosequi ea, quæ pertinent ad curam carnis (quod videtur ad prudentiam carnis pertinere) diminuit peccatum, ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Prudentia carnis tunc mortale vitium est, quando in carnalibus vltimus finis simpliciter constituitur; veniale verò, quando non constituitur finis vltimus in carnis delectatione.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, prudens dicitur aliquis dupliciter. Vno modo simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitæ, alio modo secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione, vel in aliquo huiusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudẽtiæ rationem, ita scilicet quòd in cura carnis constituatur vltimus finis totius vitæ, sic est peccatum mortale, quia per hoc homo auertitur à Deo, cum impossibile sit esse plures fines vltimos, vt suprà habitum *est. Si verò prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque, quòd aliquis inordinatè afficitur ad aliquod delectabile carnis absque hoc, quòd auertatur à Deo per peccatum mortale, vnde nõ constituit finem totius vitæ in delectatione carnis. Et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestũ, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudẽtia carnis, quia sic vtitur homo cura carnis vt ad finem.

q. 47. art 13. & ar. 2. ad 2.

1. 2. q. 1 art. 5.

AD

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de prudentia carnis, secundum quod finis constituitur in bonis carnis totius vitæ humanæ, & sic est peccatum mortale.

AD SECVNDVM dicendum, quòd prudentia carnis non importat peccatum in Spiritumsanctum. Quòd enim dicitur, quòd non potest esse subiecta legi Dei, non sic est intelligendum, quòd ille qui habet prudentiam carnis, non possit conuerti, & subiici legi Dei, sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subiecta, sicut nec iniustitia potest esse iusta, nec calor potest esse frigidus, quamuis calidum posset esse frigidum.

AD TERTIVM dicendum, quòd omne peccatū opponitur prudentiæ, sicut & prudentia participatur in omni virtute. Sed ideo nō oportet quòd quodlibet peccatum prudentiæ oppositum, sit grauissimum, sed solùm quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

ARTICVLVS III.

Vtrum astutia sit speciale peccatum.

Infr. art. 4. co. Et q. 69. art. 1. co. Et qō. 97. arti 13. ad tertium.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacræ scripturæ non inducunt aliquem ad peccandum, inducunt autem ad astutiam, secundum illud Prouerb. 1. vt detur paruulis astutia: ergo astutia non est peccatum.

¶ 2 Præterea, Prouerb. 13. dicitur, Astutus omnia agit cum cōsilio. Aut ergo ad finē bonum, aut ad finē malum. Si ad finē bonum, non videtur esse peccatū. Si autē ad finē malū, videtur pertinere ad prudentiā carnis vel seculi: ergo astutia non est speciale peccatū à prudētia carnis distinctū.

Lib. 10. Moral. cap. 27. ante medium.

¶ 3 Præterea, *Gregor. 10. Moral. exponens illud Iob 12. Deridetur iusti simplicitas, dicit: Sapientia huius mūdi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quæ falsa sunt, vera ostendere, quæ vera sunt, falsa demōstrare, & postea subdit: Hæc prudētia vsu à iuuenibus scitur, à pueris pretio discitur. Sed ea quæ prædicta sunt, videntur ad astutiam pertinere: ergo astutia nō distinguitur à prudentia carnis vel mundi, & ita non videtur esse speciale peccatum.

SED CONTRA est quod Apostol. dicit 2. ad Corint. 4. Abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei: ergo astutia est quoddam peccatum.

CONCLVSIO.

Astutia peccatum est prudentiæ oppositum, quo quis non veris viis, sed falsis & simulatis vtitur ad finem siue bonum, siue malum consequendum.

RESPONDEO dicendum, quòd prudentia est recta ratio agibilium, sicut scientia est recta ratio scibiliū. Contingit autem cōtra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculatiuis. Vno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera. Alio modo ex eo quòd ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse vera, siue sint ad conclusionem veram, siue ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam, habens aliquam similitudinem eius dupliciter. Vno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem, qui non est vere bonus, sed apparens, & hoc pertinet ad prudentiam carnis. Alio modo inquantum aliquis ad finem consequendū, vel ad bonum, vel ad malum, vtitur non veris viis, sed simulatis & apparentibus, & hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Vnde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum, & à prudentia carnis distinctum.

Lib. 4 cap. 3. parū ante medium. tom. 7. *Cap. 11. à medio illius, tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *August. dicit in 4. contra Iulianum: Sicut prudentia abusiue quādoque in malo accipitur, ita etiam astutia quandoque in bono. Et hoc propter similitudinem vnius ad alterum. Propriè tamen astutia in malo accipitur, sicut & *Philosophus dicit in 6. Ethicorum.

AD SECVNDVM dicendū, quòd astutia potest consiliari, & ad finem bonum & ad finem malum. Nec oportet ad finem bonum falsis viis peruenire & simulatis, sed veris. Vnde astutia etiam si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

AD TERTIVM dicendum, quòd Gregor. sub prudentia mundi accepit omnia quæ possunt ad falsam prudentiam pertinere. Vnde etiam sub hac comprehenditur astutia.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum dolus sit peccatum, ad astutiam pertinens.

Infrà qō. 69. art. 2. co. Et qō. 111. art. 3. ad secundum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd dolus non sit peccatum, ad astutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non inuenitur, præcipue mortale: inuenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud 2. ad Corinth. 12. Cum essem astutus, dōlo vos cepi: ergo dolus non est semper peccatum.

¶ 2 Præterea, Dolus maxime ad linguam pertinere videtur, secundum illud Psal. 5. Linguis suis dolose agebāt. Astutia autem sicut & prudentia est in ipso actu rationis: ergo dolus non pertinet ad astutiam.

¶ 3 Præterea, Prouerb. 12. dicitur: Dolus in corde cogitantium mala. Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam: ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

SED CONTRA est, quod astutia ad circunueniendū ordinatur, secundum illud Apost. ad Ephe. 4. In astutia ad circunuentionem erroris, ad quod etiam dolus ordinatur: ergo dolus pertinet ad astutiam.

CONCLVSIO.

Dolus ad astutiæ executionem spectat.

Art. præcedēt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas & apparentes ad aliquem finem prosequendum, vel bonum, vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari. Vno quidem modo in ipsa excogitatione viarum huiusmodi, & hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis, & secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quandam executionem astutiæ, & secundum hoc ad astutiam pertinet.

AD PRIMVM ergo dicendū, quòd sicut astutia propriè accipitur in malo, abusiue autem in bono; ita etiam & dolus qui est astutiæ executio.

Lib. 2. cap. 3. circa medium, tom. 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd executio astutiæ ad decipiendum, primo quidem & principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa, quibus homo significat aliquid alteri, vt patet per *August. in libro de Doctri. Christi. Et ideo dolus maximè attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum & in factis, secundum illud Psal. 104. Et dolum facerent in seruos eius. Est etiam dolus in corde, secundum illud Eccle. 19. Interiora eius plena sunt dolo. Sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud Psal. 37. Et dolos tota die meditabantur.

AD TERTIVM dicendum, quòd quicunque cogitant aliquod malum facere, necesse est quòd excogitent aliquas vias ad hoc, quòd suum propositum impleant, & vt plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur, quamuis contingat quandoque, quòd absque astutia & dolo aliqui aperte & per violētiam malum operentur. Sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

ARTICVLVS V.

Vtrum fraus ad astutiam pertineat.

Sup. art. 4. & locis ibidem notatis.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quòd aliquis decipi se patiatur, ad quod astutia

 tendit.

tendit. Est autem laudabile, quòd aliquis patiatur fraudē, secundum illud 1. ad Corinth. 6. Quare non magis fraudem patimini? ergo fraus non pertinet ad astutiam.

¶ 2 Præterea, Fraus pertinere videtur ad illicitam exceptionem vel receptionem exteriorū rerum. Dicitur enim Actor. 5. quòd vir quidam nomine Ananias cum Sapphira vxore sua vendidit agrum, & fraudauit de pretio agri. Sed illicite vsurpare vel retinere res exteriores, pertinet ad iniustitiam vel illiberalitatem: ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

¶ 3 Præterea, Nullus astutia vtitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos: dicitur enim Prouerb. 1. de quibusdam, quòd moliuntur fraudes cōtra animas suas: ergo fraus non pertinet ad astutiam.

SED CONTRA, Fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Iob 13. Nunquid decipietur, vt homo vestris fraudulentiis? Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

CONCLVSIO.

Sicut dolus astutiæ executio est, secundum quod per verba seu facta fit, ita fraus ad astutiam spectat, prout astutiæ opus expletur per facta.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dolus consistit in executione astutiæ, ita etiam & fraus. Sed in hoc differre vidētur, quòd dolus pertinet vniuersaliter ad executionem astutiæ, siue fiat per verba, siue per facta. Fraus autem magis propriè pertinet ad executionem astutiæ, secundum quod fit per facta.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Apostolus nō inducit fideles ad hoc, quòd decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quòd defectum deceptionis patienter tolerent in sustinendis iniuriis fraudulenter illatis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd executio astutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut & executio prudētiæ fit per virtutes. Et hoc modo nihil prohibet, defraudationem pertinere ad auaritiā, vel ad illiberalitatem.

AD TERTIVM dicendum, quòd illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos, vel contra animas suas. Sed ex iusto Dei iudicio prouenit, vt id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur, secundum illud Psal. 7. Incidit in foueam quam fecit.

ARTICVLVS VI.

Vtrum licitum sit solicitudinem habere de temporalibus rebus.

Infrà q̃o. 118. art. 7. cor. Et 3. contra cap. 135. fin. Et quol. 7. artic. 17. ad 7. Et Phi. 4. co. 3.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd licitum sit solicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad præsidentem enim pertinet, solicitum esse de his quibus præest, secundum illud Rom. 12. Qui præest in solicitudine. Sed homo præest ex diuina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud Psal. 8. Omnia subiecisti sub pedibus eius, oues & boues, &c. ergo homo debet habere solicitudinem de temporalibus rebus.

¶ 2 Præterea, Vnusquisque solicitus est de fine, propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet. Vnde Apostolus dicit 2. ad Thess. 3. Si quis non vult operari, non manducet. Ergo licitum est solicitari de rebus temporalibus.

¶ 3 Præterea, Solicitudo de operibus misericordiæ laudabilis est, secundum illud 2. ad Timoth. 1. Cum Romā venisset, solicite me quæsiuit. Sed solicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiæ, puta cum quis solicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum & pauperum. Ergo solicitudo temporalium rerum non est illicita.

SED CONTRA est quòd Dominus dicit Matth. 6. Nolite soliciti esse, dicentes: quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur, quæ tamen sunt maxime necessaria.

CONCLVSIO.

Temporalium solicitudo illicita est, si ea, vt vltimus finis quærantur, & si ad ea inquirenda superfluum studium adhibeatur, vel nimium in his timeamus ne nobis in necessitate deficiant.

RESPONDEO dicendum, quod solicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem, quòd maius studium adhibetur, vbi est timor deficiendi. Et ideo vbi est securitas cōsequendi, minor interuenit solicitudo. Sic ergo solicitudo temporalium reru tripliciter potest esse illicita. Vno quidem modo ex parte eius de quo solicitamur, si scilicet tēporalia tāquam finem quæramus. Vnde & *August. dicit in lib. de Operibus monachorum, Cum Dominus dicit: Nolite soliciti esse, &c. hoc dicit, vt non ista intueantur, & propter ista faciant quicquid in Euangelij prædicatione facere iubentur. *[Ca. 26. paulo à princip. tom. 3.]* Alio modo potest esse temporalium solicitudo illicita propter superfluum studium, quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo à spiritualibus, quibus principalius inseruire debet, retrahitur. Et ideo dicitur Matth. 13. quòd solicitudo sæculi suffocat verbum. Tertio modo ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant. Quod Dominus dupliciter excludit. Primo propter maiora beneficia homini præstita diuinitus præter suam solicitudinē, scilicet corpus & animam. Secundo propter subuentionē, qua Deus animalibus & plātis subuenit, absque opere humano, secundum proportionem suæ naturæ. Tertio ex diuina prouidentia, propter cuius ignorantiā Gentiles circa temporalia bona quærenda principalius solicitantur. Et ideo cōcludit, quòd principaliter nostra solicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quòd etiam temporalia nobis prouueniāt ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd temporalia bona subiecta sunt homini, vt eis vtatur ad necessitatem, nō vt in eis finem constituat, & superfluè circa ea solicitetur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd solicitudo eius qui corporali labore panem acquirit, non est superflua, si sit moderata. Et ideo *Hierony. dicit quòd labor exercendus est, solicitudo tollenda superflua, scilicet animum inquietans. *[Super illud Matt. 6. Nolite soliciti esse, tom. 9.]*

AD TERTIVM dicendum, quòd solicitudo temporalium in operibus misericordiæ ordinatur ad finem charitatis. Et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

ARTICVLVS VII.

Vtrum quis debeat esse solicitus futurorum.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd aliquis debeat solicitus esse futurorū. Dicitur enim Prouer. 6. Vade ad formicam ô piger, & considera vias eius, & disce sapientiam, quæ cum nō habeat ducem, nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, & congregat in messe quod comedat. Sed hoc est in futurum solicitari: ergo laudabilis est solicitudo futurorum. *[Inf. 188. art. 7. ad 2. & 3. contra capit. 135. fin.]*

¶ 2 Præterea, Solicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia præcipue est futurorum. Præcipua enim pars eius est prouidentia futurorum, vt suprà *dictum est: ergo virtuosum est solicitari de futuris. *[q. 49. art. 6.]*

¶ 3 Præterea, Quicunque reponit aliquid in posterum conseruandum, solicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur Ioan. 12. loculos habuisse ad aliquid conseruandum, quos Iudas deferebat. Apostoli etiam conseruabant pretia prædiorum quæ ante pedes eorum ponebantur, vt legitur Act. 4. ergo licitum est in futurum solicitari.

SED CONTRA est quod Dominus dicit Matth. 6. Nolite soliciti esse in crastinum. Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit *Hieronymus. *[In fine commentarij ad ca. 6. Matt. tom. 9.]*

CONCLVSIO.

Debet quis temporibus debitis de futuris solicitari, non autem præter tempora debita.

RESPONDEO dicendum, quòd nullum opus potest esse virtuosum, nisi debitis circumstantiis vestiatur. Inter quas vna est debitum tempus, secundum illud Ecclesi. 8.

de.8. Omni negotio temporis est opportunitas, quod nō solùm in exterioribus operibus, sed etiam in interiori solicitudine locum habet. Vnicuique enim tempori cōpetit propria solicitudo, sicut tempori æstatis competit solicitudo metendi, ipsi autumno autem cōpetit solicitudo vindemiæ. Si quis ergo tēpore æstatis de vindemia iam esset solicitus, superflue præoccuparet futuri tēporis solicitudinem, vnde huiusmodi solicitudinē tanquam superfluam Dominus prohibet, dicens: Nolite soliciti esse in crastinum. Vnde subdit, Crastinus enim dies solicitus erit sibi ipsi, id est, suam propriam solicitudinem habebit, quæ sufficiet ad animum affligendū. Et hoc est quod subdit: Sufficit diei malitia sua, id est, afflictio solicitudinis.

Ad primvm ergo dicendum, quòd formica habet solicitudinem congruam tempori. Et hoc nobis imitandum proponitur.

Ad secvndvm dicēdum, quòd ad prudentiā pertinet prouidentia debita futurorum. Esset aūt inordinata futurorum prouidētia vel solicitudo, si quis temporalia, in quibus dicitur præteritū & futurum, tanquam fines quæreret, vel si superflua quæreret vltra præsentis vitæ necessitatem, vel si tempus solicitudinis præoccuparet.

Li.2.ca.26. in principio, tom.4.

Ad tertivm dicendum, quòd sicut *Augu. dicit in lib. de Serm. Domini in monte, Cum viderimus aliquē seruum Dei prouidere ne ista necessaria sibi desint, non iudicemus eum de crastino solicitū esse. Nam & ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est, & in Actibus apostolorū scriptum est, ea quæ ad victū sunt necessaria, procurata esse in futurū propter imminentē famem. Nō ergo Dominus improbat, si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista non militet Deo.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum huiusmodi vitia oriantur ex auaritia.

*Infr.q.118. arti.7. & 8. Et 2.dist.42. q.2.& 3. Et mal.q.13. art.3. *q.53.art.6. †lib.7. Ethi. cap.6. circa medium. ‡q.47.artic. 13.& in diuisione quæst. 53.& 55.*

Ad octavvm sic proceditur. Videtur quòd huiusmodi vitia non oriantur ex auaritia, quia sicut *dictum est, per luxuriam maxime ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed huiusmodi vitia opponuntur rationi rectæ, scilicet prudētiæ: ergo huiusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur, præsertim cum †Philosophus dicat in 7. Ethicor. Quia Venus est dolosa, & eius corrigia est varia, & quòd ex insidiis agit incontinens concupiscentiæ.

¶ 2 Præterea, Prædicta vitia habent quandam similitudinem prudentiæ, vt ‡dictum est. Sed ad prudentiam, cum sit in ratione, maiorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia, vt superbia & inanis gloria: ergo huiusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri, quàm ex auaritia.

¶ 3 Præterea, Homo insidiis vtitur non solùm in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum cædes, quorum primum pertinet ad auaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis vti pertinet ad astutiā, dolum & fraudem: ergo prædicta vitia non solum oriuntur ex auaritia, sed etiam ex ira.

Lib.31.Moral.cap.31.à medio.

Sed contra est quod *Gregor. 31. Moral. ponit fraudem filiam auaritiæ.

CONCLVSIO.

Prudentia carnis, astutia, dolus, & fraus, ac temporalium solicitudo maxime ex auaritiæ vitio originem habent.

Arti.3. huius quæst. & q. 47.art.13.

Respondeo dicendum, quòd sicut *dictum est, prudentia carnis & astutia cum dolo & fraude, quandam similitudinem habent cum prudentia in aliquali vsu rationis. Præcipue autem inter alias virtutes morales vsus rationis rectæ apparet in iustitia, quæ est in appetitu rationali. Et ideo vsus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis iustitiæ. Opponitur autem sibi maximè auaritia, & ideo prædicta vitia maxime ex auaritia oriuntur.

Ad primvm ergo dicendum, quòd luxuria propter vehementiam delectationis & concupiscentiæ totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In prædictis autem vitiis aliquis vsus rationis est, licet inordinatus. Vnde prædicta vitia non oriuntur directe ex luxuria. Quòd autem *Philosophus Venerem dolosam appellat, hoc dicitur secundum quandam similitudinem, inquantū scilicet hominem subito surripit, sicut & in dolis agitur, non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiæ & delectationis. Vnde & subdit, quòd Venus furatur intellectum multum sapientis.

Loco citato in argum.

Ad secvndvm dicendum, quòd ex insidiis agere, ad quandam pusillanimitatem pertinere videtur. Magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, vt *Philosophus dicit in 4. Ethicor. Et ideo quia superbia quandam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit, inde est quòd non directe ex superbia huiusmodi vitia oriuntur, quæ vtuntur fraude & dolo. Magis autem hoc pertinet ad auaritiam, quæ propriam vtilitatem quærit, paruipendens excellentiam.

Lib.4.Ethic. cap.3.tom.5.

Ad tertivm dicendum, quòd ira habet subitum motum. Vnde præcipitanter agit, & absque consilio, quo vtuntur prædicta vitia, licet inordinate. Quòd autem aliqui insidiis vtantur, ad cædes aliorum, non prouenit ex ira, sed magis ex odio, quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, vt dicit *Philosophus in 2. Rhetoricæ.

Lib.2.ca.4. declinando ad fin.tom.6.

QVÆSTIO LVI.

De præceptis ad prudentiam pertinentibus, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de præceptis ad prudentiam pertinentibus.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, de præceptis pertinentibus ad prudentiam.

¶ Secundò, de præceptis pertinentibus ad vitia opposita.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.

Ad primvm sic proceditur. Videtur quòd de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi. De principaliori enim virtute principaliora præcepta dari debent. Sed principaliora præcepta legis sunt præcepta decalogi. Cum ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quòd de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.

¶ 2 Præterea, In doctrina Euangelica continetur lex, maxime quantum ad præcepta decalogi. Sed in doctrina Euangelica datur præceptum de prudentia, vt Matth. 10. Estote prudentes sicut serpentes: ergo inter præcepta decalogi debuit præcipi actus prudentiæ.

¶ 3 Præterea, Alia documēta veteris testamenti ad præcepta decalogi ordinantur. Vnde & Malach. vlt. dicitur: Mementote legis Moysi serui mei, quam mandaui ei in Oreb. Sed in aliis documentis veteris testamenti dantur præcepta de prudentia, sicut Prouerb. 3. Ne innitaris prudentiæ tuæ. Et infrà 4. cap. Palpebræ tuæ præcedant gressus tuos: ergo & in lege debuit aliquod præceptū de prudentia dari, & præcipue inter præcepta decalogi.

Sed contrarivm patet enumeranti præcepta decalogi.

CONCLVSIO.

Quanquam omnia decalogi præcepta ad prudentiam spectent, quo ipsa est omnium virtuosorum actuum directiua, de ea tamen non fuit aliquod speciale præceptum dandum.

1.2.q.100. arti.1.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà *dictū est, cum de præceptis ageretur, præcepta decalogi sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in æstimatione omnium quasi ad naturalē rationem pertinētia. Præcipue autem

autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanæ vitæ, qui se habent in agendis sicut principia naturaliter
Q. 47. ar. 6. cognita in speculatiuis, vt ex supra *dictis patet. Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quæ sunt ad finem,
Q. 47. art. 6. vt suprà *dictum est. Et ideo non fuit conueniens, vt inter præcepta decalogi aliquod præceptum poneretur, ad prudentiam pertinens directe, ad quam tamen omnia præcepta decalogi pertinent, secundum quod ipsa est directiua omnium virtuosorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet prudentia sit simpliciter principalior omnibus aliis virtutibus moralibus, iustitia tamen principalius respicit rationem debiti,
Q. 44. art. 1. & 1. 2. q. 60. art. 3. quod requiritur ad præceptum, vt suprà *dictum est. Et ideo principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, magis debuerunt ad iustitiam, quàm ad prudentiam pertinere.

Ad secundum dicendum, quòd doctrina Euangelica est doctrina perfectionis. Et ideo oportuit, quòd in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ, siue sint fines, siue sint ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina Euangelica etiam de prudentia præcepta dari.

Ad tertium dicendum, quòd sicut alia doctrina veteris testamenti ordinatur ad præcepta decalogi, vt ad finem: ita etiam conueniens fuit, vt in subsequentibus documentis veteris testamenti homines instruerentur de actu prudentiæ, qui est circa ea quæ sunt ad finem.

Articvlvs II.

Vtrum in veteri lege fuerint conuenienter præcepta prohibitiua proposita de vitiis oppositis prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in veteri lege fuerint incòuenienter præcepta prohibitiua proposita de vitiis oppositis prudentiæ. Opponuntur enim prudentiæ non minus illa quæ habent directam oppositionem ad ipsam (sicut prudentia & partes eius) quàm illa, quæ cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia, & quæ ad ipsam pertinent. Sed hæc vitia prohibentur in lege. Dicitur enim Leuit. 19. Non facies calumniam proximo tuo. Et Deut. 25. Non habebis in sacculo tuo diuersa pondera, minus & maius. Ergo, & de illis vitiis, quæ directe opponuntur prudentiæ, aliqua præcepta prohibitiua dari debuerunt.

¶ 2 Præterea, In multis aliis rebus potest fieri fraus, quàm in emptione & venditione. Inconuenienter ergo fraudem in sola emptione & venditione lex prohibuit.

¶ 3 Præterea, Eadem ratio est præcipiendi actum virtutis, & prohibendi actum vitij oppositi. Sed actus prudentiæ non inueniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

Sed contrarivm patet per præcepta legis inducta.

Conclvsio.

Conueniens fuit in lege aliqua prohibitiua præcepta dari de vitiis prudentiæ oppositis, vt contra iustitiam sunt.

1. 2. q. 60. art. 3. ad 1. Respondeo dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, iustitia maximè respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, quia iustitia est ad reddendum debi-
Q. 58. art. 1. tum alteri, vt infrà *dicetur. Astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his, circa quæ est
Q. 55. art. 5. iustitia, vt *dictum est. Et ideo conueniens fuit vt præcepta prohibitiua darentur in lege, de executione astutiæ, & inquantum ad iniustitiam pertinet. Sicut cum dolo & fraude aliquis alicui calumniam ingerit: vel eius bona surripit.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa vitia quæ directe opponuntur prudẽtiæ manifesta contrarietate, nõ ita pertinent ad iniustitiam, sicut executio astutiæ. Et ideo non ita prohibentur in lege, sicut fraus & dolus, quæ ad iniustitiam pertinent.

Ad secvndvm dicendum, quòd omnis fraus vel dolus commissa in his quæ ad iniustitiã pertinent, potest intelligi esse prohibita Leuit. 19. in prohibitione calumniæ. Præcipue autem solet fraus exerceri & dolus in emptione & venditione: secundum illud Eccles. 26. Non iustificabitur caupo à peccato labiorum. Propter hoc specialiter præceptum prohibitiuum datur in lege de fraude, circa emptiones & venditiones commissa.

Ad tertium dicendum, quòd omnia præcepta de actibus iustitiæ in lege data, pertinent ad executionẽ prudentiæ: sicut & præcepta prohibitiua data de furto, calumnia, & fraudulenta venditione, pertinent ad executionem astutiæ.

QVÆSTIO LVII.

De iure, in quatuor articulos diuisa.

Consequenter post prudentiam cõsiderandum est de iustitia.

¶Circa quam quadruplex consideratio occurrit. Prima est de iustitia: secunda, de partibus eius: tertia, de dono ad hoc pertinente: quarta, de præceptis ad iustitiam pertinentibus.

¶Circa iustitiam verò consideranda sunt quatuor. Primò, quidem de iure: secundò, de ipsa iustitia: tertiò, de iniustitia: quartò, de iudicio.

¶Circa primum quæruntur quatuor.

¶Primò, vtrum ius sit obiectum iustitiæ.

¶Secundò, vtrum ius conuenienter diuidatur in ius naturale & positiuum.

¶Tertiò, vtrum ius gentiũ sit idem quod ius naturale.

¶Quartò, vtrum ius dominatiuum & paternum debeat specialiter distingui.

Articvlvs primvs.

Vtrum ius sit obiectum iustitiæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ius non sit obiectum iustitiæ. Dicit enim *Celsus Iurisconsultus, quòd ius est ars boni & æqui. Ars autem non est obiectum iustitiæ, sed est per se virtus intellectualis. Ergo ius non est obiectum iustitiæ. Infrà qõ. 60. art. 1. cor. *In digesto veteri lib. 1. titulo. 1. in princip.

¶ 2 Præterea, Lex sicut †Isidorus dicit in lib. Etymol. iuris est species. Lex autem non est obiectum iustitiæ, sed magis prudentiæ. Vnde & ‡Philosophus legispositiuam, partem prudẽtiæ ponit. Ergo ius non est obiectũ iustitiæ. †Lib. 5. Etymo. cap. 3. in princip. ‡Lib. 6. Ethi. ca. 6. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Iustitia principaliter subiicit hominem Deo. Dicit enim *August. in lib. de Moribus Ecclesiæ, quòd iustitia est amor tantum Deo seruiens, & ob hoc bene imperans cæteris quæ homini subiecta sunt. Sed ius non pertinet ad diuina, sed solum ad humana. Dicit enim *Isidor. in lib. Etymol. quòd fas lex diuina est, ius autem lex humana. Ergo ius non est obiectum iustitiæ. *Ca. 15. circa mediũ, tom. 1. Lib. 5. cap. 2.

Sed contra est quod *Isidorus dicit in eodem; quòd ius dictum est, quia est iustum. Sed iustum est obiectum iustitiæ. Dicit enim †Philosophus in 5. Ethic. quòd omnes talem habitum volunt dicere iustitiã, à quo operatiui iustorum sunt: ergo ius est obiectum iustitiæ. Lib. 5. ca. 3. in princip. †Lib. 5. cap. 1. in princip. tom. 5.

Conclvsio.

Ius, siue iustum est, quod vt speciale obiectum virtuti iustitiæ attribuitur.

Respondeo dicendum, quòd iustitiæ proprium est inter alias virtutes, vt ordinet hominem in his, quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quandam, vt ipsum nomen demõstrat, dicuntur enim vulgariter ea, quæ adæquantur iustificari. Aequalitas autem ad alterum est. Aliæ autem virtutes perficiũt hominem solum in his, quæ ei conueniunt secundũ seipsum. Sic ergo illud, quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem. Rectum verò, quod

quod est in opere iustitiæ, etiam præter comparationem ad agentem constituitur per comparationem ad aliud. Illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respõdet secundum aliquam æqualitatem alteri, puta recompẽsatio mercedis debitæ pro seruitio impenso. Sic ergo iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiæ ad quod terminatur actio iustitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiæ præ aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Vnde manifestum est quòd ius est obiectum iustitiæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd consuetum est quòd nomina à sui prima impositione retorqueantur ad alia significanda. Sicut nomen medicinæ impositum est primo ad significandum remedium quod præstatur infirmo ad sanandum: deinde tractum est ad significandam artem, qua hoc fit: ita etiam hoc nomen Ius primo impositum est ad significãdum ipsam rem iustam. Postmodum autem est deriuatum ad artem, qua cognoscitur quid sit iustum. Et vlterius ad significandum locum, in quo ius redditur: sicut dicitur aliquis comparere in iure. Et vlterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo, ad cuius officium pertinet iustitiam facere: licet etiam id quod decernit, sit iniquum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut eorum quę per artem exterius fiunt, quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis: ita etiam illius operis iusti, quod ratio determinat, quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex. Est enim lex secundum *Isidorum constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris.

Lib. 5. Etym. cap. 3. parũ à princip.

AD TERTIVM dicendum, quòd quia iustitia æqualitatem importat. Deo autem non possumus æquiualens recompensare: inde est, quòd iustum secũdum perfectam rationem non possumus reddere Deo. Et propter hoc non dicitur proprie ius lex diuina, sed fas: quia videlicet sufficit Deo, vt impleamus quod possumus. Iustitia tamen ad hoc tendit, vt homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subiiciens.

ARTICVLVS II.

Vtrum ius conuenienter diuidatur in ius naturale & ius positiuũ.

Infrà qõ. 60. arti. 5. co. Et 1.2. q. 95. ar. 4. co. Et 5. Ethi. le 12. col. 2. fin. 1.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd ius non conuenienter diuidatur in ius naturale & ius positiuum. Illud enim quod est naturale, est immutabile: & idem est apud omnes. Non autem inuenitur in rebus humanis aliquid tale: quia omnes regulæ iuris humani, in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem vbique. Ergo non est aliquod ius naturale.

¶ 2 Præterea, Illud dicitur esse positiuum quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est iustũ, quia à voluntate humana procedit, alioquin voluntas hominis iniusta esse non posset. Ergo cum iustum sit idem quod ius, videtur quòd nullum sit ius positiuum.

¶ 3 Præterea, Ius diuinum nõ est ius naturale, cum excedat naturam humanam. Similiter etiam non est ius positiuum: quia non innititur auctoritati humanæ, sed auctoritati diuinæ. Ergo inconuenienter diuiditur ius per naturale & positiuum.

Lib. 5 Ethic. cap. 7. in prin cip. tom. 5.

SED CONTRA est quod *Philosophus dicit in 5. Ethicor. quòd politici iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale, id est, lege positum.

CONCLVSIO.

Ius conuenienter diuiditur in naturale, & positiuum.

Art. præcedēt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, ius siue iustum est aliquod opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adæquatum. Vno quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat, vt tantundem recipiat: & hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex condicto, siue ex communi placito, quãdo scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Vno modo per aliquod priuatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter priuatas personas. Alio modo ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quòd aliquid habeatur quasi adæquatum & commensuratum alteri: vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet & eius personam gerit: & hoc dicitur ius positiuum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illud quod est naturale habens naturam immutabilem, oportet quòd sit semper & vbique tale. Natura autem hominis est mutabilis: & ideo id quod naturale est homini, potest aliquãdo deficere. Sicut naturalem æqualitatem habet, vt deponenti depositum reddatur. Et si ita esset, quòd natura humana semper esset recta, hoc esset semper seruandum. Sed quia quandoque contingit quòd voluntas hominis deprauatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo peruersam voluntatem habens, male eo vtatur, vt puta si furiosus vel hostis reipub. arma deposita reposcat.

AD SECVNDVM dicendum, quòd voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere iustum in his, quæ secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam: & in his habet locum ius positiuũ. Vnde *Philosophus dicit in 5. Ethico. quod legale iustum est, quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter: quando autem ponitur, differt. Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum: puta si statuatur, quòd liceat furari, vel adulterium committere. Vnde dicitur Isai. 10. Væ qui cõdunt leges iniquas.

Lib. 5. cap. 7. in principio, tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd ius diuinum dicitur quod diuinitus promulgatur. Et hoc quidẽ partim est de his, quæ sunt naturaliter iusta, sed tamẽ eorum iustitia homines latet. Partim autem de his, quæ fiunt iusta institutione diuina. Vnde etiam ius diuinum per hæc duo distingui potest, sicut & ius humanum. Sunt enim in lege diuina quædam præcepta, quia bona: & prohibita, quia mala. Quædam vero bona, quia præcepta: & mala, quia prohibita.

ARTICVLVS III.

Vtrum ius gentium sit idem cum iure naturali.

1.2. q. 95. art 4. ad 1. & 5 Ethic. lect. 12. co. 1. fin.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd ius gentium sit idem cum iure naturali. Non enim omnes homines conueniũt, nisi in eo quod est eis naturale. Sed in iure gentium omnes homines conueniunt. Dicit enim *Iurisconsultus, quòd ius gentium est, quo gentes humanæ vtuntur. Ergo ius gentium est ius naturale.

In digesto veteri lib. 1 titu. 1. lege 9.

¶ 2 Præterea, Seruitus inter homines est naturalis: quidam enim sunt naturaliter serui, vt *Philosophus probat in 1. Polit. Sed seruitutes pertinẽt ad ius gentium, vt †Isidor. dicit: ergo ius gentium est ius naturale.

Lib. 1. Polit. cap. 3. & 4. tom. 5.
†Lib. 5. Etymol. cap. 6.

¶ 3 Præterea, Ius, vt *dictum est, diuiditur per ius naturale & positiuum. Sed ius gentium non est ius positiuũ. Non enim omnes gentes vnquam conuenerunt, vt ex communi condicto aliquid statuerent: ergo ius gentium est ius naturale.

Art. præced.

SED CONTRA est quod *Isidor. dicit, quòd ius aut naturale est, aut ciuile, aut gentium: & ita ius gentium distinguitur à iure naturali.

Lib. 5. Etym. cap. 4. in principio.

CONCLVSIO.

Quanquam absolute idem esse videantur ius naturæ & gentium, diuersa tamen sunt relata ad id quod ex ipsa ratione procedit, vt ius naturæ commune sit omnibus, ius tamen gentium hominibus proprium sit.

RESPON-

Art. præcedēt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, ius siue iustum naturale est quod ex sui natura est adæquatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Vno modo secundum absolutam sui considerationem: sicut masculus ex sui ratione habet cōmensurationem ad fœminam, vt ex ea generet, & parens ad filium, vt eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid, quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, nō habet vnde magis sit huius, quàm illius. Sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, & ad pacificum vsum agri, secundū hoc habet quandam commensurationem ad hoc, quòd sit vnius & non alterius: vt patet per *Philosophum in 2. Politic. absolute autem apprehendere aliquid non solùm conuenit homini, sed etiam aliis animalibus: & ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis & aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, vt Iurisconsultus dicit: quia illud omnibus animalibus, hoc solùm hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid, comparādo ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quæ hoc dictat. Et ideo dicit *Caius Iuriscōsultus. Quòd naturalis ratio inter omnes homines constituit id quod apud omnes gentes custoditur: vocaturq; ius gentium. Et per hoc patet responsio ad PRIMVM.

Lib. 2. cap. 3. tom. 5.

In digesto veteri lib. 1. titulo 1. lege. 9.

AD SECVNDVM dicendum, quòd hunc hominem esse seruum, absolute considerando, magis quàm alium, non habet rationem naturalem, sed solùm secundum aliquam vtilitatem consequentem: inquantum vtile est huic, quòd regatur à sapientiori: & illi quod ad hoc iuuetur, vt dicitur in 1. *Politic. Et ideo seruitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

Lib. 1. cap. 3. in fine præcipue, tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd quia ea quæ sunt iuris gentium, naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia æquitatem: inde est quòd non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio eam instituit, vt *dictum est in auctoritate inducta.

**Arg. 1. & in fin. corp. art.*

ARTICVLVS IIII.

Vtrum debeat specialiter distingui ius paternum & dominatiuum.

Infrà qō. 58. art. 7. ad 3. & 2. dist. 44. q. 2. art. 1. co. & 5. Ethic. lect. 11.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd nō debeat specialiter distingui ius paternum & dominatiuum. Ad iustitiam enim pertinet reddere vnicuique quod suum est, vt dicit *Ambros. in 1. de Officiis. Sed ius est obiectum iustitiæ: sicut †dictum est. Ergo ius ad vnumquenque æqualiter pertinet: & sic non debet distingui specialiter ius patris & domini.

**Lib. 1. de officiis. cap. 24. circa finem, tom. 1.*
†Art. 1. huius quæst.

¶ 2 Præterea, Ratio iusti est lex: vt ‡dictum est. Sed lex respicit commune bonum ciuitatis & regni: & suprà *habitum est. Non autem respicit bonum priuatum vnius personæ, aut etiam vnius familiæ. Non ergo debet esse aliquod speciale ius vel iustum dominatiuum vel paternum, cum dominus & pater pertineant ad domum, vt dicitur in 1. †Politic.

‡Art. 1. ad 1.
**1. 2. q. 90. art. 2.*
†Cap. 3. tomo. 5.

¶ 3 Præterea, Multæ aliæ sunt differētiæ graduum in hominibus, vtpura quòd quidam sunt milites, quidam sacerdotes, quidam principes. Ergo ad eos debet aliquod speciale iustum determinari.

SED CONTRA est quòd *Philosophus in 5. Ethico. specialiter à iusto politico distinguit dominatiuum & paternum, & alia huiusmodi.

Lib. 5. ca. 6. circa finem, tom. 5.

CONCLVSIO.

Conuenienter distinguitur ius, quod non ad alterum simpliciter est, in ius paternum, & in dominatiuū: quorum paternum inter patrem & filium, dominatiuum inter dominum & seruum est.

RESPONDEO dicendum, quòd ius siue iustum dicitur per cōmensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter. Vno modo quòd simpliciter est alterum: sicut quod est omnino distinctum: sicut apparet in duobus hominibus, quorum vnus non est sub altero, sed ambo sunt sub vno principe ciuitatis. Et inter tales secūdum *Philosophum in 5. Ethicor. est simpliciter iustum. Alio modo dicitur aliquid alterum non simpliciter, sed quasi aliquid eius existens. Et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris: quia quodammodo est pars eius, vt dicitur in 8. *Ethicor. & seruus est aliquid Domini: quia est instrumentum eius, vt dicitur in 1. †Politic. Et ideo patris ad filium non est comparatio, sicut ad simpliciter alterum. Et propter hoc non est ibi simpliciter iustum, sed quoddam iustum, scilicet paternum: & eadem ratione, nec inter dominum & seruum, sed est inter eos dominatiuum iustum. Vxor autem, quamuis sit aliquid viri, quia comparatur ad eam sicut ad proprium corpus, vt patet per Apostolum ad Ephes. 5. tamen magis distinguitur à viro quàm filius à patre, vel seruus à domino. Assumitur enim in quandam socialem vitam matrimonij. Et ideo, vt *Philosophus dicit: inter virum & vxorem plus est de ratione iusti, quàm inter patrem & filium, vel dominum & seruum: quia cum vir & vxor habeant immediatam relationem ad domesticam communitatem, vt patet in 1. *Politicorum: ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum iustum, sed magis iustum œconomicum.

Lib. 5. ca. 6. circa finem, tom. 5.
**Lib 8. cap. 12. tom. 5.*
†Lib. 1. Polit. cap. 3. & 4. tom. 5.
Lib. 5. Ethic. cap. 6. in fine. tom. 5.
Lib. 1. ex cap. 3. elicitur, & exulb. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad iustitiam pertinet reddere ius suum vnicuique: supposita tamen diuersitate vnius ad alterum. Si quis enim sibi det quod sibi debetur, non propriè vocatur hoc iustum: & quia quod est filij, est patris, & quod est serui, est domini: ideo non est proprie iustitia patris ad filium, vel domini ad seruum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd filius inquātum filius, est aliquid patris: & similiter seruus inquantum seruus, est aliquid domini. Vterque tamen prout consideratur vt quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo inquantum vterque est homo, aliquo modo ad eos est iustitia. Et propter hoc etiam aliquæ leges dantur de his quæ sunt patris ad filium, vel domini ad seruum. Sed inquantum vterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio iusti vel iuris.

AD TERTIVM dicendum, quòd omnes aliæ diuersitates personarum, quæ sunt in ciuitate, habent immediatam relationem ad communitatem ciuitatis & ad principem ipsius: & ideo ad eos est iustum secundum perfectam rationem iusti. Distinguitur tamen istud iustum secundum diuersa officia. Vnde & dicitur ius militare, vel magistratuum, aut sacerdotum: non propter defectum à simpliciter iusto, sicut dicitur paternum & dominatiuum, sed propter hoc quòd vnicuique conditioni personæ secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

QVÆSTIO LVIII.

De iustitia, in duodecim articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de iustitia.

¶ Circa quam quæruntur duodecim.

¶ Primò, quid sit iustitia.

¶ Secundò, vtrum iustitia semper sit ad alterum.

¶ Tertiò, vtrum sit virtus.

¶ Quartò, vtrum sit in voluntate sicut in subiecto.

¶ Quintò, vtrum sit virtus generalis.

¶ Sextò,

¶ Sextò, vtrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute.

¶ Septimò, vtrum sit aliqua iustitia particularis.

¶ Octauò, vtrum iustitia particularis habeat propriam materiam.

¶ Nonò, vtrum sit circa passiones, vel circa operationes tantum.

¶ Decimò, vtrum medium iustitiæ sit medium rei.

¶ Vndecimò, vtrum actus iustitiæ sit reddere vnicuique quod suum est.

¶ Duodecimò, vtrum iustitia sit præcipua inter omnes virtutes morales.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum conuenienter diffiniatur iustitia, quòd est perpetua & constans voluntas, ius suum vnicuique tribuens.

4. dist. 33. q. 3. art. 1. ad 3. Et veri. q. 1. art. 5. ad 12. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod inconueniẽter diffiniatur à *Iurisperitis, quòd iustitia est perpetua & constans voluntas, ius suum vnicuique tribuens. Iustitia enim secundum †Philosophũ in 5. Ethic. est habitus, à quo sunt aliqui operatiui iustorum, & à quo operantur, & volunt iusta. Sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum: ergo inconuenienter iustitia dicitur esse voluntas.

**In digesto veteri lib. 1. titu. 1. lege. 10. in princip.* *†Lib. 5. ca. 1. non longe à princi. tom. 5.* *‡In dialogo de veritate. cap. 13.*

¶ 2 Præterea, Rectitudo voluntatis non est voluntas: alioquin si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quòd nulla voluntas esset peruersa. Sed secundum ‡Anselmum in libro de Veritate, Iustitia est rectitudo: ergo iustitia non est voluntas.

¶ 3 Præterea, Sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo iustitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit iustitia.

¶ 4 Præterea, Omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superflue ergo vtrunque ponitur in diffinitione iustitiæ, & perpetuum & constans.

¶ 5 Præterea, Reddere ius vnicuique pertinet ad principem. Ergo si iustitia sit vnicuique ius suum tribuens, sequitur quòd iustitia non sit nisi in principe: quod est inconueniens.

Cap. 15. circa medium, tom. 1. ¶ 6 Præterea, *August. dicit in libro de Moribus Ecclesiæ, quòd iustitia est amor Deo tantum seruiens, non ergo reddit vnicuique quod suum est.

CONCLVSIO.

Iustitia perpetua & constans voluntas est ius suum vnicuique tribuens: vel est habitus, secundum quem aliquis constanti & perpetua voluntate ius suum vnicuique tribuit: vel est habitus, secundum quem aliquis dicitur operatiuus secundum electionem iusti.

RESPONDEO dicendum, quòd prædicta iustitiæ diffinitio conueniens est, si rectè intelligatur. Cum enim omnis virtus sit habitus, qui est principium boni actus, necesse est quòd virtus diffiniatur per actum bonum, qui est circa ea, quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam virtutis. Est autem iustitia præcipuè circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, vt infrà *patebit. Et ideo actus iustitiæ per comparationem ad propriam materiam virtutis & obiectum tangitur, cum dicitur: Ius suum vnicuique tribuens. Quia vt *Isidorus dicit in libro Etymolog. Iustus dicitur, quia ius custodit. Ad hoc autem, quod aliquis actus circa quancunque materiam sit virtuosus, requiritur quòd sit voluntarius, & quòd sit stabilis & firmus: quia †Philosophus dicit in secundo Ethicor. quòd ad virtutis actum requiritur: primo quidem, quòd operetur sciens: secundo autem, quòd eligens & propter debitum finem: tertio, quòd immobiliter operetur. Primum autem horum includitur in secundo: quia quod per ignorantiam agitur, est inuoluntarium: vt dicitur in tertio *Ethicor. Et ideo in diffinitione iustitiæ primo ponitur voluntas, ad ostendendum quòd actus iustitiæ debet esse voluntarius. Additur autem de constantia & perpetuitate, ad designandam actus firmitatem. Et ideo prædicta diffinitio est completa diffinitio iustitiæ, nisi quòd actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur: habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet eam in debitam formam diffinitionis reducere, posset sic dicere, quòd iustitia est habitus, secundum quem aliquis constanti & perpetua voluntate ius suum vnicuique tribuit. Et quasi est eadem diffinitio cum ea, quam *Philosophus ponit in 5. Ethicor. dicens: quod iustitia est habitus, secundum quem aliquis dicitur operatiuus secundum electionem iusti.

Art. sequenti. *Lib. 10. ca. 9. incipit, Ingeniosus: parum à princip.* *†Lib. 2. Ethi. cap. 4. tom. 5.* *Lib. 3. cap. 1. tom. 5.* *Li. 5. cap. 1. & 5. simul. tom. 5.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd voluntas hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quòd apud auctores habitus per actus diffiniantur: sicut *Augustinus dicit super Iohan. quòd fides est credere quod non vides. *Tract. 79. in Ioan. paulo à princi. tom. 9.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd neque etiam iustitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum. Est tamen habitus, secundum quem aliquis rectè operatur & vult.

AD TERTIVM dicendum, quòd voluntas potest dici perpetua dupliciter. Vno modo ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat. Et sic solius Dei voluntas est perpetua. Alio modo ex parte obiecti: quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid. Et hoc requiritur ad rationem iustitiæ. Non enim sufficit ad rationem iustitiæ, quòd aliquis velit ad horam in aliquo negotio seruare iustitiam: quia vix inuenitur aliquis qui velit in omnibus iniuste agere, sed requiritur quòd homo habeat voluntatem perpetuo, & in omnibus iustitiam conseruandi.

AD QVARTVM dicendum, quòd quia perpetuum non accipitur secundum durationem perpetuam actus voluntatis, non superflue additur, Constans. Vt sicut per hoc, quòd dicitur, Perpetua voluntas, designatur, quòd aliquis gerat in proposito perpetuo iustitiam conseruandi: ita etiam per hoc, quòd dicitur constans, designetur quòd in hoc proposito firmiter perseueret.

AD QVINTVM dicẽdum, quòd iudex reddit quod suum est per modum imperantis & dirigentis: quia iudex est iustum animatum, & princeps est custos iusti, vt dicitur in 5. *Ethico. Sed subditi reddunt quod suum est vnicuique per modum executionis. *Lib. 5. ca. 6. à medio, to. 5.*

AD SEXTVM dicendum, quòd sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, vt suprà *dictum est: ita etiam in hoc quòd homo seruit Deo, includitur quòd vnicuique reddat quod debet. *Q. 25. art. 1.*

ARTICVLVS II.

Vtrum iustitia semper sit ad alterum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd iustitia non semper sit ad alterum. Dicit enim Apostolus ad Roman. 3. quòd iustitia Dei, est per fidem Iesu Christi. Sed fides non dicitur per comparationem vnius hominis ad alterum. Ergo neque iustitia. *Suprà q. 57. art. 4. & infr. art. 8. cor. & ad 3. & vni. q. 2. art. 7. ad 12.*

¶ 2 Præterea, Secũdum *Augustinum in libro de Moribus Ecclesiæ, ad iustitiam pertinet ob hoc, quòd seruit Deo bene imperare cæteris, quæ homini sunt subiecta. Sed appetitus sensitiuus est homini subiectus, vt patet Genes. 4. vbi dicitur: Subter te erit appetitus eius, scilicet peccati, & tu dominaberis illius. Ergo ad iustitiam pertinet dominari proprio appetitui. Et sic erit iustitia ad seipsum. **Cap. 15. circa medium, tom. 1.*

¶ 3 Præterea, Iustitia Dei est æterna. Sed nihil aliud est Deo coæternum: ergo de ratione iustitiæ non est, quòd sit ad alterum.

¶ 4 Præterea, Sicut operationes quæ sunt ad alterum, indigent rectificari: ita etiam operationes quæ sunt ad seipsum. Sed per iustitiam rectificantur operationes: secundum

secundum illud Prouerb. 11. Iustitia simplicis diriget viam eius. Ergo iustitia non est solùm circa ea quæ sunt ad alterum, sed etiam circa ea quæ sunt ad seipsum.

Lib. 1. in cap. de iustitia in principio. SED CONTRA est quod *Tullius dicit in 1. de Offic. quòd iustitiæ ea ratio est, qua societas hominum inter ipsos & vitæ communitas continetur. Sed hoc importat respectum ad alterum: ergo iustitia est circa ea quæ sunt ad alterum.

CONCLVSIO.

Cum iustitia æqualitatem importet, semper ad alterum est: ex translatione autem ad seipsum, aliqua iustitia esse potest.

q. præcedent. art. 1. 2. & 3. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, cum nomen iustitiæ æqualitatem importet, ex sua ratione iustitia habet, quòd sit ad alterum: nihil enim est sibi æquale, sed alteri. Et quia ad iustitiam pertinet actus humanos rectificare, vt *dictum est: necesse est quòd æqualitas ista, quam requirit iustitia, sit diuersorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum & totorum, non autem, proprie loquendo, partium, & formarũ, seu potentiarum. Non enim proprie dicitur quòd manus percutiat, sed homo per manum: neque proprie dicitur quòd calor calefaciat, sed ignis per calorem: secundum tamen similitudinem quandam hæc dicuntur. Iustitia ergo proprie dicta requirit diuersitatem suppositorum, & ideo non est nisi vnius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in vno & eodem homine diuersa principia actionum, quasi diuersa agentia: sicut ratio & irascibilis & concupiscibilis, & ideo metaphoricè in vno & eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili & concupiscibili: & secũdum quod hæc obediunt rationi, & vniuersaliter secũdum quod vnicuique parti hominis attribuitur quod ei conuenit. Vnde & *Philosophus in 5. Ethicor. hanc iustitiam appellat, secundum metaphoram dictam.

Art. præce. & q. 57. art. 1. & 1. 2. q. 113. art. 1.

Li. 5. ca. vlt. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd iustitia quæ fit per fidem in nobis, est per quam iustificatur impius: quæ quidem in ipsa debita ordinatione partium animæ consistit, sicut suprà *dictum est, cum de iustificatione impij ageretur. Hoc autem pertinet ad iustitiam metaphoricè dictam, quæ potest inueniri etiam in aliquo solitariam vitam agente. Et per hoc patet respõsio ad SECVNDVM.

1. 2. q. 113. art. 1.

AD TERTIVM dicendum, quòd iustitia Dei est ab æterno, secundum voluntatem, & propositum æternum. Et in hoc præcipuè iustitia consistit: quamuis secundum effectum non sit ab æterno: quia nihil est Deo coæternũ.

AD QVARTVM dicendum, quòd actiones, quæ sunt hominis, ad seipsum sufficienter rectificantur, rectificatis passionibus, per alias virtutes morales. Sed actiones quæ sunt ad alterum, indigent speciali rectificatione non solùm per comparationem ad agentem, sed etiam per cõparationem ad eum, ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quæ est iustitia.

ARTICVLVS III.

Vtrum iustitia sit virtus.

5. Ethic. lect. 2. & 3. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd iustitia non sit virtus. Dicitur enim Luc. 17. Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite: Serui inutiles sumus: quod debuimus facere fecimus. Sed non est inutile facere opus virtutis. Dicit enim *Ambros. in 2. de Officiis, vtilitatem non pecuniarij lucri æstimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis. Ergo facere quod quis debet facere, non est opus virtutis. Est autem opus iustitiæ quod quis facere tenetur: ergo iustitia non est virtus.

Lib. 2. ca. 6. circa princip. tom. 1.

¶ 2 Præterea, Quod fit ex necessitate, non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad iustitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorium. Actibus autem virtutum meremur: ergo iustitia nõ est virtus.

¶ 3 Præterea, Omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quæ exterius constituuntur, non sunt agibilia, sed factibilia: vt patet per *Philosophum in nono Metaphy. Cum ergo ad iustitiam pertineat exterius facere aliquod opus secundum se iustum, videtur quòd iustitia nõ sit virtus moralis. Lib. 9. text. 16. tom. 3.

SED CONTRA est quòd *Gregor. dicit in 2. Morali, quòd in quatuor virtutibus, scilicet temperantia, prudentia, fortitudine, & iustitia, tota boni operis structura consurgit. Li. 2. ca. 36. in princip.

CONCLVSIO.

Cum iustitia humanæ rectificentur operationes, ipsa necessariò est virtus.

RESPONDEO dicendum, quòd virtus humana est quæ bonum reddit actum humanum, & ipsum hominem bonum facit: quod quidem conuenit iustitiæ. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc, quòd attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificatur. Vnde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestũ est quòd opus hominis bonum reddit. Et vt *Tullius dicit in 1. de Officiis, ex iustitia præcipuè viri boni nominantur. Vnde sicut ibidem dicit: In ea virtutis splendor est maximus. Lib. 1. in cap. de iustitia, circa princip.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd cum aliquis facit quod debet, non affert vtilitatem lucri ei, cui facit quod debet, sed solùm abstinet à damno eius, sibi tamen facit vtilitatem, inquantum spontanea & prompta voluntate facit illud quod debet: quod est virtuose agere. Vnde dicitur Sapien. 8. quòd sapientia Dei sobrietatem & iustitiam docet, prudentiam & virtutem, quibus in vita nihil est vtilius hominibus, scilicet virtuosis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd duplex est necessitas, vna coactionis: & hæc quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione præcepti, siue ex necessitate finis: quãdo scilicet aliquis non potest cõsequi finem virtutis nisi hoc faciat: & talis necessitas non excludit rationem meriti, inquantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntarie agit, excludit tamen gloriam supererogationis: secundum illud 1. ad Corinth. 9. Si euangelizauero, non est mihi gloria: necessitas enim mihi incumbit.

AD TERTIVM dicendum, quòd iustitia non consistit circa exteriores res quantum ad hoc, quod est facere quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc, quòd vtitur eis ad alterum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum iustitia sit in voluntate sicut in subiecto.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd iustitia non sit in voluntate sicut in subiecto. Iustitia enim quandoque veritas dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectus: ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto. 3. dist. 33. q. 6. art. 4. q. 3. & verit. q. 1. art. 5. co. fin. Et 5. Ethicor. lect. 1. co. 2.

¶ 2 Præterea, Iustitia est circa ea, quæ sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis: Iustitia ergo non est in volũtate sicut in subiecto, sed magis in ratione.

¶ 3 Præterea, Iustitia non est virtus intellectualis, cum non ordinetur ad cognitionem: vnde relinquitur quòd sit virtus moralis. Sed subiectum virtutis moralis est rationale per participationem, quod est irascibilis & concupiscibilis, vt patet per *Philosophum in 1. Ethicor. Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in irascibili & concupiscibili. Lib. 1. ca. vltimo, tom. 5.

SED CONTRA est quod *Anselmus dicit, quòd iustitia est rectitudo voluntatis, propter se seruata. In dialogo de veritate, cap. 13.

CONCLVSIO.

Iustitia, cùm non ad actum cognoscitiuum rectificandum ordinetur, sed sit operis appetitiui intellectiui directiua, ipsa non in intellectu, neque in parte aliqua sensitiua, sed in voluntate est tanquam in proprio subiecto.

RESPONDEO dicendum, quòd illa potẽtia est subiectum virtutis, ad cuius potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur. Iustitia autem non ordinatur ad dirigendum

dum aliquem actum cognoscitiuum. Non enim dicimur iusti ex hoc, quòd rectè aliquid cognoscimus: & ideo subiectum iustitiæ non est intellectus, vel ratio quæ est potētia cognoscitiua: sed quia iusti in hoc dicimur, quòd aliquid rectè agimus, proximum autem principium actus est vis appetitiua, necesse est quòd iustitia sit in aliqua vi appetitiua sicut in subiecto. Est autem duplex appetitus, scilicet voluntas, quæ est in ratione, & appetitus sensitiuus consequens apprehensionem sensus, qui diuiditur per irascibilem, & concupiscibilem: vt in 1. *habitum est. Reddere autem vnicuique quod suum est, non potest procedere ex appetitu sensitiuo: quia apprehensio sensitiua non se extendit ad hoc, quòd considerare possit proportionem vnius ad alterum: sed hoc est proprium rationis. Vnde iustitia non potest esse sicut in subiecto in irascibili & cōcupiscibili, sed solùm in voluntate. Et ideo *Philosophus diffinit iustitiam per actum voluntatis, vt ex supra †dictis patet.

1. 1. q. 81. art. 2.

Lib. 5. Ethic. cap. 1. & 5. ad finem.

†Art. 1. huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quia voluntas est appetitus rationalis: ideo rectitudo rationis quæ veritas dicitur, voluntati impressa, propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis. Et inde est quod quandoque iustitia veritas vocatur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd voluntas fertur in suum obiectum consequenter ad apprehensionem rationis. Et ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum: quod pertinet ad iustitiam.

AD TERTIVM dicendum, quòd rationale per participationem non solùm est irascibile & concupiscibile, sed omnino appetitiuum, vt dicitur in 1. *Ethicorū: quia omnis appetitus obedit rationi. Sub appetitiuo autem comprehenditur voluntas: & ideo voluntas potest esse subiectum virtutis moralis.

Li. 1. ca. vlt. tom. 5.

ARTICVLVS V.

Vtrum iustitia sit virtus generalis.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd iustitia non sit virtus generalis. Iustitia enim condiuiditur aliis virtutibus, vt patet Sapien. 8. Sobrietatem & iustitiam docet prudentiam & virtutem. Sed generale non condiuiditur seu connumeratur speciebus sub illo generali cōtentis: ergo iustitia nō est virtus generalis.

Inf. qō. 6. & 7. & q. 59. art. 1. Et 1. 2. q. 60. arti. 3. & 5. Ethic. lec. 1. 2. & 3.

¶ 2 Præterea, Sicut iustitia ponitur virtus cardinalis: ita etiam temperantia & fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis: ergo neque iustitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

¶ 3 Præterea, Iustitia est semper ad alterum: vt suprà *dictum est. Sed peccatum quod est in proximum, non potest esse peccatum generale: sed diuiditur contra peccatum, quo peccat homo contra seipsum: ergo etiam neque iustitia est virtus generalis.

Art. 2. huius quæst.

SED CONTRA est quòd *Philosophus dicit in 5. Ethicor. quòd iustitia est communis virtus.

Lib. 5. cap. 1. & 2. tom. 5.

CONCLVSIO.

Cum per iustitiam omnium virtutum actus ad bonum commune ordinentur, ipsa est virtus generalis.

RESPONDEO dicendum, quòd iustitia, sicut *dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno modo ad alium singulariter consideratum: alio modo ad alium in communi, secundum scilicet quod ille, qui seruit alicui communitati, seruit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad vtrunque ergo se potest habere iustitia secūdum propriam rationem. Manifestum est autem quòd omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est, totius est: vnde & quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cuiuslibet virtutis siue ordinantis aliquem hominem ad seipsum, siue ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinant hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, vt suprà *habitum est, inde est quòd talis iustitia prædicto modo generalis dicitur iustitia legalis: quia scilicet per eā homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Art. 2. huius quæst.

1. 2. q. 90. art. 2. & arg. 4. q. præced.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd iustitia condiuiditur seu connumeratur aliis virtutibus, non inquantum est generalis, sed inquantum est specialis virtus: vt infrà *dicetur.

Art. 7. & 12. huius quæst.

AD SECVNDVM dicendum, quòd temperantia & fortitudo sunt in appetitu sensitiuo, id est, in concupiscibili & irascibili. Huiusmodi autem vires sunt appetitiuæ quorundam bonorum particularium sicut & sensus est particularium cognoscitiuus. Sed iustitia est sicut in subiecto in appetitu intellectiuo, qui potest esse vniuersalis boni, cuius intellectus est apprehensiuus. Et ideo iustitia magis potest esse virtus generalis, quàm tēperantia vel fortitudo.

AD TERTIVM dicendum, quòd illa quę sunt ad seipsum, sunt ordinabilia ad alterum: præcipue quantum ad bonum commune. Vnde & iustitia legalis secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis. Et eadem ratione iustitia potest dici peccatum cōmune. Vnde dicitur 1. Ioan. 3. quòd omne peccatum est iniquitas.

ARTICVLVS VI.

Vtrum iustitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd iustitia secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit enim *Philosophus in 5. Ethic. quòd virtus & iustitia legalis est eadem omni virtuti: esse autem non est idem. Sed illa quæ differunt solum secundum esse, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam: ergo iustitia est idem secundum essentiam cum omni virtute.

1. 2. q. 60. ar. ti. 3. ad 2. & arti. 7. co. & 3. dist. 9 q. 1. ar. 1. q. 2. co. & 5. Ethic. lect. 2. fin.

*Lib 5. ca. 1. in fin. tom. 5.

¶ 2 Præterea, Omnis virtus, quæ nō est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed iustitia prædicta, vt ibidem *Philosophus dicit: non est pars virtutis, sed tota virtus: ergo prædicta iustitia est idem essentialiter cum omni virtute.

Eodem lib. & cap. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Per hoc, quòd aliqua virtus ordinat actū suum ad altiorem finem, non diuersificantur secundum essentiam habitus: sicut idem est essentialiter habitus temperantiæ, etiam si actus eius ordinetur ad bonum diuinum. Sed ad iustitiam legalem pertinet, quòd actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, id est, ad bonum commune multitudinis: quod præeminet bono vnius singularis personæ: ergo videtur quòd iustitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

¶ 4 Præterea, Omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius. Vnde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum & frustra. Sed illud quod est secundum virtutem, non potest esse huiusmodi. Ergo videtur quòd nullus actus possit esse alicuius virtutis, qui non pertineat ad iustitiam generalem, quæ ordinatur in bonum commune. Et sic videtur quòd iustitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

SED CONTRA est quod dicit *Philosophus in 5. Ethico. quòd multi in propriis quidem possunt virtute vti: in his autem quæ ad alterum sunt, non possunt. Et in 3. †Politic. dicit, quòd non est simpliciter eadem virtus boni viri, & boni ciuis. Sed virtus boni ciuis est iustitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune: ergo non est eadem iustitia generalis cum virtute communi, sed vna potest sine alia haberi.

Lib. 5. cap. 1. paulo ante fi.

†Lib. 3. Poli. ca. 3. tom. 5.

CONCLVSIO.

Eſt quidem legalis iuſtitia ſpecialis quædam virtus à cæteris diſtincta, cum bonum reſpiciat commune, & non niſi communiter & cauſaliter generalis virtus exiſtens, idem eſt in virtute.

RESPONDEO dicēdum, quòd generale dicitur aliquid dupliciter: vno modo per prædicationem, ſicut animal eſt generale ad hominem & equum, & ad alia huiuſmodi. Et hoc modo generale oportet, quòd ſit idem eſſentialiter cum his, ad quæ eſt generale: quia genus pertinet ad eſſentiam ſpeciei, & cadit in diffinitione eius. Alio modo dicitur aliquid generale ſecundum virtutem, ſicut cauſa vniuerſalis eſt generalis ad omnes ſuos effectus, vt ſol ad omnia corpora, quæ illuminantur vel immutantur per virtutem ipſius. Et hoc modo generale non oportet quòd ſit idem in eſſentia cum his, ad quæ eſt generale: quia non eſt eadem eſſentia cauſæ & effectus. Hoc autem modo ſecūdum *prædicta, iuſtitia legalis dicitur eſſe virtus generalis, inquantum ſcilicet ordinat actus aliarū virtutum ad ſuum finem: quod eſt mouere per imperiū omnes alias virtutes. Sicut enim charitas poteſt dici virtus generalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum diuinum: ita etiam iuſtitia legalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum cōmune. Sicut ergo charitas, quæ reſpicit bonum diuinum vt proprium obiectum, eſt quędam ſpecialis virtus ſecundum ſuam eſſentiam: ita etiam iuſtitia legalis eſt ſpecialis virtus ſecundum ſuam eſſentiam, ſecundum quod reſpicit commune bonum vt proprium obiectum. Et ſic eſt in principe principaliter & quaſi architectonice: in ſubditis autem ſecundarie & quaſi adminiſtratiue. Poteſt tamen quælibet virtus ſecundum quod à prædicta virtute, ſpeciali quidem in eſſentia, generali autem ſecundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici iuſtitia legalis. Et hoc modo loquendi iuſtitia legalis eſt idem in eſſentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philoſophus. Vnde patet reſponſio ad PRIMVM & SECVNDVM.

Art. 5. huius quæſt.

AD TERTIVM dicendum, quòd etiam illa ratio ſecundum hunc modum procedit de iuſtitia legali, ſecundum quod virtus imperata à iuſtitia legali, iuſtitia legalis dicitur.

AD QVARTVM dicendum, quòd quælibet virtus ſecundum propriam rationē ordinat actum ſuum ad proprium finem illius virtutis. Quòd autē ordinetur ad vlteriorem finem ſiue ſemper, ſiue aliquando, hoc non habet ex propria ratione, ſed oportet eſſe aliam ſuperiorem virtutem, à qua in illum finem ordinetur. Et ſic oportet eſſe vnam virtutem ſuperiorem quæ ordinet omnes virtutes in bonum commune, quæ eſt iuſtitia legalis: & eſt alia per eſſentiam ab omni virtute.

ARTICVLVS VII.

Vtrum ſit aliqua iuſtitia particularis præter iuſtitiam generalem.

Suprà arti. 5. & 6. Et infr. q. 59. arti. 1. Et 1. 2. q. 60. art 3. & 5. Ethic. lect. 1. 2. & 3.

AD SEPTIMVM ſic proceditur. Videtur quòd non ſit aliqua iuſtitia particularis prætér iuſtitiam generalem. In virtutibus enim nihil eſt ſuperfluū, ſicut nec in natura. Sed iuſtitia generalis ſufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum ſunt. Ergo non eſt neceſſaria aliqua iuſtitia particularis.

¶ 2 Præterea, Vnum & multa non diuerſificant ſpeciem virtutis. Sed iuſtitia legalis ordinat hominem ad alium ſecundum ea quæ ad multitudinem pertinent, vt ex *prædictis patet. Ergo non eſt alia ſpécies iuſtitiæ quæ ordinet hominem ad alterum in his quæ pertinent ad vnam ſingularem perſonam.

Art. 5. & 6.

¶ 3 Præterea, Inter vnā ſingularē perſonā & multitudinem ciuitatis, media eſt multitudo domeſtica. Si ergo eſt iuſtitia alia particularis per cōparationem ad vnā perſonā præter iuſtitiam generalem, pari ratione debet eſſe alia iuſtitia œconomica, quæ ordinet hominem ad bonum cōmune vnius familiæ: quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis iuſtitia eſt præter iuſtitiam legalem.

SED CONTRA eſt quod *Chryſoſtom. ſuper illud Matth. 5. Beati qui eſuriunt & ſitiunt iuſtitiam, dicit: Iuſtitiam autem dicit ad vniuerſalem virtutem, vel particularem, auaritiæ contrariam.

Homil. 15. in Matth. inter princi. & medium, tom. 2.

CONCLVSIO.

Præter legalem iuſtitiam, neceſſarium eſt eſſe aliquam aliam virtutem, ſeu iuſtitiam, qua homo ordinetur in his quæ ad ſingularem perſonam attinent.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut *dictum eſt, Iuſtitia legalis non eſt eſſentialiter omnis virtus, ſed oportet præter iuſtitiam legalem, quæ ordinat hominem immediate ad bonum commune, eſſe alias virtutes, quæ immediate ordinant hominem circa particularia bona: quæ quidem poſſunt eſſe vel ad ſeipſum, vel ad alteram ſingularem perſonam. Sicut ergo præter iuſtitiā legalem oportet eſſe aliquas virtutes particulares, quæ ordinent hominem in ſeipſo, puta temperantiam & fortitudinem: ita etiam præter iuſtitiam legalem oportet eſſe particularem quandam iuſtitiam, quæ ordinet hominem circa ea, quæ ſunt ad alteram ſingularem perſonam.

Art. præcedēti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd iuſtitia legalis ſufficienter quidem ordinat hominem in his, quæ ſunt ad alterum: quantum ad commune quidem bonum immediate: quantum autem ad bonum vnius ſingularis perſonæ, mediate. Et ideo oportet eſſe aliquam particularē iuſtitiam, quæ immediate ordinet hominem ad bonum alterius ſingularis perſonæ.

AD SECVNDVM dicēdum, quòd bonum commune ciuitatis, & bonum ſingulare vnius perſonæ non differunt ſolùm ſecundum multum & paucum, ſed ſecundum formalem differentiam. Alia enim eſt ratio boni communis & boni ſingularis, ſicut & alia eſt ratio totius & partis. Ideo Philoſophus in 1. *Politic. dicit: quòd non bene dicunt qui dicunt ciuitatem, & domum, & alia huiuſmodi differre ſolum multitudine & paucitate, & non ſpecie.

Lib. 1. cap. 1. circa princip. tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd domeſtica multitudo ſecundum Philoſophum in 1. *Politic. diſtinguitur ſecundum tres coniugationes, ſcilicet vxoris & viri, patris & filij, domini & ſerui: quarum perſonarum vna eſt quaſi aliquid alterius. Et ideo ad huiuſmodi perſonas non eſt ſimpliciter iuſtitia, ſed quædam iuſtitiæ ſpecies, ſcilicet œconomica, vt dicitur in 5. ‡Ethic.

Lib. 1. cap. 3. & cap. vlti. tom. 5.

‡Lib. 5. Ethi. cap. 6. in fino, & cap. vlti. tom. 5.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum iuſtitia particularis habeat materiam ſpecialem.

AD OCTAVVM ſic proceditur. Videtur quòd iuſtitia particularis nō habeat materiam ſpecialem. Quia ſuper illud Geneſ. 2. Fluuius quartus ipſe eſt Euphrates, dicit Gloſ. Euphrates frugifer interpretatur, nec dicitur contra quos vadat: quia iuſtitia ad omnes animæ partes pertinet. Hoc autem non eſſet, ſi haberet materiam ſpecialem: quia quælibet materia ſpecialis ad aliquam ſpecialem potentiam pertinet. Ergo iuſtitia particularis non habet materiam ſpecialem.

1. 2. q. 69. art. 2. cor. & 3. diſt. 33. quæ 2. art. 2. q. 3. & 2. Ethica. lect. 8. co. 2.

¶ 2 Præterea, Auguſt. dicit in libro 83. *quæſtio. quòd quatuor ſunt animæ virtutes, quibus in hac vita †ſpiritualiter viuitur, ſcilicet temperantia, prudentia, fortitudo, & iuſtitia: & dicit quòd quarta eſt iuſtitia, quæ per omnes diffunditur. Ergo iuſtitia particularis quæ eſt vna de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet ſpecialem materiam.

** Lib. 83. quæſt. q. 61. tom. 4.*

† Alias ſpecialiter.

¶ 3 Præterea, Iuſtitia dirigit hominem ſufficienter in his, quæ ſunt ad alterum. Sed per omnia quæ ſunt huius vitæ, homo poteſt ordinari ad alterum: ergo materia iuſtitiæ eſt generalis & non ſpecialis.

SED CONTRA eſt quòd *Philoſophus in 5. Ethicor. ponit iuſtitiam particularem circa ea ſpecialiter, quæ pertinent ad communicationem vitæ.

Lib. 5. cap. 2. tom. 5.

CONCLVSIO.

Cum per iuſtitiam homo ad alterum ordinetur, non niſi circa exteriores

teriores hominis actiones, & res, quibus vnus homo alteri coordinatur, vt circa propriam materiam versatur.

RESPONDEO dicendum, quòd omnia quæcunque rectificari possunt per rationem, sunt materia virtutis moralis, quæ diffiuitur per rationem rectam: vt patet per Philosophum in 5.*Ethic. Possunt autem per rationem rectificari & interiores animæ passiones, & exteriores actiones, & res exteriores, quæ in vsum hominis veniunt: sed tamen per exteriores actiones & per exteriores res, quibus sibi inuicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio vnius hominis ad alterum: secudum autem interiores passiones consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo cum iustitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solùm circa exteriores actiones & res secundum quandam rationem obiecti specialem: prout scilicet secundum eas vnus homo alteri coordinatur.

Lib. 2. ca. 2. & 6. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd iustitia pertinet quidem essentialiter ad vnam partem animæ, in qua est sicut in subiecto, scilicet ad voluntatem, quæ quidem mouet per suum imperium omnes alias animæ partes. Et sic iustitia non directe, sed quasi per quandam redundantiam ad omnes animæ partes pertinet.

1. 2. q. 61. art. 3. & 4.

AD SECVNDVM dicendu, quòd sicut suprà *dictū est, virtutes cardinales dupliciter accipiuntur. Vno modo, secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias: alio modo, secundum quod significant quosdam generales modos virtutis: & hoc modo loquitur ibi *August. dicit enim quòd prudentia est cognitio rerum appetendarum & fugiendarum. Temperātia est refrænatio cupiditatis ab his, quæ temporaliter delectant. Fortitudo est firmitas animi aduersus ea, quæ temporaliter molesta sunt. Iustitia est quæ per cæteras diffunditur, dilectio Dei & proximi, quæ scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

Eodem lib. & cap. in argu. citatu.

AD TERTIVM dicendum, quòd passiones interiores, quæ sunt pars materiæ moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem iustitiæ, sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores. Vnde non sequitur quòd materia iustitiæ sit generalis.

ARTICVLVS IX.

Vtrum iustitia sit circa passiones.

*4. dist. 15. q. 1. art. 1. q. 2. ad secundum. *Li. 2. ca. 3. tom. 5. †1. 2. q. 23. art. 4.*

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd iustitia sit circa passiones. Dicit enim Philosophus in 2. *Ethicor. quòd circa voluptates & tristitias est moralis virtus. Voluptas autem, id est, delectatio, & tristitia sunt passiones quædam, vt suprà †habitum est cum de passionibus ageretur: ergo iustitia cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

¶ 2 Præterea, Per iustitiam rectificantur operationes, quæ sunt ad alterum. Sed operationes huiusmodi rectificari non possunt nisi passiones sint rectificatæ: quia ex inordinatione passionum prouenit inordinatio in prædictis operationibus. Propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium. Et propter superfluum amorem pecuniæ proceditur ad furtum: ergo oportet quòd iustitia sit circa passiones.

¶ 3 Præterea, Sicut iustitia particularis est ad alterum: ita etiam & iustitia legalis. Sed iustitia legalis est circa passiones: alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quædam sunt manifestæ circa passiones: ergo iustitia est circa passiones.

Lib. 5. cap. 1. & 2. tom. 5.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in 5.*Ethic. quòd est circa operationes.

CONCLVSIO.

Cum homo per passiones ad alterum minimè immediate ordinetur, non potest circa eas esse iustitia, qua homo ordinetur ad alterū.

RESPONDEO dicendum, quòd huius quæstionis veritas ex duobus apparet. Primo quidem ex ipso subiecto iustitiæ, quod est voluntas: cuius motus vel actus non sunt passiones, vt suprà *habitum est, sed solùm motus appetitus sensitiui passiones dicuntur. Et ideo iustitia non est circa passiones: sicut temperantia & fortitudo, quæ sunt irascibilis & concupiscibilis, sunt circa passiones. Alio modo ex parte materiæ: quia iustitia est circa ea quæ sunt ad alterum, non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur, & ideo iustitia circa passiones non est.

1. 2. q. 22. articu. 3. & q. 59. art. 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd non quælibet virtus moralis est circa voluptates & tristitias, sicut circa materiam: nam fortitudo est circa timores & audacias. Sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem & tristitiam, sicut ad quosdam fines consequentes: quia, vt Philosophus dicit in 7. *Ethic. Delectatio & tristitia est finis principalis, ad quem respicientes vnumquodque, hoc quidem malum, hoc quidem bonū dicimus. Et hoc modo pertinent etiam ad iustitiā, quia non est iustus qui non gaudet iustis operationibus, vt dicitur in 1.*Ethicor.

Lib. 7. ca. 11. in principio, tom 5.
Lib. 1. cap. 8. tom. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd operationes exteriores mediæ sunt quodammodo inter res exteriores, quæ sunt earum materia: & inter passiones interiores, quæ sunt earum principia. Contingit autē quandoque esse defectum in vno eorum sine hoc, quòd sit defectus in alio. Sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi. Vel econuerso, si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum, secundum quod ad exteriora terminantur, pertinet ad iustitiā. Sed rectificatio earum secundum quod à passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Vnde surreptionem alienæ rei iustitia impedit, inquantum est contra æqualitatem in exterioribus constituendam. Liberalitas vero inquantum procedit ab immoderata cōcupiscentia diuitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis à rebus exterioribus, sicut ex obiectis: ideo per se loquendo, operationes exteriores magis sunt materia iustitiæ, quàm aliarum virtutum moralium.

AD TERTIVM dicendum, quòd bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem vnius personæ singularis nō est finis alterius. Et ideo iustitia legalis, quæ ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso, quàm iustitia particularis, quæ ordinatur ad bonum alterius singularis personæ: quamuis iustitia legalis principalius se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum inquantum scilicet præcipit lex, fortia opera facere, & quæ temperati, & quæ mansueti, vt dicitur in quinto †Ethicorum.

†Li. 5. Ethic. cap. 1. à medio, tom. 5.

ARTICVLVS X.

Vtrum medium iustitiæ sit medium rei.

1. 2. q. 64. art. 2. & 3. dist 33. q. 1. art. 3. q. 2. & 4. dist. 15. q. 1. art. 1. q. 2. & vers. quō. 6. art. 13. ad 7. 12. 13. & 17.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quòd medium iustitiæ non sit medium rei. Ratio enim generis saluatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis in 2.*Ethicor. diffinitur esse habitus electiuus in medietate existens determinata ratione quo ad nos: ergo & in iustitia est medium rationis, & non rei.

Lib. 2. cap. 6. tom. 5.

¶ 2 Præterea, In his, quæ simpliciter sunt bona, non est accipere superfluum & diminutum, & per consequens nec medium: sicut patet de virtutibus, vt dicitur in 2.†Ethic. Sed iustitia est circa simpliciter bona, vt dicitur in 5.*Ethicor. ergo in iustitia non est medium rei.

*†Li. 2. ca. 6. non procul a fine, tom. 5. *Lib. 5. ca. 1. parum ante medium.*

¶ 3 Præterea, In aliis virtutibus ideo dicitur esse medium rationis & non rei, quia diuersimode accipitur per comparationem ad diuersas personas: quia quod vni est multum, alteri est parum, vt dicitur in 2.*Ethicor. sed hoc etiam obseruatur in iustitia. Nō enim eadem pœna punitur, qui

Lib 2. cap. 6. tom. 5.

tur qui percutit principem, & qui percutit priuatam personam: ergo etiam iustitia non habet medium rei, sed medium rationis.

Lib. 2. ca. 6. tom. 5.

SED CONTRA est quod *Philosophus in 2. Ethic. assignat medium iustitiæ secundum proportionalitatem arithmeticam: quod est medium rei.

CONCLVSIO.

Cum iustitia versetur circa exteriores operationes, & res, medium in ea est medium rei consistens in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad exteriorem personam.

Art. præcedēt. & 1. 2. q. 59. art. 4. & q. 60. art. 2.

RESPONDEO dicendum, quod sicut suprà *dictum est, aliæ virtutes morales principaliter cōsistunt circa passiones, quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem, cuius sunt passiones: secundum scilicet quod irascitur & concupiscit prout debet secundum diuersas circunstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem vnius rei ad alteram, sed solùm secūdum comparationem ad ipsum virtuosum. Et propter hoc in ipsis est mediū solum secundum rationem, quo ad nos. Sed materia iustitiæ est exterior operatio, secundum quod ipsa vel res cuius est vsus, debitam proportionē habet ad aliam personam. Et ideo medium iustitiæ consistit in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad personam exteriorem. Aequale autem est realiter medium inter maius & minus, vt dicitur in 10.* Metaph. vnde iustitia habet medium rei.

Lib. 10. text. 18. & 19. tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd hoc medium rei est etiam medium rationis: & ideo in iustitia saluatur ratio virtutis moralis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd bonum simpliciter, dicitur vno modo, quod est omnibus modis bonū: sicut virtutes sunt bonæ. Et sic in his quæ sunt bona simpliciter, non est accipere medium & extrema. Alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum: quia est absolute bonum, scilicet secūdum suam naturā consideratum: quāuis per abusum possit fieri malū: sicut patet de diuitiis & honoribus. Et in talibus potest accipi superfluū diminutū & medium, quantū ad homines, qui possunt eis vti vel bene, vel male. Et sic circa simpliciter bona dicitur esse iustitia.

AD TERTIVM dicendum, quòd iniuria illata aliam proportionem habet ad principem, & aliam ad personam priuatam. Et ideo oportet aliter adæquare vtranque iniuriam per vindictam: quod pertinet ad diuersitatem rei, & non solum ad diuersitatem rationis.

ARTICVLVS XI.

Vtrum actus iustitiæ sit reddere vnicuique quod suum est.

Infr. qu. 66. art. 3. & 5. cor. & 1. part. q. 21. arti. 1. cor. & 2. dist. 27 art. 3. cor. & ad 3.
*Lib. 14. cap. 9. circa finem tom. 3.
†Lib. 1. in ca. de iustitia, circa princip.

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd actus iustitiæ non sit reddere vnicuique quod suū est. *August. enim 14. de Trinit. attribuit iustitiæ subuenire miseris. Sed in subueniendo miseris nō tribuimus eis quæ sunt eorum, sed magis quæ sunt nostra: ergo iustitiæ actus non est tribuere vnicuique quod suum est.

¶ 2 Præterea, †Tullius in lib. de Offic. dicit, quòd beneficentia, quam benignitatem vel liberalitatem appellare licet, ad iustitiam pertinet. Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est eius: ergo iustitiæ actus nō est reddere vnicuique quod suum est.

¶ 3 Præterea, Ad iustitiam pertinet, non solum res dispensare debito modo, sed etiam iniuriosas actiones prohibere, puta homicidia, adulteria, & alia huiusmodi. Sed reddere quod suum est, videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus iustitiæ, quòd dicitur, actus eius est reddere vnicuique quod suum est.

Lib. 1. ca. 24. circa fi. tom. 1.

SED CONTRA est quòd *Ambro. dicit in 1. de Offic. Iustitia est quæ vnicuique quod suum est tribuit, alienum non vendicat, vtilitatem propriam negligit, vt communem æquitatem custodiat.

CONCLVSIO.

Proprius iustitiæ actus est vnicuique quod suum est reddere.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, materia iustitiæ est operatio exterior: secundum quod ipsa vel res, qua per eam vtimur, proportionatur alteri personæ, ad quam per iustitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum vniuscuiusque personæ, quod ei secundum proportionis æqualitatem debetur. Et ideo proprius actus iustitiæ nihil aliud est, quàm reddere vnicuique quod suum est.

Art. 9. & 10. huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd iustitiæ, cum sit virtus cardinalis, quædam aliæ virtutes, secundariæ adiunguntur: sicut misericordia, liberalitas, & aliæ huiusmodi virtutes, vt infrà *patebit. Et ideo subuenire miseris, quod pertinet ad misericordiam, siue ad pietatem, & liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem per quādam reductionem attribuitur iustitiæ sicut principali virtuti. Et per hoc patet responsio ad SECVNDVM.

q. 80. art. 1.

AD TERTIVM dicēdum, quòd sicut *Philosophus dicit in 5. Ethicor. Omne superfluum in his quæ ad iustitiam pertinent, lucrum extenso nomine vocatur: sicut & omne quod minus est, vocatur damnum. Et hoc ideo, quia iustitia prius est exercita, & cōmunius exercitatur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione & venditione, in quibus proprie hæc nomina dicuntur. Et exinde deriuantur hæc nomina ad omnia, circa quæ potest esse iustitia. Et eadem ratio est de hoc, quod est reddere vnicuique quod suum est.

Lib. 5. cap. 4. tom. 5.

ARTICVLVS XII.

Vtrum iustitia præmineat inter omnes virtutes morales.

Infrà q. 123. art. 12. Et qō. 141. art. 8. Et 12. q. 66. ar. 4. & 3. dist. 35. q. 1. arti. 3. q. 1. cor.

AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur quòd iustitia non præemineat inter omnes virtutes morales. Ad iustitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est. Ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuosius est. Ergo liberalitas est maior virtus, quàm iustitia.

¶ 2 Præterea, Nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamētum & iustitiæ & omnium virtutum: vt dicitur in 4.* Ethicor. Ergo magnanimitas est nobilior quàm iustitia.

*Lib. 4. cap. 3. ante mediū tom. 5.

¶ 3 Præterea, Virtus est circa difficile & bonum, vt dicitur in 2.† Ethico. Sed fortitudo est magis circa difficilia, quàm iustitia, id est, circa pericula mortis, vt dicitur in 3. ‡Ethicor. Ergo fortitudo est nobilior iustitia.

†Lib. 2. cap. 3. circa finem tom. 5.
‡Lib. 3. ca. 7. & 2. simul. tom. 5.

SED CONTRA est quod *Tullius dicit in 1. de Officiis. Iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur.

*Lib. 1. in ca. de iustitia, circa princip.

CONCLVSIO.

Cum iustitia tam moralis quàm legalis sit virtus existens in voluntate, & qua ad alterum homo ordinatur, ea est omnium virtutum moralium excellentissima.

RESPONDEO dicendum, quòd si loquamur de iustitia legali, manifestum est quòd ipsa est præclarior inter omnes virtutes morales, inquantum bonum commune præeminet bono singulari vnius personæ. Et secundum hoc *Philosophus in 5. Ethicor. dicit: quòd præclarissima virtutum videtur esse iustitia, & neque est Hesperus, neq; Lucifer ita admirabilis. Sed etiam si loquamur de iustitia particulari, præcellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subiecti: quia scilicet est in nobiliori parte animæ, id est, in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitiuo, ad quem pertinēt passiones, quæ sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte obiecti. Nam aliæ virtutes laudantur solum secūdum bonum ipsius virtuosi. Iustitia autem laudatur, secundum quod virtuosus ad alium bene se habet. Et sic iustitia quodammodo est bonū alterius, vt dicitur in 5. *Ethic. Et propter hoc Philosoph. dicit in 1. †Rhet. Necesse est maximas virtutes esse eas, quæ sunt aliis honestissimæ: siquidem est virtus potentia benefactiua. Propter hoc & fortes & iustos maxime honorant, quoniam

Lib. 5. ca. 1. aliquantulum ante fin. to. 5.
*Lib. 5. ca. 1. aliquantulum ante fin. to. 5.
†Lib. 1. Rhetor. cap. 9. paulo à principio. tom. 6.

quoniam fortitudo est vtilis in bello, iustitia autem in bello & in pace.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd liberalitas etsi de suo det: tamen hoc facit, inquantum in hoc considerat propriæ virtutis bonum. Iustitia autē dat alteri quod suū est, quasi considerans bonum communē. Et propterea iustitia obseruatur ad omnes: liberalitas autem ad omnes se extendere non potest. Et iterum liberalitas, quæ de suo dat, supra iustitiam fundatur, per quam vnicuique quod suum est, tribuitur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd magnanimitas quando superuenit iustitiæ, auget eius bonitatem: quæ tamen sine iustitia nec virtutis rationem haberet.

AD TERTIVM dicendum, quòd fortitudo etsi consistat circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cum sit solùm in bello vtilis: iustitia autem & in pace & in bello, sicut *dictum est. *In corp. art.*

QVÆSTIO LIX.

De iniustitia, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de iniustitia.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum iniustitia sit speciale vitium.

¶ Secundò, vtrum iniusta agere sit proprium iniusti.

¶ Tertiò, vtrum aliquis possit iniustum pati volens.

¶ Quartò, vtrum iniustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum iniustitia sit vitium speciale.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd iniustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Omne peccatū est iniquitas. Sed iniquitas videtur idē esse quod iniustitia: quia iustitia est æqualitas quædam. Vnde iniustitia idē videtur esse quod inæqualitas, siue iniquitas. Ergo iniustitia non est speciale peccatū. *Suprà q. 58. art. 5. ad 3. & infr. q. 79. art. 2. ad 3.*

¶ 2 Præterea, Nullum speciale peccatū opponitur omnibus virtutibus. Sed iniustitia opponitur omnibus virtutibus. Nam quantum ad adulterium, opponitur castitati, quantum ad homicidium, opponitur mansuetudini: & sic de aliis. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

¶ 3 Præterea, Iniustitia iustitiæ opponitur, quæ in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, vt *Aug. dicit. Ergo iniustitia non est speciale peccatum. *Lib. de duabus animabus cap. 10. & 11. tom. 6.*

SED CONTRA est quod iniustitia iustitiæ opponitur. Sed iustitia est specialis virtus. Ergo iniustitia est speciale peccatum.

CONCLVSIO.

Illegalis iustitia essentialiter quidem speciale vitium est: secundum intentionem verò generale, quod per contemptum communis boni potest homo ad omnia peccata deduci.

RESPONDEO dicendum, quòd iniustitia est duplex. Vna quidem illegalis, quæ opponitur legali iustitiæ. Et hæc quidem secundum essentiam est speciale vitium, inquantum respicit speciale obiectum, scilicet bonum commune quod contemnit. Sed quantum ad intentionē est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci. Sicut etiā omnia vitia inquantum repugnant bono cōmuni, iniustitiæ habent rationem quasi ab iniustitia deriuata: sicut & suprà de iustitia *dictum est. Alio modo dicitur iniustitia secūdum inæqualitatem quandam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta diuitiis & honoribus, & minus de malis, puta laboribus, & damnis. Et sic iniustitia habet materiam specialem: & est particulare vitium, iustitiæ particulari oppositum. *q. 58. art. 6.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut iustitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita iustitia diuina dicitur per comparationem ad bonum diuinum, cui repugnat omne peccatum: & secundum hoc omne peccatum dicitur esse iniquitas.

AD SECVNDVM dicendum, quòd iniustitia etiam particularis opponitur indirectè omnibus virtutibus: inquantum scilicet exteriores etiam actus pertinent & ad iustitiam, & ad alias virtutes morales, licet diuersimode, sicut suprà *dictum est. *Art. 9. præc. quæst.*

AD TERTIVM dicendum, quòd voluntas sicut & ratio se extendit ad materiam totam moralem, scilicet ad passiones & operationes exteriores, quæ sunt ad alterum, sed iustitia perficit voluntatem solum, secundum quod se extendit ad operationes, quæ sunt ad alterum, & similiter iniustitia.

ARTICVLVS II.

Vtrum aliquis dicatur iniustus ex hoc, quòd facit iniustum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd aliquis dicatur iniustus ex hoc, quòd facit iniustū. Habitus enim specificantur per obiecta, vt ex suprà *dictis patet. Sed proprium obiectum iustitiæ est iustum: & proprium obiectum iniustitiæ est iniustum. Ergo & iustus dicendus est aliquis ex hoc, quòd facit iustū: & iniustus ex hoc, quòd facit iniustum. *Infrà artic. 4. ad 14. & 5. Ethic. lec. 13. & Psal. 35. princip. 1. 2. q. 54. art. 2.*

¶ 2 Præterea, Philosophus dicit in 5. *Ethicor. falsam esse opinionem quorundam, qui æstimant in potestate hominis esse, vt statim faciat iniustum, & quòd iustus non possit minus facere iniustum, quàm iniustus. Hoc autem non esset nisi facere iniustum, esset proprium iniusti. Ergo aliquis iudicandus est iniustus ex hoc, quod facit iniustum. *Lib. 5. cap. 4. & 16. in princip. & cap. 9. a medio, tomo. 5.*

¶ 3 Præterea, Eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, & eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicunq; facit aliquid intemperatum, dicitur intēperatus, ergo quicunque facit aliquid iniustum, dicitur iniustus.

SED CONTRA est quòd *Philosophus dicit in 5. Ethic. quòd aliquis facit iniustum, & iniustus non est. *Lib. 5. cap. 6. tom. 5.*

CONCLVSIO.

Quippiam ex intentione, ac electione iniustum facere, iniustum reddit; non autem facere iniustum præter intentionem vel ex passione.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut obiectum iustitiæ est aliquid æquale in rebus exterioribus, ita etiā obiectum iniustitiæ est aliquid inæquale: prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus, quàm sibi competat. Ad hoc autem obiectum comparatur habitus iniustitiæ mediante proprio actu, qui vocatur iniustificatio. Potest ergo contingere, quòd qui facit iniustum, non est iniustus dupliciter. Vno modo propter defectum comparationis ipsius operationis ad proprium obiectum, quæ quidem recipit speciem & nomen à per se obiecto, non autem ab obiecto per accidens. In his autem quæ sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum, per accidens autem quod est præter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est iniustum, non intendens iniustum facere (puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se iniustum facere) tunc non facit iniustum per se, & formaliter loquendo, sed solùm per accidens, & quasi materialiter faciens id quod est iniustum. Vnde & talis operatio non denominatur iniustificatio. Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum. Potest enim iustificatio procedere quandoque quidem ex aliqua passione, puta iræ vel concupiscentiæ. Quandoque autem ex electione: quando scilicet ipsa iustificatio per se placet, & tunc propriè procedit ab habitu, quia vnicuique habenti aliquem habitum est secundum se acceptum, quod conuenit illi habitui. Facere ergo iniustum ex intentione & electione, est proprium iniusti secundum quod iniustus dicitur, qui habet iniustitiæ habitum: sed facere iniustum

præter intentionem vel ex passione, potest aliquis absque habitu iniustitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd obiectum per se & formaliter acceptum, specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter & per accidens.

Ad secundum dicendum, quòd non est facile cuiquam facere iniustum ex electione, quasi aliquid per se placens, & non propter aliud, sed hoc proprium est habentis habitum, vt ibidem Philosophus dicit.

Ad tertium dicendum, quòd obiectum temperantiæ non est aliquid exterius constitutum, sicut obiectum iustitiæ. Sed obiectum temperantiæ, id est, temperatum, accipitur solùm in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens & præter intentionem, non potest dici temperatum nec materialiter, nec formaliter, & similiter neque intemperatum. Et quantum ad hoc est dissimile in iustitia & in aliis virtutibus moralibus. Sed quantum ad comparationem operationis ad habitum in omnibus, similiter se habet.

Articvlvs III.

Vtrum aliquis possit pati iniustum volens.

Infrà qu. 66. art. 4. cor. Et 5. Ethic. lect. 11. 13. & 14. *Art. præced.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd aliquis possit pati iniustum volens. Iniustum enim est inæquale vt *dictum est. Sed aliquis lædendo seipsum, recedit ab æqualitate, sicut & lædendo alium. Ergo aliquis potest sibiipsi facere iniustũ sicut & alteri. Sed quicunque facit iniustum, volens facit. Ergo aliquis volens potest pati iniustum, maxime à seipso.

¶ 2 Præterea, Nullus secundum legem ciuilem punitur, nisi propter hoc, quòd facit aliquam iniustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos, puniuntur secundum legem ciuitatum in hoc, quòd priuabantur antiquitus honore sepulturæ: vt patet per *Philosophum in 5. Ethicor. Ergo aliquis potest facere sibiipsi iniustum: & ita contingit quòd aliquis iniustum patiatur volens.

Li. 5. ca. vlt. paulo à principio. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Nullus facit iniustum nisi alicui patienti iniustum. Sed contingit, quòd aliquis faciat iniustum alicui hoc volẽti, puta si vendat rem carius, quàm valeat. Ergo contingit aliquem volentem aliquid iniustum pati.

Sed contra est quod iniustum pati est oppositum ei, quod est iniustum facere. Sed nullus facit iniustum, nisi volens: ergo per oppositum nullus patitur iniustum nisi nolens.

Conclvsio.

Iniustum per se & formaliter nullus per se facere potest nisi volens, nec pati nisi nolens, potest tamen quis materialiter facere, vel pati iniustum nolens.

Respondeo dicendum, quòd actio de sui ratione procedit ab agente, passio autem secundum propriam rationem est ab alio. Vnde non potest esse idem secundum idem agens & patiens, vt dicitur in tertio & octauo *Physic. Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas, & ideo illud proprie & per se homo facit, quod volens facit. Et econtrario illud proprie homo patitur quod præter voluntatem suam patitur, quia inquantum est volens, principium est ex seipso. Et ideo inquantum huiusmodi magis est agens, quàm patiens. Dicendum est ergo quòd iniustum per se, & formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens. Per accidens autem & quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se iniustum, vel facere nolens (sicut cum quis præter intentionem operatur) vel pati volens, sicut cum aliquis plus alteri dat sua voluntate, quàm debeat.

Lib. 8. text. 40. tom. 2.

Ad primum ergo dicendũ, quòd cùm aliquis sua voluntate dat alicui id quod ei nõ debet, non facit nec iniustitiam, nec inæqualitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res: & ita non est præter proportionem si aliquid ei subtrahatur, secundum propriam volũtatem, vel à seipso, vel ab alio.

Ad secundum dicendum, quòd aliqua persona singularis potest dupliciter considerari. Vno modo secundum se. Et sic si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiæ vel imprudentiæ: non tamen rationem iniustitiæ: quia sicut iustitia semper est ad alterum, ita & iniustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo, inquantum est aliquid ciuitatis, scilicet pars: vel inquantum est aliquid Dei, scilicet creatura & imago. Et sic qui seipsum occidit, iniuriam quidem facit non sibi; sed ciuitati & Deo: & ideo punitur tam secundũ legem diuinam, quàm secundum legem humanam, sicut de fornicatione Apostolus dicit: Si quis templum Dei violauerit, disperdet ipsum Deus.

Ad tertium dicendum, quòd passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere & pati iniustum, id quod materialiter est, attenditur secũdum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, vt *dictum est. Id autem quod est ibi formale & per se, attenditur secundum voluntatem agentis & patientis, vt ex *dictis patet. Dicendum est ergo quòd aliquem facere iniustum, & alium pati iniustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest iniustum, intendens iniustum facere: tamen alius non patietur iniustum, quia volens patietur. Et econuerso potest aliquis pati iniustum, si nolens id quod est iniustum, patiatur: & tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet iniustum formaliter, sed materialiter tantum.

Art. præced. In corp. & art. præced.

Articvlvs IIII.

Vtrum quicunque facit iniustum, peccet mortaliter.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd nõ quicunque facit iniustum, peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est, quod aliquis faciat iniustum. Dicit enim *Philosophus in 5. Ethic. de iniusta agentibus loquens: Quicunque non solùm ignorantes, sed & propter ignorantiam peccant, venialia sunt: ergo nõ quicunque facit iniustum, mortaliter peccat.

Infrà qu. 69. art. 1. co. & q. 70. art. 4. co. Et qu 110. art. 3. cor. Lib. 5. cap. 8. in fin. tom. 5.

¶ 2 Præterea, Qui in aliquo paruo iniustitiam facit, parum à medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile, & inter minima malorum computandum, vt patet per *Philosophum in 2. Ethic. Non ergo quicunque facit iniustum, peccat mortaliter.

Lib. 2. ca. vlti. circa finem tom. 5.

¶ 3 Præterea, Charitas est mater omnium virtutum, ex cuius contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia: ergo etiam neque facere iniustum semper est peccatum mortale.

Sed contra, Quicquid est contra legem Dei, est peccatum mortale. Sed quicunque facit iniustum, facit contra præceptum legis Dei: quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid huiusmodi, vt ex sequentibus *patebit: ergo quicunque facit iniustum, peccat mortaliter.

q. 64. & sequentibus.

Conclvsio.

Cum iniustitia in alterius læsione & nocumento consistat, iniustũ quippiam agere, mortale peccatum est.

Respondeo dicẽdum, quòd sicut suprà *dictum est, cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur charitati per quam est animæ vita. Omne autem nocumentum alteri illatum, ex se charitati repugnat, quæ mouet ad volendũm bonum alterius: & ideo cum iniustitia semper consistat in nocumento alterius, manifestum est quòd facere iniustum, ex genere suo est peccatum mortale.

q. 24. art. 12. & 1. 2. q. 72. art. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Philosophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipse vocat ignorantiam particularium circunstãtiarum, quæ meretur veniam: non autem de ignorantia iuris, quæ non excusat. Qui autem ignorans facit iniustum, non facit iniustum,

Art. 2. ctum, nisi per accidens: vt suprà *dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui in paruis facit iniustitiam, deficit à perfecta ratione eius quod est iniustum facere, inquantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem eius, qui hoc patitur: puta si auferat aliquis alicui vnū pomum vel aliquid tale, de quo probabile est quòd ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

Ad tertium dicendum, quòd peccata quæ sunt contra alias virtutes, non semper sunt in nocumentum alterius, sed important inordinationem quandam circa passiones humanas. Vnde non est similis ratio.

QVÆSTIO LX.

De iudicio, in sex articulos diuisa.

Postea considerandum est de iudicio.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primò, vtrum iudicium sit actus iustitiæ.

¶ Secundò, vtrum sit licitum iudicare.

¶ Tertiò, vtrū per suspiciones sit iudicandū.

¶ Quartò, vtrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.

¶ Quintò, vtrum iudicium semper sit secundum leges scriptas proferendum.

¶ Sextò, vtrum iudicium per vsurpationē peruertatur.

Articvlvs primvs.

Vtrum iudicium sit actus iustitiæ.

Infr. q. 63. art. 4. co. & Isa. 5. lect. 6. princip. Ad primum sic proceditur. Videtur quod iudicium non sit actus iustitiæ. Dicit enim *Philosophus in 1. Ethic. quòd vnusquisque bene iudicat quæ cognoscit: & sic iudicium ad vim cognoscitiuam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiua per prudentiam perficitur. Ergo iudicium magis pertinet ad prudentiam, quàm ad iustitiam, quæ est in voluntate: vt *dictum est. Lib. 1. ca. 3. tom. 5. q. 58. art. 4.

¶ 2 Præterea, Apostolus dicit 1. ad Corinth. 2. Spiritualis iudicat omnia. Sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem charitatis, quæ diffunditur in cordibus nostris per Spiritumsanctum qui datus est nobis: vt dicitur Rom. 5. ergo iudicium magis pertinet ad charitatem, quàm ad iustitiam.

¶ 3 Præterea, Ad vnamquanque virtutem pertinet rectum iudicium circa propriam materiam: quia virtuosus in singulis est regula & mensura secundum Philosophum in lib. *Ethic. Non ergo iudicium magis pertinet ad iustitiam quàm ad alias virtutes morales. Lib. 3. Ethic. cap. 3. ad fin. tom. 5.

¶ 4 Præterea, Iudicium videtur ad solos iudices pertinere. Actus autem iustitiæ inuenitur in omnibus iustis. Cum ergo non soli iudices sint iusti, videtur quòd iudicium non sit actus proprius iustitiæ.

Sed contra est quod in Psal. 93. dicitur: Quoadusque iustitia conuertatur in iudicium.

Conclvsio.

Iudicium cum eius quod iustum est, determinatio sit, non nisi ad iustitiam spectat iudicium ferre.

Respondeo dicendum, quòd iudicium propriè nominat actum iudicis, inquātum iudex est. Iudex autem dicitur quasi ius dicens. Ius autem dicitur obiectum iustitiæ, vt suprà *habitum est. Et ideo iudicium importat secundum primam nominis impositionem, diffinitionē, vel determinationem iusti vel iuris. Quòd autem aliquis bene diffiniat aliquid in operibus virtuosis, proprie procedit ex habitu virtutis: sicut castus rectè determinat ea quæ pertinent ad castitatem. Et ideo iudicium quod importat rectam determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam. Propter quod Philosophus in 5. *Ethic. dicit quòd homines ad iudicem confugiunt, sicut ad quandam iustitiam animatam. q. 57. art. 1. Lib. 5. ca. 4. parùm ante medium, tom. 5.

Ad primvm ergo dicendum, quòd nomen iudicij quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem iustorum, ampliatum est ad significandam rectam determinationem in quibuscunque rebus tam in speculatiuis, quàm in practicis: in omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur, quorum vnum est ipsa virtus proferens iudicium. Et sic iudicium est actus rationis: dicere enim vel diffinire aliquid rationis est. Aliud autem est dispositio iudicantis, ex qua habet idoneitatem ad rectè iudicandum: & sic in his quæ pertinent ad iustitiam, iudicium procedit ex iustitia: sicut & in his quæ ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidam actus iustitiæ, sicut inclinantis ad rectè iudicandum: prudentiæ autem sicut iudicium proferentis. Vnde & synesis ad prudentiam pertinēs dicitur bene iudicatiua: vt suprà *habitum est. q. 51. art. 3.

Ad secundum dicendum, quòd homo spiritualis ex habitu charitatis habet inclinationē ad rectè iudicandum de omnibus secundū regulas diuinas, ex quibus iudicium per donum sapiētiæ pronuntiat: sicut iustus per virtutem prudentiæ pronuntiat iudicium ex regulis iuris.

Ad tertivm dicendum, quòd aliæ virtutes ordinant hominem in seipso: sed iustitia ordinat hominem ad alium, vt ex *dictis patet. Homo autem est dominus eorum, quæ ad ipsum pertinent: non autem est dominus eorum quæ ad aliū pertinent. Et ideo in his, quæ sunt secūdum alias virtutes, nō requiritur, nisi iudiciū virtuosi, extenso tamen nomine Iudicij: vt *dictū est. Sed in his quæ pertinent ad iustitiā, requiritur vlterius iudicium alicuius superioris, qui vtrunque valeat arguere, & ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc iudicium specialius pertinet ad iustitiam, quàm ad aliquam aliam virtutem. q. 58. art. 2. 9. & 10. In illo art.

Ad qvartvm dicendum, quòd iustitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans & præcipiens quod iustum est: in subditis autem est tanquam virtus executiua & ministrans. Et ideo iudicium, quod importat diffinitionem iusti, pertinet ad iustitiam secundum quod est principaliori modo in præsidente.

Articvlvs II.

Vtrum sit licitum iudicare.

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur quòd non sit licitum iudicare. Non enim infligitur pœna nisi pro illicito. Sed iudicantibus imminet pœna, quam non iudicantes effugiunt: secundum illud Matth. 7. Nolite iudicare, ne iudicemini. Ergo iudicare est illicitum. Infr. art. 3. & 6. & q. 67. arti. 1. & 4. dist. 48. cor. princi. Et Ro. 1. cor. 3. princip & ca. 14. cor. 3. fin & 1. cor. 4. co. 4.

¶ 2 Præterea, Rom. 14. dicitur: Tu quis es, qui iudicas alienum seruum, suo domino stat aut cadit. Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet iudicare.

¶ 3 Præterea, Nullus homo est sine peccato, secundum illud 1. Iohan. 1. Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus. Sed peccanti nō licet iudicare, secundum illud Roma. 2. Inexcusabilis es homo omnis qui iudicas. In quo enim alterum iudicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ iudicas. Ergo nulli est licitum iudicare.

Sed contra est quod dicitur Deut. 16. Iudices & magistros constitues in omnibus portis tuis, vt iudicent populum iusto iudicio.

Conclvsio.

Iniustè, præsumptuosè, ac temerè quippiam iudicare illicitum semper est, cum iudicium ad iustitiam spectet.

Respondeo dicendum, quòd iudicium intantum est licitum, inquantum est iustitiæ actus. Sicut autem ex *prædictis patet, ad hoc quòd iudicium sit actus iustitiæ, tria requiruntur. Primo, quidē vt procedat ex inclinatione iustitiæ. Secundo, quòd procedat ex auctoritate præsidentis. Tertio, quod proferatur secundū rectam rationē prudentiæ. Quodcunque autem horum defuerit, iudicium erit vitiosum & illicitum. Vno quidem modo quando est contra rectitudinem iustitiæ. Et sic dicitur iudicium peruersum vel iniustum. Alio modo, quando homo iudicat in his, Art. præced.

in his, quibus non habet auctoritatem: & sic dicitur iudicium vsurpatum. Tertio modo, quando deest certitudo rationis, puta cum aliquis de his iudicat quæ sunt dubia vel occulta propter aliquas leues coniecturas: & sic dicitur iudicium suspiciosum vel temerarium.

Ad primvm ergo dicendum, quòd Dominus ibi prohibet iudicium temerarium, quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, vt *August. dicit in lib. de Sermone Domini in mõte. Vel prohibet ibi iudicium de rebus diuinis: de quibus cum sint supra nos, non debemus iudicare, sed simpliciter ea credere: vt *Hilarius dicit super Matth. Vel prohibet iudicium quod non fit ex beneuolentia, sed ex animi amaritudine, vt †Chrysost. dicit.

Lib. 2. ca. 28. tom. 4.
Canone. 5. in Matt. nõ procul à fine.
†Homil. 17. in opere imperfecto, to. 2.

Ad secvndvm dicendum, quòd iudex constituitur vt minister Dei. Vnde dicitur Deut. 1. Quod iustũ est iudicate. Et postea subdit: Quia Dei est iudicium.

Ad tertivm dicendum, quòd illi qui sunt in grauibus peccatis, non debent iudicare eos, qui sunt in eisdem peccatis vel minoribus, vt *Chrys. dicit super illud Matth. 7. Nolite iudicare. Et præcipue hoc est intelligendum quando illa peccata sunt publica: quia ex hoc generatur scandalum in cordibus aliorum. Si autem non sunt publica, sed occulta, & necessitas iudicandi immineat, propter officium potest cum humilitate & timore vel arguere, vel iudicare. Vnde *August. dicit in libro de Sermone Domini in monte, Si inuenitemus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, & ad pariter conandum inuitemus. Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat, vt nouum cõdemnationis meritum sibi acquirat: sed quia cõdemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse, propter idem peccatum vel simile.

Homil. 24. nõ remote à principio, tom. 2.
Lib. 2. cap. 30. à medio, tom. 4.

Articvlvs III.

Vtrum iudicium ex suspicione procedens, sit licitum.

Loc. sup. an. 2 inductis. Et quol. 12. artic. 25.
*Li. 6. cap. 3. tom. 5.

Ad tertivm sic proceditur. Videtur quòd iudicium ex suspicione procedens, non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo. Vnde & *Philosophus in 6. Ethic. ponit quòd suspicio se habet & ad verum & ad falsum. Sed de singularibus contingentibus nõ potest haberi opinio nisi incerta. Cum ergo iudicium humanũ sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus & contingentibus, videtur quòd nullum iudicium esset licitum, si ex suspicione iudicare non liceret.

¶ 2 Præterea, Per iudicium illicitum fit aliqua iniuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit: & sic non videtur ad iniuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis iudicium non est illicitum.

¶ 3 Præterea, Si sit illicitum, oportet quòd ad iniustitiam reducatur: quia iudicium est actus iustitiæ, vt *dictum est. Sed iniustitia ex suo genere semper est peccatũ mortale, vt suprà *habitum est. Ergo suspicionis iudiciũ esset semper peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum: quia suspiciones vitare non possumus, vt dicit *Gloss. August. super illud 1. ad Corinth. 4. Nolite ante tempus iudicare. Ergo iudicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

Art. 1.
q. 59. arti. 4.
Tract. 90. in Ioã. circa medium. tom. 9.
†Homil. 17. in opere imperfecto in princip. tom. 2.

Sed contra est quod *Chrys. super illud Matth. 7. Nolite iudicare, &c. dicit: Dominus hoc mandato nõ prohibet Christianos ex beneuolentia alios corripere, sed ne per iactantiam iustitiæ suæ Christiani Christianos despiciant, & solis plerunque suspicionibus odientes cæteros, & condemnantes.

Conclvsio.

Iudicium ex suspicione procedens ad alicuius condemnationem illicitum & mortale peccatum est: ex leuibus tamen indiciis de alterius probitate dubitare leue est; grauatur tamen æstimatio iudicantis ex illius grauitate, quòd quis de altero ex leuibus suspicatur.

Respondeo dicendum, quòd sicut Tullius dicit, suspicio importat opinionem mali, quando ex leuibus indiciis procedit. Et contingit ex tribus. Vno quidem modo ex hoc, quòd aliquis ex seipso malus est: & ex hoc ipso, quasi conscius suæ malitiæ, faciliter de aliis malum opinatur, secundum illud Eccles. 10. In via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos æstimat. Alio modo prouenit ex hoc, quòd aliquis male afficitur ad alterum: cum enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur, vel inuidet ei, ex leuibus signis opinatur mala de ipso: quia vnusquisque faciliter credit quod appetit. Tertio modo prouenit ex longa experientia. Vnde *Philosophus dicit in 2. Rhetor. quòd senes sunt maximè suspiciosi: quia multotiens experti sunt aliorum defectus. Primæ autem duæ suspicionis causæ, manifestè pertinent ad peruersitatem affectus. Tertia verò causa diminuit rationem suspicionis, inquantum experientia ad certitudinem proficit, quæ est contra rationem suspicionis. Et ideo suspicio vitium quoddam importat: & quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum.

Li. 2. Rhetor. cap. 13. parũ à princ. to. 6.

Est autem triplex gradus suspicionis. Primus quidem gradus est, vt homo ex leuibus indiciis de bonitate alicuius dubitare incipiat. Et hoc est veniale & leue peccatum. Pertinet enim ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur: vt habetur in *Gloss. super illud 1. ad Corinth. 4. Nolite ante tempus iudicare. Secundus gradus est, cum aliquis pro certo malitiam alterius æstimat ex leuibus indiciis. Et hoc si sit de aliquo graui, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi. Vnde *Gloss. ibidem subdit: Si ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus, iudicia tamen, id est, diffinitiuas firmasque sententias continere debemus. Tertius gradus est, cum aliquis iudex ex suspicione procedit ad aliquem condemnãdum, & hoc directè ad iniustitiam pertinet: vnde est peccatum mortale.

Est Aug. trac. 90. in Ioan. parum ante mediũ, to. 9.
Est Aug. loco nunc dicto circa medium.

Ad primvm ergo dicendũ, quòd in humanis actibus inuenitur aliqua certitudo, nõ quidem sicut in demõstratiuis, sed secundum quod conuenit tali materiæ, puta cum aliquid per idoneos testes probatur.

Ad secvndvm dicẽdum, quòd ex hoc ipso quòd aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebitè contemnit ipsum: & ideo iniuriatur ei.

Ad tertivm dicendum, quòd quia iustitia & iniustitia est circa exteriores operationes (vt *dictum est) tunc iudicium suspiciosum directè ad iniustitiã pertinet, quando ad actum exterioré procedit: & tunc est peccatum mortale, vt *dictum est. Iudicium autem interius pertinet ad iniustitiam: secundum quod comparatur ad exterius iudicium, vt actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, & ira ad homicidium.

q. 59. art. 2. ad 3.
In corp. art.

Articvlvs IIII.

Vtrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur quòd dubia non sint in meliorem partem interpretanda. Iudicium enim magis debet esse de eo, quod vt in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit, quòd aliqui male agant: quia stultorum est numerus infinitus, vt dicitur Eccles. 1. Proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua, vt dicitur Genes. 8. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum, quàm in bonum.

¶ 2 Præterea, *August. dicit, quòd ille pie & iuste viuit, qui rerum integer est æstimator, in neutram partem declinando. Sed ille qui interpretatur, in melius quod dubium est, declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

Li. 1 de doct. christ. ca. 27. in principio, tom. 3.

¶ 3 Præterea, Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in peiorem partem: secundum illud Iob 9. Verebar omnia opera mea. Ergo videtur quòd ea quæ sunt dubia circa proximos, sint in peiorem partem interpretanda.

Sed contra est quòd Ro. 14. super illud, Qui nõ mandu-

manducat, manducantem non iudicet, *dicit gloss. Dubia in meliorem partem sunt interpretanda.

Est Aug. lib. 2. de serm. Dom. in mõte cap 28. ante mediũ, to. 4.

CONCLVSIO.

Quæ mala in aliis suspicamur, semper sunt in meliorem partem interpretanda.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum *est, ex hoc ipso, quòd aliquis habet malam opinionẽ de alio absque sufficienti causa, iniuriatur ei, & cõtemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere vel nocumẽtum quodcunque inferre, absque causa cogente. Et ideo vbi non apparent manifesta indicia de malitia alicuius, debemus eum vt bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

Art. præced. ad 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd potest contingere quòd ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur. Sed melius est, quòd aliquis frequenter fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quàm quòd rarius fallatur, habens malam opinionem de aliquo bono: quia ex hoc fit iniuria alicui, non autem ex primo.

AD SECVNDVM dicendum, quòd aliud est iudicare de rebus, & aliud de hominibus. In iudicio enim in quo de rebus iudicamus, non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei de qua iudicamus, cui nihil nocet qualitercunque iudicemus de ipsa, sed attenditur ibi solum bonum iudicantis, si vere iudicet: vel malum, si falso: quia verum est bonum intellectus, falsum autem est malum ipsius, vt dicitur in *6. Ethicorum: & ideo vnusquisque debet niti ad hoc, quòd de rebus iudicet, secundum quod sunt. Sed in iudicio, quo iudicamus de hominibus, præcipuè attenditur bonum & malum ex parte eius de quo iudicatur: qui in hoc ipso honorabilis habetur, quòd bonus iudicatur, & contemptibilis, si iudicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali iudicio, quòd hominem iudicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini iudicanti falsum, iudicium quo bene iudicat de alio, non pertinet ad malum intellectus ipsius: sicut nec ad eius perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium, sed magis pertinet ad bonum affectum.

*lib. 6. Ethi. ex cap. 2. colligitur, to. 5. *lib. 6. Meta. text. 8. habetur expresse, tom. 3.

AD TERTIVM dicendũ, quòd interpretari aliquid in deteriorem vel meliorem partem contingit dupliciter. Vno modo per quandam suppositionem: & sic cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, siue nostris, siue alienis, expedit ad hoc, vt securius remedium apponatur, quòd supponatur id quod est deterius: quia remedium quod est efficax contra maius malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel malum, definiendo, siue determinando: & sic in rerum iudicio debet aliquis niti ad hoc, vt interpretetur vnumquodque, secundum quod est. In iudicio autem personarum, vt interpretetur in melius: sicut dictum *est.

In corp. art. & ad 2.

ARTICVLVS V.

Vtrum sit semper secundum leges scriptas iudicandum.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit semper secundum leges scriptas iudicandum. Semper enim vitandum est iniustum iudicium. Sed quandoque leges scriptæ cõtinent iniustitiam: secundum illud Isa. 10. Væ qui condunt leges iniquas, & scribentes iniustitiam scripserunt. Ergo non semper est secundum leges scriptas iudicandum.

Infrà art. 6. arg.

¶ 2 Præterea, Iudicium oportet esse de singularibus euentibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares euentus comprehendere: vt patet per Philosophum in *5. Ethic. Ergo videtur quod non semper sit secundum leges scriptas iudicandum.

lib. 6. ca. 10. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Lex ad hoc scribitur, vt sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quòd si ipse legislator præsens esset, aliter iudicaret. Ergo non est semper secundum leges scriptas iudicandum.

SED CONTRA est, quod August. dicit in libro de vera *Relig. in istis temporalibus legibus, quanquam de his homines iudicent cum eas instituerint, cum tamen fuerint institutæ & firmatæ, non licebit iudicibus de eis iudicare, sed secundum ipsas.

ca. p. 31. à me dio. tom. 1.

CONCLVSIO.

Necessarium est quoduis iudicium semper secundum legis scripturam fieri.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum *est, iudicium nihil aliud est, quàm quædam diffinitio vel determinatio eius quod iustum est. Fit autem aliquid iustum dupliciter. Vno modo ex ipsa natura rei, quod dicitur ius naturale. Alio modo ex quodam condicto inter homines: quod dicitur ius positiuum, vt suprà habitum *est. Leges autem scribuntur ad vtriusque iuris declarationem, aliter tamen & aliter. Nam legis scriptura, ius quidem naturale continet, sed non instituit. Non enim habet robur ex lege, sed ex natura. Ius autem positiuum scripturam legis & continet & instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quòd iudicium fiat secundum legis scripturam: alioquin iudicium deficeret vel à iusto naturali, vel à iusto positiuo.

Art. 1. huius quæst. q. 57. art. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere, vel auferre: quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi. Ibi enim ius positiuum locum habet, vbi quantum ad ius naturale, nihil differt vtrum sic vel aliter fiat, sicut suprà habitum *est. Et ideo nec tales scripturæ leges dicuntur, sed potius legis corruptiones: vt suprà dictum *est, & ideo secundum eas non est iudicandum.

q. 57. art. 2. 1. 2. q. 95. art. 2.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut leges iniquæ secundum se contrariantur iuri naturali vel semper, vel vt in pluribus: ita etiam leges, quæ sunt rectè positæ, in aliquibus casibus deficiunt: in quibus si seruarentur, essent contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum literam legis iudicandum, sed recurrendum ad æquitatem, quam intendit legislator. Vnde Iurisperitus *dicit: Nulla ratio iuris aut æquitatis benignitas patitur, vt quæ salubriter pro vtilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad seueritatem. Et in talibus etiam legislator aliter iudicaret: & si considerasset, lege determinasset. Et per hoc patet responsio ad TERTIVM.

In digesto veteri, lib. 1. titulo 3. lege 24.

ARTICVLVS VI.

Vtrum iudicium per vsurpationem reddatur peruersum.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd iudicium per vsurpationem non reddatur peruersum: iustitia enim est rectitudo quædam in agendis. Sed nihil deperit veritati à quocunque dicatur, sed à quocunque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit iustitiæ, à quocunque iustum determinetur: quod pertinet ad rationem iudicij.

Suprà art. 2. cor. & infrà q. 67. art. 1. Et 4. dist. 17. q. 3. art. 3. q. 4. Et di. 48. q. 1. ar. 1. cor.

¶ 2 Præterea, Peccata punire ad iudicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse, qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant: sicut Moyses occidendo Aegyptium, vt habetur Exod. 2. & Phinees filius Eleazari, Zambri filium Salumi: vt legitur Numer. 25. & reputatum est ei ad iustitiam: vt dicitur in Psalm. Ergo vsurpatio iudicij non pertinet ad iniustitiam.

¶ 3 Præterea, Potestas spiritualis distinguitur à temporali. Sed quandoque prælati, habentes spiritualem potesta-

testatem, intromittunt se de his quæ pertinent ad secularem potestatem. Ergo vsurpatum iudicium non est illicitum.

¶ 4 Præterea, Sicut ad rectè iudicandum requiritur auctoritas: ita etiam & iustitia iudicantis & scientia, vt ex supradictis* patet. Sed nō dicitur iudicium esse iniustum, si aliquis iudicet, non habens habitum iustitiæ, vel non habens scientiam iuris. Ergo etiam neque iudicium vsurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit iniustum.

Art. 2.

SED CONTRA est, quod dicitur Rom. 14. Tu quis es qui iudicas alienum seruum?

CONCLVSIO.

Sicut cogens aliquem ad aliquam legem non publica auctoritate sanctam seruandam iniustè facit, ita quis alium iudicans non habens auctoritatem, vel vsurpando sibi iudicandi potestatem, grauiter peccat.

RESPONDEO dicendum, quòd cum iudicium sit ferendum secundum leges scriptas, vt dictum* est; ille, qui iudicium fert, legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem eiusdem auctoritatis sit legem interpretari, & legem condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri potest nisi publica auctoritate: quæ quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut iniustum esset, vt aliquis constringeret alium ad legem seruandam, quæ non esset publica auctoritate sancita: ita etiam iniustum est, si aliquis compellat aliquem ferre iudicium, quod publica auctoritate non fertur.

Art. præced.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd pronuntiatio veritatis non importat compulsionem ad hoc, quòd suscipiatur: sed liberum est vnicuique eam recipere, vel non recipere, prout vult. Sed iudiciū importat quandam impulsionem. Et ideo iniustum est, quòd aliquis iudicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Moyses videtur Aegyptium occidisse, quasi ex inspiratione diuina auctoritatem adeptus: vt videtur per hoc quod dicitur Actuum 7. quòd percusso Aegyptio æstimabat Moyses intelligere fratres suos, quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem Israël. Vel potest dici quòd Moyses occidit Aegyptium defendendo eum qui iniuriam patiebatur, cum moderamine inculpatæ tutelæ. Vnde Ambrosius dicit in libro* de Offic. quòd qui non repellit iniuriam à socio cum potest, tam est in vitio, quàm ille qui facit. Et inducit exemplum Moysi. Vel potest dici sicut dicit* August. in quæstionibus Exod. quòd sicut terra ante vtilia semina, herbarum inutilium fertilitate laudatur: sic illud Moysi factum, vitiosum quidem fuit: sed magnæ fertilitatis signum gerebat, inquantum scilicet erat signum virtutis eius, qua populum liberaturus erat. De Phinees autem dicendum est, quòd ex inspiratione diuina, zelo Dei commotus, hoc fecit. Vel quia licet nondum esset summus Sacerdos, erat tamen filius summi Sacerdotis: & ad eum hoc iudicium pertinebat, sicut & ad alios iudices, quibus hoc erat præceptum.

Lib. 1. ca. 36. in principio, tom. 1.
**lib. 2. cap. 2. tom. 4. & lib. 22. contra Faustum, cap. 70. tom. 6.*

AD TERTIVM dicendum, quòd potestas secularis subditur spirituali, sicut corpus animæ. Et ideo non est vsurpatum iudicium si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus, quantum ad ea, in quibus subditur ei secularis potestas, vel quæ ei à seculari potestate relinquuntur.

AD QVARTVM dicendum, quòd habitus scientiæ & iustitiæ sunt perfectiones singularis personæ. Et ideo per eorum defectum non dicitur vsurpatum iudicium: sicut per defectum publicæ auctoritatis, ex qua iudicium vim coactiuam habet.

QVÆSTIO LXI.

De Diuisione Iustitiæ in commutatiuam & distributiuam, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de partibus iustitiæ. Et primo, de partibus subiectiuis, quæ sunt species iustitiæ, scilicet distributiua & commutatiua. Secundo, de partibus quasi integralibus. Tertio, de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adiunctis.

¶ Circa primum occurrit duplex consideratio. Prima, de ipsis iustitiæ partibus. Secunda, de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutatiuæ iustitiæ, primo considerandū est de distinctione iustitiæ commutatiuæ & distributiuæ. Secundo de restitutione.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum sint duæ species iustitiæ, scilicet iustitia distributiua & commutatiua.

¶ Secundò, vtrum eodem modo in eis medium accipiatur.

¶ Tertiò, vtrum sit earum vniformis vel multiplex materia.

¶ Quartò, vtrum secundū aliquam earum specierum, iustum sit idem quod contra passum.

ARTICVLVS I.

Vtrum conuenienter ponantur duæ species iustitiæ, scilicet commutatiua & distributiua.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter ponantur duæ species iustitiæ, iustitia distributiua & commutatiua. Non enim potest esse iustitiæ species, quòd multitudini nocet, cum iustitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos nocet bono communi multitudinis: tum quia exhauriuntur opes communes, tum etiam quia mores hominum corrumpuntur. Dicit enim Tull. in lib.* de Offic. Fit deterior qui accipit, & ad idem semper expectandum paratior. Ergo distributio non pertinet ad aliquam iustitiæ speciem.

1. q. 21. ar. 1. cor. 2. 3. dist. 33. q. 3. art. 4. q. 5. & 4. dist. 46. q. 1. art. 1. q. 1.
**lib. 2. paulo à medio illius in cap. Duplex liberalitatis genus: & cap. Quatenus ad conciliandū, &c.*

¶ 2 Præterea, Iustitiæ actus est reddere vnicuiq; quod suum est: vt suprà habitum† est. Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de nouo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad iustitiam non pertinet.

† q. 58. ar. 11.

¶ 3 Præterea, Iustitia non solum est in principe, sed etiam in subditis: vt suprà habitum* est. Sed distribuere semper ad principem pertinet. Ergo distributiua non pertinet semper ad iustitiam.

**1. 2. q. 58. art. 6. & art. 1. & 5.*

¶ 4 Præterea, Distributiuum iustum est bonorū communium, vt dicitur in* 5. Ethic. Sed communia pertinent ad iustitiam legalem. Ergo iustitia distributiua non est species iustitiæ particularis, sed iustitiæ legalis.

lib. 5. cap. 2. circa finem, & cap. 3.

¶ 5 Præterea, Vnum & multa non diuersificant speciem virtutis. Sed iustitia commutatiua consistit in hoc, quòd aliquid redditur vni; iustitia vero distributiua in hoc, quòd aliquid datur multis. Ergo non sunt diuersæ species iustitiæ.

SED CONTRA est, quod Philosophus in* 5. Ethic. ponit duas partes iustitiæ, & dicit quòd vna est directiua in distributionibus, alia in commutationibus.

lib. 5. cap. 2. circa finem, tom. 5.

CONCLVSIO.

Duæ sunt iustitiæ species: altera commutatiua, quæ homo in his dirigitur, quæ mutuo inter duas personas adinuicem fiunt: altera distributiua, quæ communium distributiua est secundum quandam proportionabilitatem.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum* est, iustitia particularis ordinatur ad aliquam priuatam personam, quæ comparatur ad communitatem, sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi.

q. 58. art. 8.

tendi. Vnus quidem partis ad partem, cui ſimilis eſt ordo vnius priuatæ perſonæ ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutatiua iuſtitia, quæ conſiſtit in his quæ mutuo ſunt inter duas perſonas adinuicem. Alius ordo attenditur totius ad partes. Et huic ordini aſſimilatur ordo eius, quod eſt commune ad ſingulas perſonas, quem quidem ordinem dirigit iuſtitia diſtributiua, quæ eſt diſtributiua communium ſecundum proportionalitatem. Et ideo duæ ſunt iuſtitiæ ſpecies, ſcilicet diſtributiua & commutatiua.

Ad primvm ergo dicendum, quòd ſicut in largitionibus priuatarum perſonarum commendatur moderatio, effuſio vero culpatur: ita etiam in diſtributione communium bonorum eſt moderatio ſeruanda, in quo dirigit iuſtitia diſtributiua.

Ad secvndvm dicendum, quòd ſicut pars & totum quodammodo ſunt idem: ita id quod eſt totius, quodammodo eſt partis. Et ita cum ex bonis communibus aliquid in ſingulos diſtribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod ſuum eſt.

Ad tertivm dicendum, quòd actus diſtributionis, qui eſt communium bonorũ, pertinet ſolum ad præſidentem communibus bonis. Sed tamen iuſtitia diſtributiua eſt & in ſubditis, quibus diſtribuitur: inquantum ſcilicet ſunt contenti iuſta diſtributione. Quamuis etiam diſtributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem ciuitati, ſed vni familiæ: quorum diſtributio fieri poteſt auctoritate alicuius priuatæ perſonæ.

Ad qvartvm dicendum, quòd motus accipiunt ſpeciem à termino ad quem. Et ideo ad iuſtitiam legalem pertinet ordinare ea, quæ ſunt priuatarum perſonarum in bonum commune. Sed ordinare econtrario bonum commune ad perſonas particulares per diſtributionem, eſt iuſtitiæ particularis.

Ad qvintvm dicendum, quòd iuſtitia diſtributiua & commutatiua nõ ſolum diſtinguuntur ſecundum vnum & multa, ſed ſecundum diuerſam debiti rationem. Alio enim modo debetur alicui id quod eſt commune, alio modo id quod eſt proprium.

Articvlvs II.

Vtrum medium eodem modo accipiatur in iuſtitia diſtributiua, & commutatiua.

Infrà art. 4. cor ſi. & 2. di. 27. art. 3. cor. & 3. diſt. 33. q. 1. art. 3. q. 2. cor. Et vir. q. 1. art. 13. ad 7.

Ad secvndvm ſic proceditur. Videtur, quòd medium eodem modo accipiatur in iuſtitia diſtributiua, & commutatiua. Vtraque enim ſub iuſtitia particulari continetur, vt dictum* eſt. Sed in omnibus temperantiæ vel fortitudinis partibus accipitur vno modo medium. Ergo etiam eodem modo medium eſt accipiendum in iuſtitia diſtributiua & commutatiua.

*Art. præced.

¶ 2 Præterea, Forma virtutis moralis in medio conſiſtit, quod ſecundum rationem determinatur. Cum ergo vnius virtutis ſit vna forma, videtur quòd in vtraque ſit eodem modo medium accipiendum.

¶ 3 Præterea, In iuſtitia diſtributiua accipitur mediũ, attendẽdo diuerſam dignitatem perſonarum. Sed dignitas perſonarum attẽditur etiam in commutatiua iuſtitia, ſicut in punitionibus. Plus enim punitur qui percutit principem, quàm qui percutit priuatam perſonam. Ergo eodem modo accipitur medium in vtraque iuſtitia.

lib. 5. cap. 3. tom. 5.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in * 5. Ethic. quòd in iuſtitia diſtributiua accipitur medium ſecundum Geometricam proportionalitatem, in commutatiua autem ſecundum Arithmeticam.

Conclvsio.

Medium in iuſtitia diſtributiua ſuſcipitur ſecundum geometricam proportionem; in commutatiua vero, ſecundum proportionem arithmeticam.

Art. præced.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum* eſt, in diſtributiua iuſtitia datur aliquid alicui priuatæ perſonæ, inquantũ id, quod eſt totius, eſt debitum parti. Quod quidem tanto maius eſt, quanto ipſa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in diſtributiua iuſtitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa perſona maiorem habet principalitatem in communitate. Quę quidem principalitas in ariſtocratia communitate attẽditur ſecundum virtutem, in olicratia ſecundum diuitias, in democratia ſecundum libertatem, & in aliis aliter. Et ideo in iuſtitia diſtributiua non accipitur medium ſecundum æqualitatem rei ad rem, ſed ſecundum proportionem rerum ad perſonas, vt ſcilicet ſicut vna perſona excedit aliam, ita etiam res, quæ datur vni perſonæ, excedit rem quæ datur alij. Et ideo dicit* Philoſophus, quòd tale mediũ eſt ſecundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur æquale non ſecundum quantitatem, ſed ſecundum proportionem. Sicut ſi dicamus quòd ſicut ſe habent ſex ad quatuor, ita ſe habent tria ad duo, quia vtrobique eſt ſeſquialtera proportio, in qua maius habet totum minus, & medium partem eius. Non autem eſt æqualitas exceſſus ſecundum quantitatem, quia ſex excedunt quatuor in duobus: tria vero excedunt duo in vno. Sed in commutationibus redditur aliquid alicui ſingulari perſonæ propter rem eius, quæ accepta eſt, vt maximè patet in emptione & venditione, in quibus primo inuenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adæquare rem rei: vt quãto iſte plus habet, quàm ſuum ſit de eo quod eſt alterius, tantundem reſtituat ei, cuius eſt. Et ſic fit ęqualitas ſecundum arithmeticam medietatem, quæ attenditur ſecundum parem quantitatis exceſſum: ſicut quinque eſt medium inter ſex & quatuor, in vnitate enim excedit & exceditur. Si ergo à principio vterque habeat quinque, & vnus eorum accepit vnum de eo quod eſt alterius, vnus ſcilicet accipiens habebit ſex, & alij relinquentur quatuor. Erit ergo iuſtitia ſi vterque reducatur ad medium vt accipiatur vnum ab eo qui habet ſex, & detur ei qui habet quatuor. Sic enim vterque habebit quinque, quod eſt medium.

lib. 5. Ethic. cap. 3. à medio, tom. 5.

Ad primvm ergo dicendum, quòd in aliis virtutibus moralibus accipitur mediũ ſecundum rationem: & non ſecundum rem. Sed in iuſtitia accipitur medium rei: & ideo ſecundum diuerſitatem rerum, diuerſimode medium accipitur.

Ad secvndvm dicendum, quòd generalis forma iuſtitiæ eſt æqualitas, in qua conuenit iuſtitia diſtributiua cum commutatiua. In vna tamen inuenitur ęqualitas ſecundum proportionalitatem geometricam, in alia ſecundum arithmeticam.

Ad tertivm dicendum, quòd in actionibus & paſſionibus cõditio perſonę facit ad quantitatẽ rei: Maior enim eſt iniuria ſi percutiatur princeps, quàm ſi percutiatur priuata perſona. Et ideo conditio perſonæ in diſtributiua iuſtitia attenditur ſecundum ſe. In commutatiua autem, ſecundum quod per hoc diuerſificatur res.

Articvlvs III.

Vtrum materia vtriuſque iuſtitiæ ſit diuerſa.

Ad tertivm ſic proceditur. Videtur, quòd materia vtriuſque iuſtitiæ non ſit diuerſa. Diuerſitas enim materiæ facit diuerſitatem virtutis, vt patet in temperantia & fortitudine. Si ergo diſtributiuæ iuſtitiæ & commutatiuæ ſit diuerſa materia, videtur quòd non contineantur ſub vna virtute, ſcilicet ſub iuſtitia.

lib. 5. cap. 2. circa finem, tom. 5.

¶ 2 Præterea, Diſtributio, quę pertinet ad iuſtitiam diſtributiuam, eſt pecuniæ vel honoris, vel aliorum quæcunque diſpartiri poſſunt inter eos, qui cõmunitate communicant: vt dicitur in* 5. Ethico. quorum etiam eſt commutatio inter perſonas adinuicem, quæ pertinet ad commutatiuam iuſtitiam. Ergo non eſt diuerſa materia diſtributiuæ & commutatiuæ iuſtitiæ.

¶ 3 Præterea, Si ſit alia materia diſtributiuæ iuſtitiæ & alia materia commutatiuæ propter hoc, quòd differunt ſpecie, vbi non erit differentia ſpeciei, non debebit eſſe

materiæ

lib.5. Ethic. cap.2. ante medium, to.5. materię diuersitas. Sed Philosophus* ponit vnam speciem commutatiuæ iustitiæ, quæ tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

lib.5. cap.2. circa finem, tom.5. IN CONTRARIVM est quod dicitur in* 5. Ethi. quòd vna species iustitiæ est directiua in distributionibus: alia in commutationibus.

CONCLVSIO.

Non vna, sed diuersa est materia distributiuæ, & commutatiuæ iustitiæ, cum illa in distributionibus, hæc in commutationibus versetur.

RESPONDEO dicẽdum, quòd sicut suprà dictum *est, iustitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem & commutationem: quæ quidem sunt vsus quorundam exteriorum vel rerum, vel personarum, vel etiam operum. Rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert, vel restituit alteri suam rem. Personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis iniuriam facit, puta percutiendo, vel conuitiando, aut etiam cum irreuerentiam exhibet. Operum autem, sicut cum aliquis iustè ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus, vt materiam vtriusque iustitiæ ea quorum operationes sunt vsus, eadem est materia distributiuæ & commutatiuæ iustitiæ. Nam & res distribui possunt à communi in singulos, & commutari de vno in alium. Et etiam est quædam distributio laboriosorum operum & recompensatio. Si autem accipiamus vt materiam vtriusque iustitiæ actiones ipsas principales, quibus vtimur personis, rebus, & operibus: sic inuenitur vtrobique alia materia. Nam distributiua iustitia est directiua distributionum. Commutatiua vero iustitia est directiua commutationum, quæ attendi potest inter duas personas: quarũ quædam sunt inuoluntariæ, quædã vero voluntariæ. Inuoluntariæ quidẽ quando aliquis vtitur re alterius, vel persona, vel opere, eo inuito. Quod quidem cõtingit quandoq; occultè per fraudem, quandoq; etiam manifestè per violentiam. Vtrunq; autem contingit aut in rem, aut in personam propriam, aut in personam coniunctam. In rem quidem, si occultè vnus rem alterius accipiat, & vocatur furtũ: si autẽ manifestè, vocatur rapina. In personam autẽ propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personæ, vel quantum ad dignitatem ipsius. Si autem quantũ ad consistentiam personæ, sic læditur aliquis occultè per dolosam occisionem, seu percussionem, & per veneni exhibitionem. Manifestè autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, seu membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem personæ læditur aliquis occultè quidem per falsa testimonia, seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam, & per alia huiusmodi. Manifestè autem per accusationem in iudicio, seu per conuitij illationem. Quantum autem ad personam coniunctam læditur aliquis in vxore, vt in pluribus occultè per adulterium. In seruo autem cum aliquis seruum seducit, vt à domino discedat. Et hæc etiam manifestè fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis coniunctis, in quas etiam possunt omnibus modis iniuriæ committi, sic vt & in personam principalem. Sed adulterium & serui seductio sunt propriæ iniuriæ circa has personas: tamen quia seruus est possessio quædam, hoc refertur ad furtum.

(Art.1. huius quæst. & q. 58. art. 9. ad 2. & art. 10.)

Voluntariæ autem commutationes dicuntur quando aliquis voluntariè transfert rem suam in alterum. Et siquidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus iustitiæ, sed liberalitatis. In tantum autem ad iustitiam voluntariam translatio pertinet, inquantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit multipliciter. Vno modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompẽsatione alterius rei, sicut accidit in venditione & emptione. Alio modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, concedens ei vsum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit vsum rei, vocatur vsus fructus in rebus, quę aliquid fructificant: vel simpliciter mutuum seu accommodatum in rebus, quæ non fructificant: sicut sunt denarij, vasa, & huiusmodi. Si vero nec ipse vsus gratis conceditur, vocatur locatio & conductio. Tertio modo aliquis tradit rem suam vt recuperandam, non ratione vsus, sed vel ratione conseruationis, sicut in deposito: vel ratione obligationis, sicut cum quis rem suam pignori obligat, seu cum aliquis pro alio fideiubet. In omnibus autem huiusmodi actionibus siue voluntariis, siue inuoluntariis, est eadem ratio accipiẽdi medium, secundum æqualitatem recompensationis. Et ideo omnes istæ actiones ad vnam speciem iustitiæ pertinent, scilicet ad commutatiuam. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum iustum sit simpliciter idem quod contrapassum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd iustum sit simpliciter idem quod contrapassum. 5. Ethic. lect. 8. Iudicium enim diuinum est simpliciter iustum. Sed hæc est forma diuini iudicij, vt secundum quod aliquis fecit, patiatur: secundum illud Matth. 7. In quo iudicio iudicaueritis, iudicabimini: & in qua mẽsura mensi fueritis, remetietur vobis. Ergo iustum est simpliciter idem quod contrapassum.

¶ 2 Præterea, In vtraque iustitiæ specie datur aliquid alicui secundum quandam æqualitatem, in respectu quidem ad dignitatem personæ, in iustitia distributiua, quæ quidem personę dignitas, maximè videtur attendi secundum opera, quibus aliqui communitati seruiunt: in respectu autem ad rem, in qua quis damnificatus est, in iustitia commutatiua. Secundum autem vtranque æqualitatem aliquis contrapatitur secundum quod fecit. Ergo videtur quòd iustum simpliciter sit idem quod contrapassum.

¶ 3 Præterea, Maximè videtur quòd non oportet aliquem contrapati, secundum quòd fecit, propter differentiam voluntarij & inuoluntarij. Qui enim inuoluntariè fecit iniuriam, minus punitur. Sed voluntarium & inuoluntarium, quæ accipiuntur ex parte nostra, non diuersificant medium iustitiæ: quod est medium rei, & non quo ad nos. Ergo iustum simpliciter videtur esse idem quod contrapassum.

SED CONTRA est, quòd Philosophus in quinto *Ethicorum, probat non quodlibet iustum esse contrapassum. lib.5. cap.5. tom.5.

CONCLVSIO.

Iustum in commutatiua iustitia idem est quod contrapassum, non autem in distributiua.

RESPONDEO dicendum, quòd hoc quod dicitur contrapassum, importat æqualem recompensationẽ passionis ad actionem præcedentem. Quod quidem propriissimè dicitur in passionibus & actionibus iniuriosis, quibus aliquis personam proximi lædit, puta si percutit, quòd repercutiatur. Et hoc quidem iustum determinatur in lege Exod. 21. Reddet animam pro anima, oculũ pro oculo, &c. & quia etiam auferre rem alterius, est quoddam iniustum facere; ideo secundario etiam in his dicitur contrapassum, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua etiam ipse damnificatur. Et hoc etiam iustum damnum continetur in lege, Exod. 22. Si quis furatus fuerit bouem, aut ouem, & occiderit vel vendiderit, quinque boues pro vno boue restituet, & quatuor oues pro vna oue. Tertio vero transfertur nomen contrapassi ad voluntarias commutationes, in quibus vtrinsque est actio & passio: sed voluntarium diminuit de ratione passionis, vt dictum* est. In omnibus autem his debet fieri secundum rationem iustitiæ commutatiuæ recompensatio secundum æqualitatem, vt scilicet passio recompen-

(q. 59. art. 3. & 1.2. q. 6. art. 5. & q. 24. art. 3.)

sata sit æqualis actioni:non autem semper esset æqualis:si idem specie aliquis pateretur, quod fecit. Nam primo quidem cum aliquis iniuriosè lædit alterius personam maiorem, maior est actio, quàm passio eiusdem speciei quàm ipse pateretur. Et ideo ille qui percutit principem, non solum repercutitur, sed multo grauius punitur. Similiter etiam cùm quis aliquem inuoluntarium in re sua damnificat, maior est actio, quàm esset passio si sibi sola res illa auferretur. Quia ipse qui damnificauit alium in re sua, nihil damnificaretur. Et ideo punitur in hoc, quòd multiplicius restituat: quia etiam non solum damnificauit personam priuatam, sed rempublicam, eius tutelæ securitatem infringendo. Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper æqualis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius: quia fortè res alterius est multo maior quàm sua. Et ideo oportet secundum quandam proportionatam commensurationem adæquare passionem actioni in commutationibus, ad quod inuenta sunt numismata. Et sic contrapassum est commutatiuum iustum. In distributiua autem iustitia locum non habet, quia in distributiua iustitia non attenditur æqualitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, vnde dicitur contrapassum: sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, vt supradictum* est.

Art. 2. huius quæst.

A D P R I M V M ergo dicendum, quòd illa forma diuini iudicij attenditur secundum rationem commutatiuæ iustitiæ, prout scilicet recompensat præmia meritis, & supplicia peccatis.

A D S E C V N D V M dicendum, quòd si alicui qui communitati seruisset, retribueretur aliquid pró seruitio impenso, non esset hoc distributiuæ iustitiæ, sed commutatiuæ. In distributiua enim iustitia non attenditur æqualitas eius quod quis accipit, ad id quod ipse impendit: sed ad id quod alius accipit, secundum modum vtriusque personæ.

A D T E R T I V M dicendum, quòd quando actio iniuriosa est voluntaria, excedit iniuriam: & sic accipitur vt maior res. Vnde oportet maiorem pœnam ei recompensari, non secundum differentiam quo ad uos, sed secundum differentiam rei.

Q V Æ S T I O LXII.

De Restitutione, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de restitutione.

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, cuius actus sit.

¶ Secundò, vtrum necesse sit ad salutem omne ablatum restitui.

¶ Tertiò, vtrum oporteat illud multiplicatum restituere.

¶ Quartò, vtrum oporteat restitui quod quis non abstulit.

¶ Quintò, vtrũ oporteat restitui ei à quo acceptũ est.

¶ Sextò, vtrum oporteat restituere eum qui accepit.

¶ Septimò, vtrum aliquem alium.

¶ Octauò, vtrum sit statim restituendum.

A R T I C V L V S I.

Vtrum restitutio sit actus iustitiæ commutatiuæ.

Infrà art. 2. & 5. cor.

AD P R I M V M sic proceditur. Videtur, quòd restitutio non sit actus iustitiæ commutatiuæ: iustitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse eius quod non debetur, ita etiam & restitutio. Ergo restitutio non est actus alicuius partis iustitiæ.

¶ 2 Præterea, Illud quod iam transiit, & non est, restitui non potest. Sed iustitia & iniustitia sunt circa quasdam actiones & passiones, quæ non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicuius partis iustitiæ.

¶ 3 Præterea, Restitutio est quædam recompensatio eius quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione, puta cum aliquis distribuẽs, minus dat alicui quàm debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutatiuæ iustitiæ quàm distributiuæ.

S E D C O N T R A, Restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienæ est actus iniustitiæ circa commutationes. Ergo restitutio eius est actus iustitiæ, quæ est in commutationibus directiua.

C O N C L V S I O.

Restitutio est actus commutatiuæ iustitiæ.

R E S P O N D E O dicendum, quòd restituere nihil aliud esse videtur, quàm iterato aliquem statuere in possessionem, vel dominium rei suæ. Et ita in restitutione attenditur æqualitas iustitiç secundum recompensationem rei ad rem: quod pertinet ad iustitiam commutatiuam. Et ideo restitutio est actus commutatiuæ iustitiæ, quãdo scilicet res vnius ab alio habetur vel per voluntatem eius, sicut in mutuo, vel deposito: vel contra voluntatem eius, sicut in rapina vel furto.

A D P R I M V M ergo dicendum, quòd illud quod alteri non debetur, non est, propriè loquendo, eius, etsi aliquando eius fuerit. Et ideo magis videtur esse noua donatio quàm restitutio, cum quis alteri reddit quod ei non debetur. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis: quia res materialiter eadem est: non tamen est eadem secundum formalem rationem, quam respicit iustitia, quod est esse suum alicuius. Vnde nec propriè restitutio dicitur.

A D S E C V N D V M dicendum, quòd nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quandam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipuè in exterioribus, quæ manentes eædem, & secundum substantiam, & secundum ius dominij ab vno possunt ad alium deuenire. Sed sicut ab huiusmodi rebus nomen commutationis translatum est ad actiones vel passiones, quæ pertinent ad reuerentiam vel iniuriam alicuius personæ, seu nocumentum vel profectum; ita etiam nomen restitutionis ad hoc deriuatur: quæ licet realiter non maneant, tamen manent in effectu vel corporali, puta cum ex percussione læditur corpus. Vel qui est in opinione hominum: sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

A D T E R T I V M dicendum, quòd recompensatio, quam facit distribuens ei, cui dedit minus, quàm debuit, fit per comparationem rei ad rem: vt si quanto minus habuit quàm debuit, tanto plus ei detur. Et ideo iam pertinet ad iustitiam commutatiuam.

A R T I C V L V S II.

Vtrum sit necessarium ad salutem, quòd fiat restitutio eius quod ablatum est.

AD S E C V N D V M sic proceditur. Videtur, quòd non sit necessarium ad salutem quòd fiat restitutio eius quod ablatum est. Quod enim est impossibile, non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, puta cum aliquis abstulit alicui membrum vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis, quòd aliquis restituat quod alteri abstulit.

4. dist. 15. q. 1. art. 8. q. 2. Et quol. 12. art. 26.

¶ 2 Præterea, Committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis: quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur, non potest restitui sine peccato: puta cum aliquis alicui famam abstulit, verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

¶ 3 Præterea, Quod factum est, non potest fieri. vt

factum

factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suæ personæ ex hoc ipso, quòd passus est ab aliquo iniustè vituperante eum. Ergo non potest sibi restitui quod ablatum est. Et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

¶ 4 Præterea, Ille, qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo, videtur illud ei auferre: quia quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur, vt Philosophus dicit* in secundo Physic. Sed cum aliquis impedit aliquem vt non consequatur præbendam vel aliquid huiusmodi, non videtur quòd teneatur ei ad restitutionem præbendæ: quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum est de necessitate salutis.

lib. 2. text. 56. tom. 2.

SED CONTRA est, quod August. dicit in epistola ad* Maced. 14. quæstion. 6. Si res aliena propter quam peccatum est, reddi possit, & non redditur, pœnitentia non agitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si (vt dixi) restitui potest.

Epist. 54. à medio illius: tom. 2. Et habetur 14. q. 6. cap. si res aliena.

CONCLVSIO.

Id restituere quod iniustè ablatum est, est de necessitate salutis.

RESPONDEO dicendum, quòd restitutio, sicut dictum* est, est actus iustitiæ commutatiuæ, quæ in quadam æqualitate consistit. Et ideo restituere importat redditionem illius rei, quæ iniustè ablata est. Sic enim per iteratam eius exhibitionem æqualitas reparatur. Si vero iustè ablatum sit, inæqualitas erit, vt ei restituatur: quia iustitia in æqualitate consistit. Cum ergo conseruare iustitiam sit de necessitate salutis, consequens est quòd restituere id quod iniustè ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

Art. praced.

AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd in quibus non potest recompensari æquiualens, sufficit quòd recompensetur, quod possibile est: sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum & ad parentes, vt Philosophus dicit* in 8. Ethicor. Et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile, per aliquid æquale debet fieri recompensatio, qualis possibilis est: puta cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia, vel in aliquo honore, considerata conditione vtriusque personæ, secundum arbitrium boni viri.

lib. 8. ca. vlt. non procul à fine, tom. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd aliquis potest alicui famam tripliciter auferre. Vno modo verum dicendo, & iustè: puta cum aliquis crimen alicuius prodit ordine debito seruato, & tunc non tenetur ad restitutionem famæ. Alio modo falsum dicendo & iniustè, & tunc tenetur restituere famam, confitendo se falsum dixisse. Tertio modo verum dicendo, sed iniustè: puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum: & tunc tenetur ad restitutionem famæ quantum potest, sine mendacio tamen: vtpote quòd dicat se malum dixisse, vel quòd iniustè eum diffamauerit. Vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut & in aliis dictum* est.

In solut. ad 1.

AD TERTIVM dicendum, quòd actio contumeliam inferentis non potest fieri, vt non fuerit. Potest tamen fieri, vt eius effectus, scilicet diminutio dignitatis personæ in opinione hominum reparetur per exhibitionem reuerentiæ.

AD QVARTVM dicendum, quòd aliquis potest impedire aliquem ne habeat præbendam, multipliciter. Vno modo iustè, puta si intendens honorem Dei, vel vtilitatem Ecclesiæ, procuret quòd detur alicui personæ digniori: & tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel ad aliquam recompensationem faciendam. Alio modo iniustè: puta si intendat eius nocumentum, quem impedit propter odium vel vindictam, aut aliquid huiusmodi: & tunc si impedit ne præbenda detur digno, consulēs quod non detur antequam sit firmatum quòd ei detur, tenetur quidem ad aliquam recompensationem pensatis conditionibus personarum & negotij secundum arbitrium sapientis: non tamen tenetur ad æquale, quia illam nondum fuerat adeptus, & poterat multipliciter impediri. Si vero iam firmatum sit quòd alicui detur præbenda, & aliquis propter indebitam causam procuret quòd reuocetur, idem est ac si iam habitam ei auferret: & ideo tenetur ad restitutionem æqualis, tamen secundum suam facultatem.

ARTICVLVS III.

Vtrum sufficiat restituere simplum quod iniustè ablatum est.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd non sufficiat restituere simplum quod iniustè ablatum est. Dicitur enim Exod. 22. Si quis furatus fuerit bouem aut ouem: & occiderit vel vendiderit: quinque boues pro vno boue restituet: & quatuor oues pro vna oue. Sed quilibet tenetur mandatum diuinæ legis obseruare. Ergo ille qui furatur, tenetur restituere quadruplum, vel quintuplum.

Infrà art. 4. cor. Et 1. 2. q. 105. ar. 8. ad 9. Et 4. dist. 15. q. 1. ar. 5. q. 2. ad 5.

¶ 2 Præterea, Ea quæ scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt: vt dicitur ad Rom. 15. Sed Lucæ 19. Zachæus dixit ad Dominum: Si quem defraudaui, reddo quadruplum. Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod iniustè accepit.

¶ 3 Præterea, Nulli potest iustè auferri id quod dare non debet. Sed iudex iustè aufert ab eo qui furatus est plus quàm furatus est pro emenda. Ergo homo debet illud soluere: & ita non sufficit reddere simplum.

SED CONTRA est, quia restitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum reducit ad æqualitatem. Ergo solum tenetur restituere tantum quantum accepit.

CONCLVSIO.

Ante iudicis condemnationem non plus quàm quis accepit restituere tenetur, sed ex culpa iniustæ ablationis, potest pro iudicis voluntate plus restituere quàm accepit.

RESPONDEO dicendum, quòd cum aliquis iniustè accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda: quorum vnum est inæqualitas ex parte rei, quæ quandoque est sine iniustitia, vt patet in mutuis. Aliud autem est iniustitiæ culpa, quæ potest esse etiam cum æqualitate rei: puta cum aliquis intēdit inferre violentiam, sed non præualet. Quantum ergo ad primum, adhibetur remedium per restitutionem: inquantum per eam æqualitas reparatur: ad quod sufficit quòd restituat tantum quantum habuerit de alieno. Sed quantum ad culpam, adhibetur remedium per pœnam, cuius inflictio pertinet ad iudicem. Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur restituere plus quàm accepit. Sed postquam condemnatus est, tenetur pœnam soluere.

Et per hoc patet responsio ad PRIMVM: quia lex illa determinatiua est pœnæ per iudicem infligendæ: cum ad obseruantiam iudicialis præcepti nullus teneatur post Christi aduentum, vt suprà habitum* est. Potest tamen idem vel simile statui in lege humana: de qua erit eadem ratio.

1. 2. q. 104. art. 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Zacheus id dixit quasi supererogare volens. Vnde & præmiserat: Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus.

AD TERTIVM dicendum, quòd iudex condemnando, iustè potest accipere aliquid amplius loco emendæ: quod tamen antequam condemnaretur non debebat.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum aliquis debeat restituere quod non abstulit.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum infert alicui, tenetur damnum remouere. Sed quando aliquis damnificat aliquem vltra id quod accepit: puta cum aliquis effodit semina: damnificat

ficat eum qui seminauit in tota messe futura. Et sic videtur quòd teneatur ad eius restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem eius quod non abstulit.

¶ 2 Præterea, Ille qui detinet pecuniam creditoris vltra terminum præfixum: videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset: quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quòd aliquis teneatur restituere, quod non abstulit.

¶ 3 Præterea, Iustitia humana deriuatur à iustitia diuina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quàm accepit ab eo: secundum illud Matth. 25. Sciebas quod meto vbi non semino: & congrego vbi non sparsi. Ergo iustum est vt etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

SED CONTRA est, quod recompensatio ad iustitiam pertinet inquantum æqualitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset æquale. Ergo talis restitutio non est iustum quod fiat.

CONCLVSIO.

Non tenetur quis illud restituere quod non abstulit.

RESPONDEO dicendum, quòd quicunque damnificat aliquem, videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat. Damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quàm debet habere, secundũ Philosophum in quinto

lib. 5. cap. 4. tom. 5. *Ethicor. Et ideo homo tenetur ad restitutionem eius, in quo aliquem damnificauit. Sed aliquis damnificatur dupliciter. Vno modo, quia aufertur ei quod actu habebat: & tale damnum est semper restituendum secundum recompẽsationem æqualis; puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum eius, tenetur ad tantum quantum valet domus. Alio modo, si damnificet aliquem impediendo, ne adipiscatur quòd erat in via habendi. Et tale damnum non oportet recompensare ex æquo, quia minus est habere aliquid virtute quàm habere actu. Qui autem est in via adipiscendi aliquid, habet illud solum secundum virtutem, vel potestatem, & ideo si redderetur ei, vt haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum non simplum, sed multiplicatum: quod non est de

Art. præced. necessitate restitutionis, vt dictum*est. Tenetur tamen aliquam recompensationem facere secundum conditionem personarum & negotiorum.

Et per hoc patet responsio ad PRIMVM & SECVNDVM. Nam ille qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solum in virtute. Et similiter ille qui habet pecuniam, nõdum habet lucrum in actu, sed solum in virtute: & vtrunque potest multipliciter impediri.

AD TERTIVM dicendum, quòd Deus nihil requirit ab homine, nisi bonum quod ipse in nobis seminauit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundum prauam existimationem serui pigri, qui existimauit se ab alio non accepisse: vel intelligitur quantum ad hoc, quòd Deus requirit à nobis fructus donorum qui sunt & ab eo & à nobis: quamuis ipsa dona à Deo sint sine nobis.

ARTICVLVS V.

Vtrum oporteat semper restitutionem facere ei, à quo acceptum est aliquid.

4. dist. 15. q. 1. art. 5. q. 4. & opusc. 67. & opusc. 73. ca. 17. & 18. AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd non oporteat semper restitutionem facere ei, à quo acceptum est aliquid. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocumentum hominis si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiam in nocumentum aliorum, puta si aliquis redderet gladium depositum furioso. Ergo non semper est restituendum ei, à quo acceptum est.

¶ 2 Præterea, Ille qui illicitè aliquid dedit, non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicitè dat quod alius etiam illicitè accepit, sicut apparet in dante & recipiente aliquid simoniace. Ergo non semper restituendum est ei, à quo acceptum est.

¶ 3 Præterea, Nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei, à quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei, à quo acceptum est.

¶ 4 Præterea, Magis debet homo recompensare ei, à quo maius beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficij, quàm ab illo qui mutuauit vel deposuit, sicut à parentibus. Ergo magis subueniendum est quandoque alicui personæ alteri, quàm restituendum ei, à quo acceptum est.

¶ 5 Præterea, Vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem peruenit. Sed si prælatus iniustè aliquid ecclesię subtraxit, & ei restituat, ad manus eius deueniet: quia ipse est rerum ecclesiæ conseruator. Ergo non debet restituere ecclesiæ à qua abstulit: & sic non semper restituendum est ei, à quo est ablatum.

SED CONTRA est, quod dicitur Rom. 13. Reddite omnibus debita: cui tributum tributum, cui vectigal vectigal.

CONCLVSIO.

Ei semper facienda est restitutio, à quo acceptum est, si suum sit, quod quis accepit.

RESPONDEO dicendum, quòd per restitutionem fit reductio ad æqualitatem commutatiuæ iustitiæ, quæ consistit in rerum adæquatione, sicut dictum*est. Huiusmodi autem rerum adæquatio fieri non posset nisi ei, qui minus habet quàm quod suũ est, suppleretur quod deest. Et ad hanc suppletionem faciendam, necesse est vt ei fiat restitutio, à quo acceptum est. *Art. 2. huius quæst. & q. 58. art. 10.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quando res restituenda apparet esse grauiter nociua ei, cui restitutio facienda est, vel alteri; non ei debet tunc restitui: quia restitutio ordinatur ad vtilitatem eius, cui restituitur. Omnia enim quæ possidentur, sub ratione vtilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reseruare, vt congruo tempore restituat, vel etiam alibi tradere tutius conseruandam.

AD SECVNDVM dicendum, quòd aliquis dupliciter aliquid dat illicitè. Vno modo quia ipsa datio est illicita, & contra legem, sicut patet in eo qui simoniace aliquid dedit. Et talis meretur amittere quod dedit: vnde non debet ei restitutio fieri de his. Et quia etiam ille qui accepit, contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios vsus conuertere. Alio modo aliquis illicitè dat, quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita: sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem. Vnde & mulier potest sibi retinere quod ei datum est. Sed si superflue ad fraudem vel dolum extorsisset, tenetur eidem restituere.

AD TERTIVM dicendum, quòd si ille cui debet fieri restitutio, sit omnino ignotus, debet homo restituere secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius, siue sit mortuus, siue sit viuus: præmissa tamen diligenti inquisitione de persona eius, cui est restitutio facienda. Si vero sit mortuus ille, cui est restitutio facienda, debet restitui hæredi eius, qui computatur quasi vna persona cum ipso. Si vero ille sit multum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur, & præcipuè si sit res magni valoris, & possit commodè transmitti. Alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, vt pro eo conseruetur, & domino significari.

AD QVARTVM dicendum, quòd aliquis de hoc quod est sibi proprium, debet magis satisfacere parentibus, vel his à quibus accepit maiora beneficia. Non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno. Quod contingeret, si quod debet vni, alteri restitueret: nisi fortè in casu extremæ necessitatis, in quo posset, & deberet alicui etiam auferre aliena vt patri subueniret.

AD QVINTVM dicendum, quòd prælatus potest

tem

rem ecclesiæ surripere tripliciter. Vno modo, si rem ecclesiæ non sibi deputatam, sed alteri sibi vsurparet, puta si episcopus vsurparet sibi rem capituli. Et tunc planum est quòd debet restituere, ponendo in manus eorum, ad quos de iure pertinet. Alio modo, si rem Ecclesiæ suæ custodiæ deputatam in alterius dominium transferat, puta consanguinei vel amici. Et tunc debet restituere Ecclesiæ, & sub sua cura habere, vt ad successorem perueniat. Tertio modo potest prælatus surripere rem Ecclesiæ solo animo, dum, scilicet, incepit habere animum possidendi eam vt suam, & non nomine Ecclesiæ: & tunc debet restituere, talem animum deponendo.

ARTICVLVS VI.

Vtrum teneatur semper restituere ille qui accepit.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd non teneatur semper restituere ille, qui accepit. Per restitutionē enim reparatur æqualitas iustitiæ, quæ consistit in hoc, quòd subtrahatur ei qui plus habet, & detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque, quòd ille qui rem aliquam subtraxit alicui, non habet eam, sed deuenit ad manus alterius: ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

¶ 2 Præterea, Nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo, crimen suum detegit: vt patet in furto: ergo non semper tenetur ille qui abstulit, restituere.

¶ 3 Præterea, Eiusdem rei non est multotiens restitutio facienda. Sed quandoque multi simul rem aliquam surripiūt, & vnus eorum eam integrè restituit. Ergo non semper ille qui accepit, tenetur ad restituendum.

SED CONTRA, Ille qui peccauit, tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet: ergo ille qui abstulit, tenetur restituere.

CONCLVSIO.

Is semper restituere tenetur qui rem alterius iniustè suscepit, vel inuito domino detinet: qui verò rem alienam accepit absque damni iniuria non pro sua vtilitate, eam sibi ablatam non culpa sua, restituere minimè tenetur.

RESPONDEO dicēdum, quòd circa illum qui rem alienam accepit, duo sunt consideranda: scilicet ipsa res accepta, & ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere, quandiu eam apud se habet: quia quod habet vltra id quod suum est, debet ei subtrahi, & dari ei cui deest secundum formam commutatiuæ iustitiæ. Sed ipsa acceptio rei alienæ potest tripliciter se habere. Quandoque enim est iniuriosa, scilicet contra voluntatem existētis eius, qui est rei dominus, vt patet in furto, & rapina. Et tunc tenetur ad restitutionem, non solum ratione rei, sed etiam ratione iniuriosæ actionis, etiam si res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem, tenetur recompensare iniuriam passo, quamuis apud ipsum nihil maneat: ita etiam qui furatur, vel rapit, tenetur ad recompensationem damni illati, etiam si nihil inde habeat. Et vlterius pro iniuria illata debet puniri. Alio modo aliquis accipit rem alterius in vtilitatem suam absque iniuria cum voluntate, scilicet eius cuius est res, sicut patet in mutuis. Et tunc ille qui accipit, tenetur ad restitutionem eius quod accepit, non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiam si rem amiserit: tenetur enim recompensare ei, qui gratiam fecit: quod non fieret, si per hæc damnum incurrat. Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque iniuria, non pro sua vtilitate, sicut patet in depositis. Et ideo ille qui sic accepit, in nullo tenetur ratione acceptionis: quinimo accipiendo, impendit obsequiū. Tenetur autem ratione rei: & propter hoc si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem: secus autem esset si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd restitutio non ordinatur principaliter ad hoc, quòd ille qui plus habet, quàm debet, habere desinat: sed ad hoc, quòd illi qui minus habet, suppleatur. Vnde in his rebus quę vnus potest ab alio accipere sine eius detrimento, non habet locum restitutio: puta cum aliquis accipit lumen à candela alterius. Et ideo quamuis ille qui abstulit, non habeat id quod accepit, sed in alium sit translatum: quia tamen alter priuatur re sua, tenetur ei ad restitutionem, & ille qui rem abstulit ratione iniuriosæ actionis, & ille qui rem habet ratione ipsius rei.

AD SECVNDVM dicendum, quòd homo, etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione: & ita per sacerdotem, cui confitetur, potest restitutionem facere rei alienæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd quia restitutio principaliter ordinatur ad remouendum damnum eius, à quo est aliquid iniustè ablatum: ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per vnum, alij non tenentur ei vlterius restituere, sed magis refusionem facere ei qui restituit: quod tamen potest condonare.

ARTICVLVS VII.

Vtrum illi, qui non acceperunt, teneantur restituere.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd illi qui non acceperunt, non teneantur restituere. Restitutio enim quędam pœna est accipiētis. Sed nullus debet puniri, nisi qui peccauit. Ergo nullus debet restituere, nisi qui accepit. 4. dist. 15. q. 1. art. 5. q. 3.

¶ 2 Præterea, Iustitia nō obligat aliquem ad hoc, quòd rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur, non solum ille, qui accepit: sed etiam illi, qui qualitercunque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc, quòd aliqua res alicui auferatur, quæ tamen ei non aufertur. Ergo non tenentur alij ad restitutionem.

¶ 3 Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc, quòd rem alterius saluet. Sed aliquando manifestando latronem, vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret. Non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc, quòd non manifestat latronem, vel non ei resistit.

SED CONTRA est, quod dicitur Rom. 1. Digni sunt morte, non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. Ergo pari ratione etiam consentientes debent restituere.

CONCLVSIO.

Non modo, qui aliena rapuerunt, sed qui iniustæ acceptionis aliquo modo causa fuerunt, restituere tenentur, quanquam ipsi non acceperint.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est, ad restitutionem tenetur aliquis non solum ratione rei alienæ quam accipit, sed etiā ratione iniuriosæ acceptionis. Et ideo quicunque est causa iniustę acceptionis, tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, directè, scilicet & indirectè. Directè quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiēdum. Et hoc quidem tripliciter. Primo quidem modo, mouendo ad ipsam acceptionem: quod quidem fit præcipiēdo, consulendo, consentiendo expressè, & laudando aliquem quasi strenuum de hoc, quòd aliena accepit. Alio modo ex parte ipsius accipientis, quia, scilicet eum receptat, vel qualitercunque ei auxilium fert. Tertio modo ex parte rei acceptæ: quia, scilicet particeps est furti vel rapinæ, vel quasi socius maleficij. Indirectè vero, quando aliquis non impedit, cum possit, & debeat impedire. Vel quia subtrahit præceptum, siue consilium impediens furtum, vel rapinam: vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere, vel quia occultat post factū: quæ his versibus comprehenduntur. Art. praeced.

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Scien-

Sciendum tamen, quòd quinque præmissorum semper obligant ad restitutionem. Primo iussio, quia ille qui iubet, est principaliter mouens, vnde ipse principaliter tenetur ad restituendum. secundo consensus in eo, sine quo rapina fieri non potest. tertio recursus, quia, scilicet aliquis est receptator latronum, & eis patrocinium præstat: quarto, participatio, quando, scilicet aliquis participat in crimine latrocinij, & in præda: quinto, tenetur ille qui non obstat, cum obstare teneatur. Sicut principes qui tenentur custodire iustitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscunt, ad restitutionem tenentur: quia reditus quos habent, sunt quasi stipendia ad hoc instituta, vt iustitiam conseruent in terra. In alijs autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum. Non enim semper consilium, vel adulatio, vel aliquid huiusmodi, est efficax causa rapinæ. Vnde tunc solum tenetur consiliator, aut palpo, id est adulator ad restitutionem, quando probabiliter æstimari potest, quòd ex huiusmodi causis fuerit iniusta acceptio subsecuta.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd non solum peccat ille qui peccatu exequitur, sed etiam qui quocunque modo peccati est causa, siue consiliando, siue præcipiendo, siue quouis alio modo.

AD SECVNDVM dicendum; quòd principaliter tenetur restituere ille, qui est principalis in facto. Principaliter quidem præcipiens, secundario vero exequens: & consequenter alij per ordinem. Vno tamen restituente illi, qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur: sed illi qui sunt principales in facto, & ad quos res peruenit, tenentur alijs restituere, qui restituerunt. Quando autem aliquis præcipit iniustam acceptionẽ, quæ non sequitur: non est restitutio facienda, cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem eius, qui iniuste est damnificatus.

AD TERTIVM dicendum, quòd non semper ille qui nõ manifestat latronem, tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit: sed solum quando incumbit alicui ex officio, sicut principibus terræ, quibus ex hoc non multũ imminet periculum. Propter hoc enim potestate publica potiuntur, vt sint iustitiæ custodes.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum quis teneatur statim restituere, an vero possit restitutionem differre.

4. dist. 17. q. 3. art. 2. q. 4. ad 3. AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd non teneatur aliquis restituere statim, sed potius licitè possit restitutionem differre. Præcepta enim affirmatiua non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex præcepto affirmatiuo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

¶ 2 Præterea, Nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

¶ 3 Præterea, Restitutio est quidam actus virtutis, scilicet iustitiæ. Tempus autẽ est vna de circunstantiis quæ requiruntur ad actus virtutum. Cum ergo aliæ circunstantiæ non sint determinatæ in actibus virtutum, sed determinabiles secundũ rationem prudentiæ: videtur quod nec in restitutione sit tempus determinatum, vt, scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

SED CONTRA est, quod eadem ratio esse videtur in omnibus, quæ sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarij, non potest differre restitutionem, vt patet per illud quod habetur Leuitici 19. Non morabitur opus mercenarij tui apud te vsque mane. Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio: sed statim restituere oportet

CONCLVSIO.

Statim fieri restitutio debet ab eo, qui accepit si potest, vel dilatio peti debet ab eo, qui vsum rei concedere potest.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut accipere rem alienam est peccatum contra iustitiam, ita etiam detinere eam, quia per hoc, quòd aliquis detinet rem alienam inuito domino, impedit eum ab vsu rei suæ, & sic ei facit iniuriam. Manifestum est autẽ, quòd nec modicum tempus licet in peccato morari. sed quilibet tenetur peccatum statim deserere, secundum illud Eccles. 21. Quasi à facie colubri fuge peccatum: & ideo quilibet tenetur statim restituere, si potest, vel petere dilationem ab eo, qui habet vsum rei concedere.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd præceptum de restitutione facienda, quamuis secundum formam sit affirmatiuum: implicat tamen in se negatiuum præceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absoluit eum ab instanti restitutione facienda: sicut etiam totaliter a restitutione absoluitur, si omnino sit impotens. Debet tamen remissionem, vel dilationem petere ab eo, cui debet, aut per se, aut per alium.

AD TERTIVM dicendum, quòd quia cuiuscunque circunstantiæ omissio contrariatur virtuti, pro determinato est habẽdum, quòd oportet illam circunstantiam obseruare. Et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum iniustæ detentionis, quod iustitiæ opponitur: ideo necesse est tempus esse determinatum, vt statim restitutio fiat.

QVÆSTIO LXIII.

De Acceptione personarum, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis prædictis iustitiæ partibus. Et primo de acceptione personarum, quæ opponitur iustitiæ distributiuæ, secundo, de peccatis quæ opponuntur iustitiæ commutatiuæ.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum personarum acceptio sit peccatum.

¶ Secundò, vtrũ habeat locũ in dispensatione spiritualium.

¶ Tertiò, vtrum in exhibitione honoris.

¶ Quartò, vtrum in iudiciis.

ARTICVLVS I.

Vtrum personarum acceptio sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personæ intelligitur personæ dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributiuam iustitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum. Infrà art. 2. cor. Et Rom. 2. lect. 2. co. 5. fin.

¶ 2 Præterea, In rebus humanis personæ sunt principaliores, quàm res: quia res sunt propter personas, & non econuerso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multo minus acceptio personarum.

¶ 3 Præterea, Apud Deũ nulla potest esse iniquitas, vel peccatũ. Sed Deus videtur personam accipere, quia interdum duorum hominum vnius conditionis, vnum assumit per gratiam, & alterũ relinquit in peccato, secundum illud Matth. 24. Duo erũt in lecto, vnus assumetur & alius relinquetur. Ergo acceptio personarum nõ est peccatum.

SED CONTRA, Nihil prohibetur in lege diuina nisi peccatũ. Sed personarũ acceptio prohibetur Deut. 1. Vbi dicitur: Non accipietis cuiusquam personam. Ergo personarum acceptio est peccatum.

CONCLVSIO.

Acceptio personarum, cum iustitiæ aduersatur distributiuæ, peccatum necessario est.

RESPONDEO dicendum, quòd personarum acceptio opponitur iustitiæ distributiuæ. Cõsistit enim æqualitas distributiuæ iustitiæ in hoc, quòd diuersis personis diuersa tribuuntur secundum proportionẽ ad dignitates persona-

personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personæ, propter quam aliquid, quod ei confertur, est ei debitum, non est acceptio personæ, sed causæ. Vnde *Gloss. super illud ad Ephes. 6. Personarũ acceptio nõ est apud Deum, dicit quòd Deus iudex iustus causas discernit, non personas. Puta si iudex aliquis promoueat aliquẽ ad magisterium, propter sufficientiam scientię, hic attenditur causa debita, non persona. Si autem aliquis cõsideret in eo, cui aliquid confert, nõ id propter quod id quod ei datur, esset ei proportionatum, vel debitum, sed solùm hoc, quod est homo (puta Petrus vel Martinus) hic est acceptio personæ: quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam, quæ faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personæ. Ad personam autem refertur quæcunque conditio non faciens ad causam, propter quam sit dignus hoc dono. Puta si aliquis promoueat aliquem ad prælationem vel magisterium, quia est diues, vel quia est consanguineus suus: est acceptio personæ. Contingit tamen aliquam conditionem personæ facere eam dignam respectu vnius rei, & non respectu alterius. Sicut consanguineitas facit aliquem dignum ad hoc, quòd instituatur hæres patrimonij, non autem ad hoc quòd conferatur ei prælatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personæ in vno negotio considerata facit acceptionem personæ, in alio autem non facit. Sic ergo patet, quòd personarum acceptio opponitur iustitiæ distributiuæ, in hoc quòd præter proportionem agitur: nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Vnde consequens est, quòd personarum acceptio sit peccatum.

Gloss. interlinearis ibid.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in distributiua iustitia considerantur conditiones personarum, quæ faciunt ad dignitatis vel debiti causam. Sed in acceptione personarum considerantur conditiones, quæ non faciunt ad causam, vt *dictum est.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd personæ proportionantur, & dignæ redduntur aliquibus, quæ eis distribuuntur propter aliquas res, quæ pertinent ad conditionem personæ: & ideo huius conditiones sunt attendẽdæ tanquam propriæ causæ. Cum autem considerantur ipsæ personæ, attenditur nõ causa, vt causa. Et ideo patet quamuis personæ sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quo ad hoc.

AD TERTIVM dicendum, quòd duplex est datio. Vna quidem pertinens ad iustitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur. Et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur. Et talis est collatio munerum gratiæ, per quam peccatores assumuntur à Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio: quia quilibet absque iniustitia potest de suo dare quantum vult, & cui vult: secundum illud Matth. 20. An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, & vade.

ARTICVLVS II.

Vtrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam, seu beneficium alicui propter consanguinitatem, videtur ad acceptionem personarum pertinere: quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum: cum hoc ex consuetudine prælati ecclesiæ faciant. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

¶ 2 Præterea, Præferre diuitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, vt patet Iaco. 2. Sed facilius dispensatur cum diuitibus & potentibus, quòd in gradu prohibito cõtrahant matrimonium, quàm cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

¶ 3 Præterea, Secundum iura sufficit eligere bonum, non autem requiritur, quod aliquis eligat meliorem. Sed eligere minus bonum ad aliquid altius videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

¶ 4 Præterea, Secundum statuta ecclesiæ eligendus est aliquis de gremio ecclesiæ. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere: quia quandoque sufficientiores alibi inuenirentur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

SED CONTRA est, quod dicitur Iacob. 2. Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Iesu Christi. Vbi dicit *Gloss. August. Quis ferat, si quis diuitem eligat ad sedem honoris ecclesiæ, contempto paupere instructiore & sanctiore?

Epist. 29. ad Hieron. declinando ad fin. tom. 2.

CONCLVSIO.

Nonnunquam in spiritualium bonorum dispensatione, personarum acceptio peccatum non est, si sit ad bonum commune ordinata, quod in spiritualium distributione intenditur, secus autem peccatum eo maius esse certum est, quo spiritualia temporalibus præstant.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, acceptio personarum est peccatum, inquantum contrariatur iustitiæ. Quanto autem in maioribus aliquis iustitiam transgreditur, tanto grauius peccat. Vnde cum spiritualia sint temporalibus potiora, grauius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium, quàm in dispẽsatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cum aliquid personæ attribuitur præter proportionẽ dignitatis ipsius, considerare oportet, quòd dignitas alicuius personæ potest attendi dupliciter. Vno modo simpliciter, & secundum se: & sic maioris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiæ donis. Alio modo per comparationem ad bonum commune. Contingit enim quandoque, quòd ille qui est minus sanctus, & minus sciens, potest magis conferre ad bonum commune propter potentiam, vel industriam secularem, vel propter aliquid huiusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principalius ordinantur ad vtilitatem communem, secundum illud 1. ad Corinth. 12. Vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem: ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minus boni, melioribus præferuntur. Sicut etiam & Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

Art. praeced.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd circa consanguineos prælati distinguendum est. Quia quandoq; sunt minus digni, & simpliciter, & per respectum ad bonum commune. Et sic si dignioribus præferãtur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium. Quorum prælatus ecclesiasticus non est dominus, vt possit ea dare pro libito: sed dispensator secundum illud 1. ad Corinth. 4. Sic nos existimet homo, vt ministros Christi: & dispensatores ministeriorum Dei. Quandoque vero consanguinei prælati ecclesiastici sunt æque digni, vt alij. Et sic licite potest absque personarum acceptione consanguineos suos præferre: quia saltem magis in hoc præeminent, quòd de ipsis magis confidere potest, vt vnanimiter secum negotia ecclesiæ tractent. Esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex hoc aliqui exemplum sumerent, etiam prẹter dignitatem, bona ecclesiæ consanguineis dandi.

AD SECVNDVM dicendum, quòd dispensatio matrimonij contrahendi principaliter fieri consueuit propter fœdus pacis firmandum. Quod quidem magis est necessarium communi vtilitati circa personas excellentes. Et ideo cum eis facilius dispensatur absq; peccato acceptionis personarum.

AD

AD TERTIVM dicendum, quòd quantum ad hoc, quòd electio impugnari non possit in foro iudiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem: quia sic omnis electio posset habere calumniam. Sed quantum ad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem, vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune: quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, & alius præferatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam. Quæ quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille, qui eligitur, magis idoneus: si vero non pertineat ad negotium id quod consideratur in causa, erit manifeste acceptio personæ.

AD QVARTVM dicendum, quòd ille qui de gremio ecclesiæ assumitur, vt in pluribus consueuit esse vtilior, quantum ad bonum commune: quia magis diligit ecclesiam in qua est nutritus. Et propter hoc etiam mandatur Deut. 17. Non poteris alterius gentis hominem facere regem, qui non sit frater tuus.

ARTICVLVS III.

Vtrum in exhibitione honoris, & reuerentia locum habeat peccatum acceptionis personarum.

Quolibet 10. art. 12.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd in exhibitione honoris, & reuerentiæ non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur, quam reuerentia quædam alicui exhibita in testimonium virtutis, vt patet per Philosophum in 1. *Ethic. Sed prælati & principes sunt honorandi etiam si sint mali, sicut etiam parentes, de quibus mandatur Exod. 20. Honora patrem tuum & matrem tuam: & etiam domini sunt à seruis honorandi, etiam si sint mali: secundum illud 1. ad Timoth. 6. Quicunque sunt sub iugo serui, dominos suos honore dignos arbitrentur. Ergo videtur quòd acceptio personæ non sit peccatum in exhibitione honoris.

Lib. 1. cap. 5. med. 5.

¶ 2 Præterea, Leuit. 19. præcipitur, Coram cano capite consurge, & honora personam senis. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere: quia quandoque senes non sunt virtuosi: secundum illud Danie. 13. Egressa est iniquitas à senioribus populi. Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

¶ 3 Præterea, Super illud Iacob. 2. Nolite in personarum acceptione habere fidem, &c. dicit *Gloss. Augustini, Si hoc quod Iacobus dicit: Si introierit in conuentu vestro vir habens annulum aureum, &c. intelligatur de quotidianis consessibus, quis hic non peccat, si tamen peccat? Sed hæc est acceptio personarum diuites propter diuitias honorare. Dicit enim *Gregor. in quadam homil. Superbia nostra retunditur: quia in hominibus non naturam qua ad imaginem Dei facti sunt, sed diuitias honoramus. Et sic cum diuitiæ non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

In epist. 29. ad Hieronym. tom. 2.

Homil. 28. in euang. ante medium.

SED CONTRA est, quod dicitur in *Gloss. Iac. 2. Quicunque diuitem propter diuitias honorat, peccat. Et pari ratione, si aliquis honoretur propter alias causas, quæ non faciunt dignum honore: quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

Gloss. interlinearis super illud Iaco. 2. Nolite in personarum acceptionib.

CONCLVSIO.

Acceptionis personarum peccatum in honoris exhibitione contingit, si non adsit virtutis ratio, quæ causa est honoris.

RESPONDEO dicẽdum, quòd honor est quoddam testimonium de virtute eius, qui honoratur. Et ideo sola virtus est debita causa honoris: sciendum tamen, quòd aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius. Sicut principes & prælati honorantur, etiam si sint mali, inquantum gerunt personam Dei & communitatis, cui præficiuntur: secundum illud Prouerb. 26. Sicut qui mittit lapides in aceruum Mercurij, ita qui tribuit insipienti honorem. Quia Gentiles rationem attribuebant Mercurio, aceruus Mercurij dicitur cumulus ratiocinij, in quo mercator quandoq; mittit vnum lapillum loco centum marcarum: ita etiã honoratur insipiens qui ponitur loco Dei, & loco totius communitatis. Et eadem ratione parentes, & domini sunt honorandi, propter participationem diuinæ dignitatis, qui est omnium pater, & dominus. Senes autem sunt honorandi, propter signum virtutis, quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Vnde, vt dicitur Sapien. 4. Senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata. Cani autem sunt sensus hominis, & ætas senectutis vita est immaculata. Diuites autem honorandi sunt propter hoc, quòd maiorem locum in communitatibus obtinẽt. Si autem, solum intuitu diuitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum in iudiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd in iudiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributiuæ iustitiæ, vt *dictum est. Sed iudicia maxime videntur ad iustitiam commutatiuam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis. Art. 1. huius quæst.

¶ 2 Præterea, Pœnæ secundum aliquod iudicium infliguntur. Sed in pœnis accipiuntur personæ absq; peccato: quia grauius puniuntur qui inferunt iniuriam in personas principum, quàm qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

¶ 3 Præterea, Ecclesiast. 4. dicitur: In iudicando esto pupillis misericors. Sed hoc videtur esse accipere personam pauperis. Ergo acceptio personarum in iudiciis non est peccatum.

SED CONTRA est, quod dicitur Prouerb. 18. Accipere personam in iudicio non est bonum.

CONCLVSIO.

Personarum acceptio in iudicio, peccatum est, cum ipsum peruertat & corrumpat.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, iudicium est actus iustitiæ, prout iudex ad æqualitatem iustitiæ reducit ea, quæ inæqualitatem opposit am facere possunt: personarum autem acceptio inæqualitatem quandam habet, inquantum attribuitur alicui personæ præter proportionem suam, in qua consistit æqualitas iustitiæ. Et ideo manifestum est, quòd per personarum acceptionem iudicium corrumpitur. q. 60. art. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd iudicium dupliciter potest considerari. Vno modo quãtum ad ipsam rem iudicatam: & sic iudicium se habet communiter ad commutatiuam, & ad distributiuam iustitiam. Potest enim iudicio diffiniri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, & qualiter alteri vnus restituat, quod ab eo accepit. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam formam iudicij, prout scilicet iudex etiam in ipsa commutatiua iustitia ab vno accipit, & alteri dat: & hoc pertinet ad distributiuam iustitiam. Et secundum hoc in quolibet iudicio locum habere potest personarum acceptio.

AD SECVNDVM dicendum, quòd cum punitur aliquis grauius propter iniuriam in maiorem personam commissam, non est personarum acceptio, quia ipsa diuersitas personæ facit, quantum ad hoc, diuersitatem rei, vt suprà *dictum est. q. 58. art. 10.

AD TERTIVM dicendum, quòd homo in iudicio debet pauperi subuenire quantum fieri potest: tamen sine læsione iustitiæ. Alioquin nõ haberet locũ illud quod dicitur Exo. 23. Pauperis quoq; non misereberis in iudicio. ad 3. & q. 61. art. 2. ad tertium.

QVÆSTIO LXIIII.

De Vitiis oppositis commutatiuæ iustitiæ, & primo de homicidio, in octo articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de vitiis oppositis commutatiuæ iustitiæ. Et primo considerandum est de peccatis, quæ committuntur circa inuoluntarias cõmutationes: secundo de peccatis quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa inuoluntarias cõmutationes per hoc, quòd aliquod nocumentum proximo infertur contra eius voluntatem. Quod quidẽ potest fieri dupliciter, scilicet facto & verbo. Facto quidem cum proximus læditur vel in persona propria, vel in persona coniuncta, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est. Et primo de homicidio per quod maximè nocetur proximo.

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, vtrũ occidere animalia bruta, vel etiam plantas sit peccatum.

¶ Secundò, vtrum occidere peccatorem sit licitum.

¶ Tertiò, vtrum hoc liceat priuatæ personæ, vel solum publicæ.

¶ Quartò, vtrum hoc liceat clerico.

¶ Quintò, vtrum liceat alicui occidere seipsum.

¶ Sextò, vtrum liceat occidere hominem iustum.

¶ Septimò, vtrum liceat alicui occidere hominem, seipsum defendendo.

¶ Octauò, vtrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICVLVS I.

Vtrum occidere quæcunque viuentia sit illicitum.

4. dist. 39. q. 2. art. 2. cor. Et 3. contra cap. 112. fi.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd occidere quæcunq; viuentia sit illicitum. Dicit enim Apostolus ad Rom. 13. Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt. Sed per ordinationem diuinæ prouidentiæ omnia viuentia conseruantur, secundum illud Psal. 146. Qui producit in montibus fœnum, & dat iumentis escam ipsorum. ergo mortificare quæcunque viuentia videtur esse licitum.

¶ 2 Præterea, Homicidium est peccatum ex eo, quòd homo priuatur vita. Sed vita communis est omnibus animalibus & plantis: ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia & plantas.

¶ 3 Præterea, In lege diuina non determinatur specialis pœna nisi pro peccato. Sed occidẽti bouem vel ouem alterius statuitur pœna determinata in lege diuina: vt patet Exod. 22. ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

lib. 1. cap. 20. declinando ad fin. tom. 5.

SED CONTRA est, quod *Augusti. dicit in 1. de ciuit. Dei. Cum audimus, Non occides, non accipimus hoc dictum esse de frutetis: quia nullus eis est sensus, nec de irrationalibus animalibus: quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo vt intelligamus de homine quod dictum est, Non occides.

CONCLVSIO.

Licet plantas pro animalium vita mortificare, animaliáque occidere, quibus homines vescantur, homines autem occidere quod Dei est, nullatenus licet.

RESPONDEO dicendum, quòd nullus peccat ex hoc, quòd vtitur re aliqua ad hoc, ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora: sicut etiam in generationis via, natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est, quòd sicut in generatione hominis prius est viuum, deinde animal, vltimo autem homo: ita etiam ea quæ tantum viuunt, vt plantæ, sunt communiter propter animalia, omnia autem animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo vtatur plantis ad vtilitatem animalium, & animalibus ad vtilitatem hominis, non est illicitum, vt patet per *Philosophum in primo Politicor. Inter alios autem vsus maximè necessarius esse videtur, vt animalia plantis vtantur in cibum, & homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est & plantas mortificare in vsum animalium, & animalia in vsus hominum ex ipsa ordinatione diuina. Dicitur enim Genes. 1. Ecce dedi vobis omnem herbam & vniuersa ligna, vt sint vobis in escam & cunctis animantibus terræ. Et Genes. 9. dicitur: Omne quod mouetur & viuit, erit vobis in cibum.

lib. 1. cap. 5. à medio, & ca. 7. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ex ordinatione diuina conseruatur vita animalium & plantarum, non propter seipsam, sed propter hominem. Vnde, vt *Augu. dicit in 1. de ciuitat. Dei. Iustissima ordinatione Creatoris vita & mors eorum, nostris vsibus subditur.

lib. 1. ca. 20. in fi. tom. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd animalia bruta & plantæ non habent vitam rationalem, per quam à seipsis agantur, sed semper aguntur quasi ab alio, naturali quodam impulsu. Et hoc est signum, quòd sunt naturaliter serua, & aliorum vsibus accommodata.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille qui occidit bouem alterius, peccat quidem: non quia occidit bouem, sed quia damnificat hominem in re sua. Vnde non continetur sub peccato homicidij, sed sub peccato furti vel rapinæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum sit licitum occidere peccatores.

Infr. q. 108. art. 1. & 3. Et 1. 2. q. 100. art. 9. ad 3. Et 3. cõtra cap. 140. Et Rom. 13. lect. 3. col. 4. fin.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim Matth. 13. in parabola prohibuit extirpare zizaniã, qui sunt filij nequam, vt ibidem dicitur: Sed omne quod est prohibitum à Deo, est peccatum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

¶ 2 Præterea, Iustitia humana conformatur iustitiæ diuinæ. Sed secundum diuinam iustitiam peccatores ad pœnitentiam reseruantur: secundum illud Ezech. 18. Nolo mortem peccatoris, sed vt conuertatur, & viuat. Ergo videtur omnino esse iniustum, quòd peccatores occidantur.

¶ 3 Præterea, Illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet: vt patet per *Augusti. in lib. contra mendacium. & †Philosophum in 2. Ethicor. Sed occidere hominem, secundum se malum est: quia ad omnes homines tenemur charitatem habere. Amicos autem volumus viuere & esse: vt dicitur in 9. *Ethic. Ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

*cap. 7. parũ ante medium, tom. 4. †lib. 2. Ethi. cap. 6. parum ante finem, tom. 4. *lib 9. cap. 4. tom. 5.

SED CONTRA est, quod dicitur Exod. 22. Maleficos non patieris viuere. Et in Psal. 100. In matutino interficiebam omnes peccatores terræ.

CONCLVSIO.

Peccatores occidere non modo licet, sed necessarium est, si aliorum saluti periculo sit.

Art. præcedẽt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, licitum est occidere animalia bruta, inquantum ordinantur naturaliter ad hominum vsum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum, vt imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus, quòd si saluti totius corporis humani expediat præcisio alicuius membri, puta cum est putridum vel corruptiuum aliorum membrorum, laudabiliter & salubriter abscinditur. Quælibet autem persona singularis comparatur ad totam cõmunitatem sicut pars ad totum: & ideo si aliquis homo sit periculosus communitati & corruptiuus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter & salubriter occiditur, vt bonum commune conseruetur.

uetur. Modicum enim fermentum totam massam corrumpit, vt dicitur 1. ad Corinth. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Dominus abstinendum mandauit ab eradicatione zizaniorú, vt tritico parceretur, id est bonis. Quod quidem fit, quando non possunt occidi mali, quin simul occidantur & boni, vel quia latent inter bonos, vel quia habent multos sequaces: ita quòd sine bonorum periculo interfici nō possunt, vt August.* dicit contra Parmenianum. Vnde Dominus docet magis esse sinendum malos viuere, & vltionem reseruandam vsque ad extremum iudicium, quàm quòd boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela & salus, tunc licitè possunt mali occidi.

lib. 3. cap. 2. à medio, tom. 7.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Deus secundum ordinem suæ sapientiæ quandoque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum, quandoque autem omnibus pœnitendi tempus concedit, secundum quod ipse nouit suis electis expedire. Et hoc etiam humana iustitia imitatur pro posse. Illos enim qui sunt perniciosi in alios, occidit: eos vero, qui peccant, aliis grauiter non nocentes, ad pœnitentiam reseruat.

AD TERTIVM dicendum, quòd homo peccando, ab ordine rationis recedit. Et ideo decidit à dignitate humana: prout scilicet homo est naturaliter liber & propter seipsum existens: & incidit quodammodo in seruitutem bestiarum: vt scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est vtile aliis, secundum illud Psalm. 48. Homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, & similis factus est illis. Et Prouerb. 11. dicitur: Qui stultus est, seruiet sapienti. Et ideo quamuis hominem in sua dignitate manētem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere, potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Peior enim est malus homo quàm bestia, & plus nocet, vt Philosophus dicit in primo* Politicorum, & in 7. Ethicorum.

lib. 7. Ethic. cap. 6. in fine, tom. 5.

ARTICVLVS III.

Vtrum occidere hominem peccatorem liceat priuatæ personæ.

Infrà q. 65. ar. 1 co & ad 2. Et 4. dist. 37. q. 2. ar. 1.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd occidere hominē peccatorem liceat priuatæ personæ. in lege enim diuina nihil illicitum mandatur. Sed Exodi 32. præcepit Moyses, Occidat vnusquisque fratrem suum & amicum & proximum suum, pro peccato vituli conflatilis. Ergo etiam priuatis personis licet peccatorem occidere.

¶ 2 Præterea, Homo propter peccatum comparatur bestiis, vt dictum* est. Sed occidere bestiam syluestrem maximè nocentem cuilibet priuatæ personæ licet. Ergo & pari ratione occidere hominem peccatorem.

Art. præced. ad 3.

¶ 3 Præterea, Laudabile est, quòd homo etiam si sit priuata persona, operetur quod est vtile bono communi. Sed occisio malefactorum est vtilis bono communi, vt dictum* est. Ergo laudabile est si etiam priuatæ personæ malefactores occidant.

Art. præced.

SED CONTRA est, quod August. dicit in primo* de Ciuit. Dei, Qui sine aliqua publica administratione maleficum occiderit, velut homicida iudicabitur: & tanto amplius, quanto sibi potestatem à Deo non concessam vsurpare non timuit.

lib. 1. ca. 26. in medio: & cap 21. in fine. tom. 5.

CONCLVSIO.

Principibus & iudicibus tantum, non autem priuatis personis peccatores occidere licet.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum* est, occidere malefactorem licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet, cui committitur cura communitatis conseruandæ. Sicut ad Medicum pertinet præcidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem priuatis personis.

Art. præced.

AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd ille aliquid facit, cuius auctoritate fit, vt pater per Diony.* 12. cap. Cælestis Hierarc. Et ideo vt Aug. †dicit in primo de Ciuit. Dei, non ipse occidit qui ministerium debet iubenti, sicut adminiculum gladius est vtenti. Vnde illi qui occiderunt proximos & amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur: sed potius ille, cuius auctoritate fecerunt. Sicut & miles interficit hostem auctoritate principis, & minister latronem auctoritate iudicis.

ex cap. 3. †lib. 1 ca. 21. circa principium, tom. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd bestia naturaliter est distincta ab homine. Vnde super hoc non requiritur aliquod iudicium, an sit occidenda, si sit syluestris. si vero sit domestica, requireretur iudicium non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator nō est naturaliter distinctus ab hominibus iustis. Et ideo indiget iudicio publico, vt discernatur an sit occidendus propter salutem communem.

AD TERTIVM dicendum, quòd facere aliquid ad vtilitatem communem quod nulli nocet: hoc est licitum cuilibet priuatæ personæ: sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri nisi secundum iudicium eius ad quem pertinet æstimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum occidere malefactores liceat clericis.

Infrà q. 70. art. 1. ad 1. Et 4 di. 25. q. 1. art. 2. q. 2.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd occidere malefactores, liceat clericis. Clerici enim præcipuè debent implere quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 4. Imitatores mei estote, sicut & ego Christi. Per quod nobis indicitur, vt Deū & sanctos eius imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores: secundum illud Psalm. 135. Qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum. Moyses etiam à Leuitis fecit interfici viginti tria millia hominum, propter adorationem vituli: vt habetur Exod. 32. Et Phinees sacerdos interfecit Israëlitem cum Madianitide coëuntem, vt habetur Numeri 25. Samuël etiam interfecit Agag regem Amalec, & Elias sacerdotes Baal, & Matathias eum qui ad sacrificandum accesserat: & in nouo Testamento Petrus Ananiam & Saphiram. Ergo videtur, quòd etiam clericis liceat occidere malefactores.

¶ 2 Præterea, Potestas spiritualis est maior, quàm temporalis & Deo coniunctior. Sed potestas temporalis licitè malefactores occidit tanquam Dei minister, vt dicitur Rom. 13. ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri, spiritualem potestatem habentes, licitè possunt malefactores occidere.

¶ 3 Præterea, Quicunque licitè suscipit aliquod officium, licitè potest ea quæ ad officiū illud pertinent, exercere. Sed officium principis terræ est malefactores occidere, vt dictum* est: ergo clerici qui sunt terrarum principes, licitè possunt occidere malefactores.

Art. præced.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. ad Timoth. 3. Oportet episcopum sine crimine esse, non vinolentum, non percussorem.

CONCLVSIO.

Clericis, cum sint ad altaris ministerium electi, vt noui Testamenti ministri, nullatenus malefactores occidere licet.

RESPONDEO dicendum, quòd non licet clericis occidere, duplici ratione. Primo quidem, quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repræsentatur passio Christi occisi: qui cum percuteretur, non repercutiebat, vt dicitur 1. Petr. 2. Et ideo non competit, vt clerici sint percussores, aut occisores. Debent enim ministri suum dominum imitari, secundum illud Eccles. 10. Secundum iudicem populi, sic & ministri eius. Alia ratio est, quia clericis

clericis committitur ministerium nouæ legis, in qua non determinatur pœna occisionis vel mutilationis corporalis. Et ideo vt sint idonei ministri noui Testamenti, debent à talibus abstinere.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus vniuersaliter in omnibus operatur quæ recta sunt, in vnoquoque tamen secundum eius congruentiam. Et ideo vnusquisque debet Deum imitari in hoc, quod sibi specialiter cōgruit. Vnde licet Deus corporaliter malefactores occidat, non tamen oportet quod omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem nō propria auctoritate vel manu Ananiam & Saphiram interfecit, sed magis diuinam sententiam de eorum morte promulgauit. Sacerdotes autem vel Leuitæ veteris testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam pœnę corporales infligebantur. Et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

Ad secundum dicendum, quòd ministerium clericorum est in melioribus ordinatum, quàm sint corporales occisiones, scilicet in his quæ pertinent ad spiritualem salutem. Et ideo non congruit eis, quòd minoribus se ingerant.

Ad tertium dicendum, quòd prælati ecclesiarum accipiunt officia principum terræ: non vt ipsi iudicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quòd eorum auctoritate per alios exerceatur.

Articvlvs V.

Vtrum liceat alicui occidere seipsum.

Suprà q. 59. art. 3. ad 2. & infrà q. 124 ar. 2. ad 2. Et 3. q. 47 ar. 6. ad 3. Et 4. dist. 49. q. 5 art. 3 q. 2. ad 6. Et Heb. 11. le. 7 co. 1. *lib. 5. cap. vlt. & ca 6. ad finē, to. 5.

Ad qvintvm sic proceditur. Videtur, quòd alicui liceat seipsum occidere. Homicidium enim est peccatum, inquantum iustitiæ cōtrariatur. Sed nullus potest sibiipsi iniustitiam facere: vt probatur in 5. *Ethic. ergo nullus peccat occidendo seipsum.

¶ 2 Præterea, Occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille, qui habet publicam potestatem, est malefactor. ergo licet occidere seipsum.

¶ 3 Præterea, Licitum est quòd aliquis spontaneè minus periculum subeat, vt maius periculum vitet: sicut licitum est, quòd aliquis etiam sibiipsi amputet membrum putridum, vt totum corpus saluetur. Sed quandoque aliquis per occisionem suiipsius vitat maius malum, vel miseram vitam per turpitudinem alicuius peccati. ergo licet alicui occidere seipsum.

¶ 4 Præterea, Samson seipsum interfecit: vt habetur Iudicum 16. qui tamen connumeratur inter sanctos: vt patet Hebr. 11. ergo licitum est alicui occidere seipsum.

¶ 5 Præterea, 2. Mach 14. dicitur, quòd Razias quidam seipsum interfecit, eligens nobiliter mori potius, quàm subditus fieri peccatoribus: & contra natales suos iniuriis agi. Sed nihil quod nobiliter fit & fortiter, est illicitum: ergo occidere seipsum non est illicitum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in primo *de Ciuit. Dei: Restat vt de homine intelligamus illud quod dictum est: Non occides, nec alterum: ergo nec te. Neque enim aliud quàm hominem occidit qui seipsum occidit. (lib. 1. cap. 20. in fine, to. 5.)

Conclvsio.

Seipsum occidere, cum sit contra Dei, & sui, ac proximi charitatem, nullo modo alicui licet.

Respondeo dicendum, quòd seipsum occidere est omnino illicitū triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quælibet res seipsam amat. & ad hoc pertinet, quòd quælibet res naturaliter conseruat se in esse, & corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quòd aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem & contra charitatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo suiipsius occisio semper est peccatum mortale, vtpote contra naturalem legem, & contra charitatem existens. Secundo, quia quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis: & ita id quod est, est communitatis. Vnde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, vt patet per Philosophum in *5. Ethicor. Tertio, quia vita est quoddam donum diuinitus homini attributum, & eius potestati subiectum, qui occidit & viuere facit. Et ideo qui seipsum vita priuat, in Deum peccat: sicut qui alienum seruum interficit, peccat in dominum, cuius est seruus: & sicut peccat ille, qui vsurpat sibi iudicium de re sibi non commissâ. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis & vitæ, secundum illud Deuter. 32. Ego occidam, & ego viuere faciam. (lib. 5. ca. vlt. tom. 5.)

Ad primvm ergo dicendum, quòd homicidium est peccatum non solum, quia contrariatur iustitiæ, sed etiam quia contrariatur charitati, quam habere debet aliquis ad seipsum. Et ex hac parte occisio suiipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per cōparationem autem ad communitatem & ad Deum habet rationem peccati etiam per oppositionem ad iustitiam.

Ad secvndvm dicendum, quòd ille qui habet publicam potestatem, potest licitè malefactorem occidere per hoc, quòd potest de ipso iudicare. Nullus autem est iudex suiipsius. Vnde non licet habenti publicam potestatem, seipsum occidere propter quodcunque peccatum: licet tamen ei se committere iudicio aliorum.

Ad tertivm dicendum, quòd homo constituitur dominus suiipsius per liberum arbitrium. Et ideo licitè potest homo de seipso disponere quantum ad ea, quę pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio reguntur, non tamen quantum ad ea quæ non subiacent suo arbitrio. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorem non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati diuinæ. Et ideo non licet homini seipsum interficere, vt ad feliciorem transeat vitam. Similiter etiam nec vt quaslibet miserias præsentis vitæ euadat, quia vltimum malorum huius vitæ maximè terribile est mors, vt patet per Philosophum in *3. Ethicor. Et ideo inferre sibi mortem ad alias huius vitæ miserias euadendas, est maius malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum. Tum quia in hoc sibi maximè nocet, quod sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus. Tum etiam, quia malefactorem occidere non licet nisi per iudicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur: quia non debet in se committere crimen maximum, quod est suiipsius occisio, vt vitet minus crimen alienum. Non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit: quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, vt Lucia dixit. Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulteriū, quàm homicidium, & præcipuè suiipsius, quod est grauissimum, quia sibiipsi nocet cui maximam dilectionem debet. Est etiam periculosissimum: quia non restat tempus, vt per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem, ne consentiat in peccatum: quia non sunt facienda mala, vt veniant bona, vel vt vitentur mala, præsertim minora & minus certa. Incertum enim est, an aliquis in futurum consentiat in peccatum. Potens est enim Deus hominem quacunque tentatione superueniente liberare à peccato. (lib. 3. cap. 6. tom. 5.)

Ad qvartvm dicendum, quòd sicut August. dicit in primo *de Ciuit. Dei. Nec Samson aliter excusatur quòd seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quòd latenter Spiritussanctus hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat. Et eandem rationem assignat de quibusdam sanctis fœminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in ecclesia celebratur. (lib. 1. ca. 21. à medio, to. 5.)

Ad qvintvm dicendum, quòd ad fortitudinem pertinet, quòd aliquis ab alio mortem pati non refugiat

propter

propter bonum virtutis, & vt vitet peccatum. Sed quòd aliquis sibiipsi inferat mortem vt vitet mala pœnalia, habet quidem quandam speciem fortitudinis: propter quod quidam seipsos interfecerunt, æstimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit. Non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala pœnalia sustinere: vt patet per Philosophum in tertio * Ethicorum: & per Augustinum in primo † de Ciuit. Dei.

lib. 3. Ethic. cap. 8. to. 5. *†lib. 1. ca. 23 circa mediū, tom. 5.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum liceat in aliquo casu interficere innocentem.

1. 2 q. 94. art. 5. ad 2. & q. 110. ar. 8. ad 3. Et 1. q. 7. art. 6. ad 3. Et opusc. 9. q. 86. Et Hebr. 11. lect. 4. co. 3. fin.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd liceat in aliquo casu interficere innocentem. Diuinus enim timor non manifestatur per peccatum: quoniam magis timor Domini expellit peccatum, vt dicitur Eccles. 1. Sed Abraham commendatus est quòd timuit Dominum: quia voluit interficere filium suum innocentem: ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

¶ 2 Præterea, In genere peccatorum quæ contra proximum committuntur, tanto maius videtur aliquod esse peccatum, quanto maius nocumentum infertur ei, in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori, quàm innocenti, qui de miseria huius vitæ ad cælestem gloriam transit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere: multo magis licet occidere innocentem vel iustum.

¶ 3 Præterea, Illud quod fit secundum ordinem iustitiæ, non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem iustitiæ occidere innocentem, puta cum iudex qui debet secundum allegata iudicare, condemnat ad mortem eum, quem scit innocentem per falsos testes conuictum. Et similiter minister qui iniustè condemnatum occidit, obediens iudici: ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

SED CONTRA est, quod dicitur Exod. 23. Insontem & iustum non occides.

CONCLVSIO.

Iusti & innocentes, cum ad boni communis conseruationem necessarij sint, nullo pacto eos occidere licet.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquis homo dupliciter considerari potest. Vno modo secundum se, alio modo per comparationē ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet: quia in quolibet etiam peccatore debemus amare naturā quam Deus fecit, quæ per occisionem corrumpitur. Sed sicut suprà dictum* est, occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorū est conseruatiua & promotiua boni communis: quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocētem.

Art. 2. huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Deus habet dominiū mortis & vitæ. Eius enim ordinatione moriuntur & peccatores & iusti. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat, sicut nec Deus, cuius est executor. Et ostenditur Deum timere, eius mandatis obediens.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in pensanda grauitate peccati magis est considerandū id quod est per se, quàm id quod est per accidens. Vnde ille qui occidit iustum, grauius peccat, quàm ille qui occidit peccatorem. Primo quidem quia nocet ei, quem prius debet diligere: & ita magis contra charitatem agit. Secundo, quia iniuriam infert ei qui est minus dignus, & magis contra iustitiam agit. Tertio, quia priuat communitatem maiori bono. Quarto, quia magis Deum contemnit, secundum illud Lucæ 10. Qui vos spernit, me spernit. Quòd autem iustus occisus ad gloriam perducatur à Deo, per accidens se habet ad occisionem.

AD TERTIVM dicendum, quòd Iudex si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus conuincitur, debet diligentius examinare testes vt inueniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere iudicandum. Si autem hoc non potest, non peccat, secundum allegata sententiam ferens: quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem iudicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire: aliàs excusarentur carnifices, qui martyres occiderunt. Si vero non contineat manifestam iniustitiam, nō peccat præceptum exequendo: quia ipse non habet discutere superioris sententiam, nec ipse occidit innocentem, sed iudex cui ministerium exhibet.

ARTICVLVS VII.

Vtrum liceat alicui occidere aliquem, se defendendo.

4. dist. 25. q. 2. art. 2. q. 2. ad 1. & 3.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd nulli liceat occidere aliquem, se defendendo. Dicit enim August. *ad Publicolam, de occidendis hominibus, Ne ab eis quisquam occidatur non mihi placet consilium, nisi fortè sit miles aut publica functione teneatur, vt non pro se hoc faciat, sed pro aliis, accepta legitima potestate, si eius congruat personæ. Sed ille qui se defendendo, occidit aliquem, ad hoc eum occidit, ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

**Epist. 154. à medio illius. tom. 2: Et habetur 23. q. 5. cap. de Occidend.*

¶ 2 Præterea, In primo de † Libero arbitrio dicitur: Quomodo apud diuinam prouidentiam à peccato liberi sunt qui pro his rebus quas contemni oportet, humana cæde polluti sunt. Eas autem res dicit esse contemnendas, quas homines inuiti amittere possunt, vt ex præmissis* patet. Horum autem præcipuum est vita corporalis. Ergo pro conseruanda vita corporali, nulli licitum est hominem occidere.

†lib. 1. cap. 5. non malum procul a fine, tom. 1. *In d. ursione quæst.*

¶ 3 Præterea, Nicolaus papa dicit, vt habetur in Decretis 1. distinct. 50. *de clericis pro quibus consuluistis, scilicet qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per pœnitentiam emendati possunt ad pristinum statum redire, aut ad altiorem ascendere, scito nos nullam occasionem dare, nec vllam tribuere licentiam eis, quemlibet hominem quolibet modo occidendi. Sed ad præcepta moralia seruanda tenentur communiter clerici, & laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem, se defendendo.

In Decretis dist. 50. cap. de his clericis.

¶ 4 Præterea, Homicidiū est grauius peccatum, quàm simplex fornicatio vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem, vel adulterium, vel quodcunque aliud peccatum mortale pro conseruatione propriæ vitæ: quia vita spiritualis præferenda est corporali. ergo nulli licet defendendo seipsum, alium occidere, vt propriam vitam conseruet.

¶ 5 Præterea, Si arbor est mala, & fructus, vt habetur Matth. 7. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundum illud Romanorum 12. Non vos defendentes charissimi. Ergo & occisio hominis exinde procedens est illicita.

SED CONTRA est, quòd Exod. 22. dicitur: Si effringens fur domum, siue suffodiens inuentus fuerit, & accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Sed multo magis licitum est defendere propriam vitam, quàm propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitæ suæ, non erit reus homicidij.

CONCLVSIO.

Non licet quenquam occidere se defendendo, nisi se defendere intendat cum moderamine inculpatæ tutelæ.

RESPONDEO dicendū, quòd nihil prohibet vnius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur. Non autem ab eo quod est præter intentionē, cum sit per

accidens,

q.43.art.3. accidens, vt ex supradictis* patet. Ex actu ergo alicuius se-
& 1.2.q.1. ipsum defendentis, duplex effectus sequi potest. Vnus
art.3.& q. quidem conseruatio propriæ vitæ, alius autem occisio
19.art.7. inuadentis. Actus ergo huiusmodi ex hoc, quòd intenditur conseruatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale, quòd se conseruet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proueniens illicitus reddi, si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendam propriam vitam vtatur maiori violentia, quàm oporteat, erit illicitum. Si vero moderatè violentiam repellat, erit licita defensio. Nam secundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ. Nec est necessarium ad salutem, vt hunc actum moderatæ tutelæ prætermittat, ad euitandam occisionem alterius: quia plus tenetur homo vitæ suæ prouidere, quàm vitæ alienæ. Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctorita-
Art.2. & 3. te propter bonum commune (vt ex supradictis* patet) illicitum est quòd homo intendat occidere hominem, vt seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui intendens hominem occidere ad sui defensionem refert hoc ad publicum bonum, vt patet in milite pugnante contra hostes, & in ministro iudicis pugnante contra latrones: quamuis etiam & isti peccent, si priuata libidine moueantur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd auctoritas August. intelligenda est in eo casu, quo quis intendit occidere hominē, vt seipsum à morte liberet. In quo etiam
In arg 2. casu intelligitur auctoritas inducta ex libro de* Lib. arb.
huius art. Vnde signanter dicitur, pro his rebus in quo designatur intentio. Et per hoc patet responsio ad SECVNDVM.

AD TERTIVM dicendum, quòd irregularitas consequitur actum homicidij, etiam si sit absque peccato: vt patet in iudice, qui iustè aliquem condemnat ad mortem. Et propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est: quamuis non intendat interficere, sed seipsum defendere.

AD QVARTVM dicendum, quòd actus fornicationis, vel adulterij non ordinatur ad conseruationem propriæ vitæ ex necessitate, sicut actus, ex quo quandoque sequitur homicidium.

AD QVINTVM dicendum, quòd ibi prohibetur
Glossa interlineatus ibid. defensio, quæ est cum liuore vindictæ. Vnde* gloss. dicit: Non vos defendentes, id est, non sitis referientes aduersarios.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidij reatum.

4.dist.25.q. 2.art.2.q.2. ad 3. AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidij reatum. Legitur enim Genes. 4. quòd Lamech credens interficere bestiam, interfecit hominem: & reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidij incurrit, qui casualiter hominem occidit.

¶ 2 Præterea, Exod. 21. dicitur: Si quis percusserit mulierem prægnantem, & abortum fecerit: si mors eius fuerit subsecuta, reddet animam pro anima. Sed hoc potest esse absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidij reatum.

*In Decret.d. 50.cap Miror, & cap. Clericum, & cap. De his clericis, & cap. Si quis viduam.

¶ 3 Præterea, In decretis distinct.* 50. inducuntur plures canones, quibus casualia homicidia puniuntur. Sed pœnæ non debentur nisi culpæ. Ergo ille qui casualiter hominem occidit, incurrit homicidij reatum.

SED CONTRA est, quod August. † dicit ad Publicolam. Absit, vt ea quæ propter bonum aut licitum facimus, siquidem propter hoc præter nostram voluntatem
†Epist 154. non multum procul à fine epist. tom.2. quicquam mali acciderit, nobis imputetur. Sed contingit quandoque, vt propter bonum aliquod facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

CONCLVSIO.

Casu aliquem occidens homicidij reatum minimè incurrit, nisi rei illicitæ vel operam dederit, vel ad hoc euitandum minus diligens fuerit.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum Philosophum in secundo* Physic. Casus est causa agens præ- lib.2.text.
ter intentionem. Et ideo ea quæ casualia sunt simplici- 49.& 50.
ter loquendo, non sunt intenta, neque voluntaria. Et quia tom.2.
omne peccatum est voluntarium secundū Augustinum, consequens est, quòd casualia, inquantum huiusmodi, non sunt peccata: contingit tamen, id quod non est actu, & per se volitum vel intentum, esse per accidens volitum vel intentum, secundum quod causa per accidens dicitur remouens prohibens. Vnde ille qui non remouet ea, ex quibus sequitur homicidium, si debeat remouere, erit quodammodo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter. Vno modo quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debebat, homicidium incurrit. Alio modo quādo non adhibet debitam solicitudinem. Et ideo secundum iura, si aliquis det operam rei licitæ, debitam diligentiam adhibens, & ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidij reatum: si vero det operam rei licitæ, vel etiam det operam rei illicitæ, non adhibens diligentiam debitam, non euadit homicidij reatum, si ex eius opere mors hominis consequatur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum, & ideo reatum homicidij non euasit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ille qui percutit mulierem prægnantem, dat operam rei illicitæ. Et ideo si sequatur mors mulieris, vel pueri animati, non effugiet homicidij crimen, præcipuè cum ex tali percussione in promptu sit, quòd mors sequatur.

AD TERTIVM dicendum, quòd secundum canones imponitur pœna his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitæ, vel non adhibentes diligentiam debitam.

QVÆSTIO LXV.

De Mutilatione membrorum, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de peccatis aliarum iniuriarū, quæ in personam committuntur.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primò, de mutilatione membrorum.
¶ Secundò, de verberatione.
¶ Tertiò, de incarceratione.
¶ Quartò, vtrum peccatum huiusmodi iniuriarum aggrauetur ex hoc, quòd committitur in personam coniunctam aliis.

ARTICVLVS I.

Vtrum mutilare aliquem membro suo, in aliquo casu possit esse licitum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd mutilare aliquem membro suo in nullo casu possit esse licitum. Damasc. enim dicit in* secundo li- lib.2.cap.4.
bro, quòd peccatum committitur per hoc quòd recedi- & 30. &
tur ab eo, quod est secundum naturam in id, quod est lib.4.ca.21.
contra naturam. Sed secundum naturam à Deo institutum est, quòd corpus hominis sit integrum membris. Contra naturam autem est, quòd sit membris diminutum. Ergo mutilare aliquem membro, semper videtur esse peccatum.

¶ 2 Præterea, Sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animæ ad partes corporis, vt dicitur in* secundo de anima. Sed non licet aliquem lib.2.text.9.
priuare anima, occidendo ipsum, nisi publica potestate. tom.2.

Ergo

Ergo etiam non licet aliquam mutilare membro, nisi forte secundum publicam potestatem.

¶ 3 Praeterea, Salus animae praeferenda est saluti corporali. Sed non licet aliquem mutilare se membro propter salutem animae, puniuntur enim secundum statuta *Niceni concilij, qui se castrauerunt propter castitatem conseruandam. Ergo propter nullam causam aliam licet aliquem membro mutilare.

In decretis distin. 55. cap. Si quis absciderit, Et cap. Si quis per agritudinem.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. 21. Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede.

CONCLVSIO.

Non licet aliquem cuiuis membro mutilare, nisi publicis personis, priuatis autem non nisi de licentia eius, cui est membrum, in casu, quo membri putredo totius corporis saluti aduersatur.

RESPONDEO dicendum, quòd cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum sicut imperfectum propter perfectum. Vnde disponendum est de membro humani corporis, secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem vtile est ad bonum totius corporis: per accidens tamen potest contingere quòd sit nociuum, puta cum membrum putridum est totius corporis corruptiuum. Si ergo membrum sanum fuerit & in sua naturali dispositione consistens, non potest praescindi absque totius corporis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur vt ad finem, ad totam communitatem cuius est pars, vt suprà *dictum est, potest contingere, quòd abscisio membri etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite priuatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas, ita etiam priuatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui priuatae personae, etiam volente illo cuius est membrum: quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo & omnes partes eius. Si verò membrum propter putredinem sit totius corporis corruptiuum, tunc licitum est de voluntate eius, cuius est membrum putridum, membrum praescindere propter salutem totius corporis, quia vnicuique commissa est cura propriae salutis. Et eadem ratio est si fiat voluntate eius, ad quem pertinet curare de salute eius, qui habet membrum corruptiuum: aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

q. 61. art. 1. & 2. & q. praeced. art. 1. 2. & 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est contra particularem naturam, esse secundum naturam vniuersalem, sicut mors & corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam eius quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam vniuersalem. Et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis eius, qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

AD SECVNDVM dicendum, quòd totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis, sed ad ipsam potius omnia quae sunt hominis ordinatur. Et ideo priuare aliquem vita, in nullo casu pertinet ad aliquem, nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed praescisio membri potest ordinari ad propriam salutem vnius hominis. Et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

AD TERTIVM dicendum, quòd membrum non est praescindendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subueniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subueniri, quàm per membri praescisionem: quia peccatum subiacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum praescindere, propter quodcunque peccatum vitandum. Vnde Chrysostomus exponens illud Matth. 19. Sunt eunuchi qui seipsos castrauerunt propter regnum caelorum: dicit non per membrorum abscisionem, sed malarum cogitationum interemptionem. Maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscindit. Etenim homicidae sunt qui talia praesumunt. Et postea subdit: Neque concupiscentia mansuetior ita fit sed molestior. Aliunde enim habet fontes sperma quod in nobis est, & praecipue à proposito incontinenti & mente negligente. Nec ita abscisio membri comprimit tentationes, vt cogitationis fraenum.

Homil. 63. in Matth. circa mediu, to. 2.

ARTICVLVS II.

Vtrum liceat patribus verberare filios, aut dominis seruos.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd non liceat patribus verberare filios, aut dominis seruos. Dicit enim Apostolus ad Ephes. 6. Vos patres nolite ad iracũdiam prouocare filios vestros. Et infra subdit: Et vos Domini eadem facite seruis, remittentes minas. Sed propter verbera aliqui ad iracundiam prouocantur, & sunt etiam minis grauiora: ergo neque patres filios, neque domini seruos debent verberare.

Infrà q. 72. art. 1. ad 2.

¶ 2 Praeterea, Philosophus dicit in 10. *Ethic. quòd sermo paternus habet solum admonitionem, non autem coactionem. Sed quaedam coactio est per verbera: ergo parentibus non licet filios verberare.

Lib. 10. cap. vlt. ante medium, tom. 5.

¶ 3 Praeterea, Vnicuique licet alteri disciplinam impendere. Hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, vt suprà *dictum est. Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare: quod patet esse falsum: ergo & primum.

q. 32. art. 2.

SED CONTRA est quod dicitur Prouerb. 13. Qui parcit virgae, odit filium suum. Et infrà 23. Noli subtrahere à puero disciplinam. Si enim percusseris eum virga, non morietur. Tu virga percuties eum, & animam eius de inferno liberabis. Et Eccles. 33. dicitur: Seruo maleuolo tortura & compedes.

CONCLVSIO.

Cum filius subditus sit potestati patris, seruus autem domini, licet patribus filios, dominis seruos aliquando verberare.

RESPONDEO dicendum, quòd per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori eius qui verberatur: aliter tamen quàm in mutilatione. Nam mutilatio tollit corporis integritatem, verberatio vero tantummodo afficit sensum dolore. Vnde multo minus nocumentum est, quàm mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum poenae propter iustitiam. Nullus autem iuste punit aliquem nisi sit eius iurisdictioni subiectus. Et ideo verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum, qui verberatur licite. Et quia filius subditur potestati patris, & seruus potestati domini, licite potest verberare pater filiũ, & dominus seruum causa correctionis & disciplinae.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd cum ira sit appetitus vindictae, praecipue concitatur ira, cum aliquis se reputat laesum iniuste: vt patet per *Philosophum in 2. Rhetoricae. Et ideo per hoc quòd patribus interdicitur, ne filios ad iracundiam prouocent, non prohibetur quin filios verberent causa disciplinae: sed quòd non immoderate eos affligant verberibus. Quòd verò indicitur dominis, quòd remittant seruis minas, potest dupliciter intelligi. Vno modo, vt remisse minis vtatur: quod pertinet ad moderationem disciplinae. Alio modo, vt aliquis non semper impleat quod cõminatus est: quod pertinet ad hoc, quòd iudicium quo quis comminatus est poenam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

Lib. 2. ca. 13. parum à princip. tom. 6.

AD SECVNDVM dicendum, quòd maior potestas maiorem debet habere coactionem. Sicut autem ciuitas est perfecta communitas, ita princeps ciuitatis habet perfectam potestatem coërcẽdi. Et ideo potest infligere poenas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem & dominus, qui praesunt familiae domesticae, quae est imperfecta cõmunitas, habẽt imperfectam potestatem

quam possideat quasi propriam.

¶ Tertiò, vtrum furtum sit occulta acceptio rei alienæ.

¶ Quartò, vtrum rapina sit peccatum specie differens à furto.

¶ Quinto, vtrum omne furtum sit peccatum.

¶ Sextò, vtrum furtum sit peccatum mortale.

¶ Septimò, vtrum liceat furari in necessitate.

¶ Octauò, vtrum omnis rapina sit peccatum mortale.

¶ Nonò, vtrũ rapina sit grauius peccatũ, quàm furtum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

Infrà contra cap. 22 fi. & 127. fin.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei: secundum illud Psal. 23. Domini est terra, &c. Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

In ser. ad diuites auaros à medio illius.

¶ 2 Præterea, *Basilius exponens verbum diuitis dicentis Luc. 12. Congregabo omnia quæ nata sunt mihi, & bona mea: dicit, Dic mihi quæ tua: vnde ea sumens in in vitam tulisti? Sed illa quæ homo possidet naturaliter, potest aliquis conuenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

Lib. 1. de fide, cap. 1. circa mediũ, to. 2.

¶ 3 Præterea, Sicut *Ambros. dicit in lib. de Trinitat. Dominus nomen est potestatis. Sed homo non habet potestatem super res exteriores: nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

SED CONTRA est quod dicitur in Psal. Omnia subiecisti sub pedibus eius, scilicet hominis.

CONCLVSIO.

Est homini rerum exteriorum aliqua naturalis possessio, non quidem quo ad dominium, sed quantum ad vsum, quo ipsis secundum rationem & voluntatem vti potest ad sui commodum & vtilitatem.

RESPONDEO dicendum, quòd res exterior potest dupliciter considerari. Vno modo quantum ad eius naturam, quæ non subiacet humanæ potestati, sed solùm diuinæ, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo quantum ad vsum ipsius rei, & sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem & voluntatem potest vti rebus exterioribus ad suam vtilitatem, quasi propter se factis. Semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, vt supra *habitum est. Ex hac ratione Philosophus probat in 1. †Politic. quòd possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super cæteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gene. 1. vbi dicitur: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: & præsit piscibus maris, &c.

**q. 64. art. 1. †Lib. 1. ca. 5. tom. 5.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Deus habet principale dominium omnium rerum. Et ipse secundum suam prouidentiam ordinauit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem. Et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem vtendi ipsis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd diues ille reprehenditur ex hoc quòd putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet à Deo.

AD TERTIVM dicendum, quòd illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum. Quod quidem dominium soli Deo conuenit, vt *dictum est.

In corp. art.

ARTICVLVS II.

Vtrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

3. contra cap. 127. fin. Et opusc. 20. lib. 4. cap. 4.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd non liceat alicui rem aliquã quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra ius naturale, est illicitum. Sed secundum ius naturale omnia sunt communia: cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

In ser. ad diuites auaros post medium illius.

¶ 2 Præterea, *Basilius dicit, exponens prædictum verbum diuitis. Sicut qui præueniens spectacula, prohiberet aduenientes, appropriãdo sibi quod ad communem vsum ordinatur: similes sunt diuites qui communia, quæ præoccupauerunt, æstimant sua esse. Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem cõmunem.

In serm. 81. tom. 3. Et habetur dis. 47. cap. Sicut hij.

¶ 3 Præterea, *Ambros. dicit, & habetur in Decretis dist. 47. cap. sicut hi. Proprium nemo dicat quod est commune. Appellat autem communes res exteriores, sicut patet ex his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum esse, quòd aliquis approprìet sibi aliquam rem exteriorem.

Cap. 40. tomo. 6.

SED CONTRA est quòd *Augustin. dicit in lib. de Hæresibus: Apostolici dicuntur, qui se hoc nomine arrogantissime vocauerunt, eo quòd in suam communionem non acciperent vtentes coniugibus, & res proprias possidentes: quales habet catholica Ecclesia, & monachos, & clericos plurimos. Sed ideo isti hæretici sunt, quia se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere, qui vtuntur his rebus, quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quòd non liceat homini propria possidere.

CONCLVSIO.

Quanquam hominem non deceat aliquid proprium habere quo ad vsum, impium tamen est & erroneum asserere ipsum non posse quippiam proprium habere, quo ad potestatem procurandi & dispensandi aliis.

RESPONDEO dicendum, quòd circa rem exteriorem duo competunt homini, quorum vnum est potestas procurandi & dispensandi: & quantum ad hoc licitum est quòd homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quidem, quia magis solicitus est vnusquisq; ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quàm id quod est commune omnium vel multorum: quia vnusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinatius res humanæ tractantur, si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandæ. Esset autem confusio, si quilibet indistinctè quælibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conseruatur, dum vnusquisque re sua contentus est. Vnde videmus quòd inter eos qui communiter & ex indiuiso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur.

Aliud verò quòd competit homini circa res exteriores, est vsus ipsarum. Et quantum ad hoc nõ debet homo habere res exteriores vt proprias, sed vt communes: vt scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitates aliorum. Vnde Apost. dicit 1. ad Timoth. vlt. Diuitibus huius seculi præcipe facile tribuere, communicare.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd communitas rerum attribuitur iuri naturali: non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter, & nihil esse quasi proprium possidendum: sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad ius positiuum, vt suprà *dictum est. Vnde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinuentionem rationis humanæ.

q. 57. artic. 2. & 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ille qui præueniens ad spectacula præpararet aliis viam, non illicite ageret. Sed ex hoc illicite agit, quòd alios prohibet. Et similiter diues non illicite agit si præoccupans possessionem rei, quæ à principio erat communis, aliis etiam communicat. Peccat autẽ si alios ab vsu illius rei indiscrete prohibeat. Vnde *Basilius ibidem dicit: Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi vt tu bonæ dispensationis merita consequaris: ille vero patientiæ præmiis coronetur?

Loco citato in argum.

AD

AD TERTIVM dicẽdum, quòd cum dicit Ambrosius: Nemo proprium dicat quod est commune: loquitur de proprietate quãtum ad vsum. Vnde *subdit: Plusquam sufficeret sumptui, violenter obtentum est.

Loco citato in argum.

ARTICVLVS III.

Vtrum sit de ratione furti occultè accipere rem alienam.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd non sit de ratione furti occultè accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati: sicut econtrario ad exaggerandum peccatum quorundam, dicitur Isa. 3. Peccatum suum quasi Sodoma prædicauerunt, nec absconderunt. Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

¶ 2 Præterea, *Ambrosius dicit, & habetur in Decretis, dist. 47. Minus est criminis habenti tollere, quàm cum possis & abundans sis, indigentibus denegare. Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienæ, ita & in detentione ipsius.

Amb. in serm. 81. non procul à fine, tom. 3. Et habetur dist. 47. cap. Sicut q, ante medium.

¶ 3 Præterea, Homo potest furtìm ab alio accipere etiam quod suum est, puta rem quam apud alium deposuit: vel quæ est ab eo iniuste ablata. Non est ergo de ratione furti, quòd sit occulta acceptio rei alienæ.

SED CONTRA est quod *Isidor. dicit in lib. Etymologiarum. Fur à furuo dictus est, id est, à fusco: nam noctis vtitur tempore.

Lib. 10. cap. 6 incipit, Facundus dictus est, à medio illius.

CONCLVSIO.

Est furtum alienæ rei occulta acceptio.

RESPONDEO dicendum, quòd ad rationem furti tria concurrunt. Quorum primum conuenit sibi, secundum quod contrariatur iustitiæ, quæ vnicuique tribuit quod suum est: & ex hoc competit ei, quòd vsurpat alienum. Secundum vero pertinet ad rationem furti, prout distinguitur à peccatis, quæ sunt contra personam, sicut ab homicidio & adulterio: & secundum hoc competit furto, quod sit circa rem possessam. Si quis enim accipiat id quod est alterius, non est quasi possessio, sed quasi pars: sicut si amputet membrum: vel sicut persona coniuncta, vt si auferat filiam vel vxorem, non habet propriè rationẽ furti. Tertia differentia est, quæ complet rationẽ furti: vt scilicet occulte vsurpetur alienum. Et secundum hoc propria ratio furti est, vt sit occulta acceptio rei alienæ.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd occultatio quãdoque quidem est causa peccati, puta cum quis vtitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude & dolo. Et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati, & ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circunstãtia peccati. Et sic diminuit peccatum. Tum quia signum verecundiæ est: tum quia tollit scandalum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd detinere id quod alteri debetur, eandem rationem nocumenti habet, cum acceptione iniusta. Et ideo sub iniusta acceptione intelligitur etiam iniusta detentio.

AD TERTIVM dicendum, quòd nihil prohibet id quod est simpliciter vnius, secundum quid esse alterius: sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis: sed est eius, apud quem deponitur, quantum ad custodiam. Et id quod est per rapinam ablatum est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum furtum & rapina sint peccata differentia specie.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd furtum & rapina non sint peccata differentia specie. Furtum enim & rapina differũt secundum occultum & manifestum. Furtum enim importat occultam acceptionem, rapina vero violentam & manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum, occultum & manifestum nõ diuersificant speciem. Ergo furtum & rapina non sunt peccata specie diuersa.

Infrà artic. 9. cor. Et qõ 73. artic. 1. cor. Et ad secundum. Et secũda cor. 12. co. 13. fin.

¶ 2 Præterea, Moralia recipiunt speciem à fine, vt suprà *dictum est. Sed furtum & rapina ordinantur ad eundem finem, scilicet habendum aliena. Ergo non differunt specie.

1. 2. q. 1. art. 3. & q. 18. art. 6.

¶ 3 Præterea, Sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum. Vnde & *Isidor. dicit in lib. Etymologiarum, quòd raptor dicitur corruptor, & rapta dicitur corrupta. Sed raptus dicitur, siue mulier auferatur publice, siue occulte. Ergo & res possessa rapi dicitur, siue occulte, siue publice rapiatur. Ergo non differunt furtum & rapina.

Lib. 10. cap. 17. & incipit, Religiosus à medio.

SED CONTRA est quod *Philosophus in 5. Ethic. distinguit furtum à rapina, ponens furtum occultum, rapinam vero violentam.

Lib. 5. cap. 2. in fin. tom. 5.

CONCLVSIO.

Furtum & rapina non eadem, sed diuersæ species sunt, quòd furtum supponit ignorantiam ab eo cui fit iniuria, rapina vero violentiam.

RESPONDEO dicendum, quòd furtum & rapina sunt vitia iustitiæ opposita, inquantum aliquis alteri facit iniustum. Nullus autẽ patitur iniustum volẽs, vt probatur in 5. *Ethicor. Et ideo furtum & rapina ex hoc habent rationem peccati, quòd acceptio est inuoluntaria ex parte eius, cui aliquid subtrahitur. Inuoluntarium autem dupliciter dicitur, scilicet per ignorantiam, & violentiam, vt habetur in 3. *Ethicorum. Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, & aliam furtum. Ergo propter hoc differunt specie.

Lib. 5. cap. 9. ante medium. tom. 5.

Lib. 3. cap. 1. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in aliis generibus peccatorũ nõ attenditur ratio peccati ex aliquo inuoluntario, sicut attenditur in peccatis oppositis iustitiæ. Et ideo vbi concurrit diuersa ratio inuoluntarij, est diuersa species peccati.

AD SECVNDVM dicendum, quòd finis remotus rapinæ & furti idem est. Sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diuersitas in finibus proximis. Raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur vero per astutiam.

AD TERTIVM dicendum, quòd raptus mulieris nõ potest esse occultus ex parte mulieris, quæ rapitur. Et ideo etiam si sit occultus ex parte aliorum, à quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mulieris, cui violentia infertur.

ARTICVLVS V.

Vtrum furtum semper sit peccatum.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub præcepto diuino. Dicitur enim Ecclesi. 15. Nemini mandauit impie agere. Sed Deus inuenitur præcepisse furtum. Dicitur enim Exod. 12. Fecerunt filij Israël sicut præceperat Dominus Moysi, & expoliauerunt Aegyptios. Ergo furtum nõ semper est peccatũ.

Infr. qõ. 118. art. 4. con. Et 2. qõ. 42. qõ. 2. art. 4. con. Et mal. q. 10. art. 2. cor. Et quæst. 15. art. 2. in principio.

¶ 2 Præterea, Ille qui inuenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere: quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem æquitatem, vt iuristæ dicunt. Ergo videtur quòd furtum non semper sit peccatum.

¶ 3 Præterea, Ille qui accipit rem suam, non videtur peccare: cum non agat contra iustitiam, cuius æquitatem non tollit. Sed furtum committitur etiam, si aliquis rem suam occulte accipiat ab altero detentam vel custoditam. Ergo videtur quòd furtum non semper sit peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. 20. Non furtum facies.

CONCLVSIO.

Furtum cum semper iustitiæ aduersetur, semper quoque peccatum necessario est.

RESPONDEO dicendum, quòd si aliquis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inueniet. Primo quidem propter contrarietatem ad iustitiam, quæ reddit vnicuique quod suum est. Et sic furtum iustitiæ opponi-

opponitur, inquantum furtum est acceptio rei alienæ ex ratione doli seu fraudis, quam fur committit, occulte, & quasi ex insidiis rem alienam vsurpando. Vnde manifestũ est, quòd omne furtum est peccatum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd accipere rem alienam vel occulte, vel manifeste auctoritate iudicis hoc decernentis, non est furtum, quia iam fit sibi debitum per hoc, quòd sententialiter sibi est adiudicatum. Vnde multo minus furtum fuit, quòd filij Israël tulerunt spolia Aegyptiorum de præcepto Dñi, hoc decernentis pro afflictionibus, quibus Aegyptij eos sine causa afflixerãt. Et ideo signanter dicitur Sapien. 10. Iusti tulerũt spolia impiorum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd circa res inuentas est distinguendum. Quædam enim sunt quæ nunquã fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli & gemmæ, quæ inueniuntur in litore maris. Et talia occupanti cõceduntur. Et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non est aliquis possessor, nisi quòd secundum leges ciuiles tenetur inuẽtor dare medietatem domino agri, si in alieno agro inuenerit. Propter quod in parabola Euangelij dicitur Matth. 13. de inuentore thesauri absconditi in agro, quòd emit agrum, quasi vt haberet ius possidendi totum thesaurum. Quædam vero res inuentæ fuerunt de propinquo in alicuius bonis. Et tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, nõ committit furtum. Et similiter si pro derelictis habeantur, & hoc credat inuentor, licet sibi eas retineat, non committit furtum: alias autem committitur peccatum furti. Vnde *August. dicit in quadam Homil. & habetur 14. quæst. 5. Si quid inuenisti, & non reddidisti, rapuisti.

Serm. 19. de verb. Apost. à medio, to. 10. Et habetur 14. q. 5. cap. Si quid.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille qui furtim accepit rem suam apud alium depositam, grauat depositarium: quia tenetur ad restituendum eam, vel ad ostendendum se esse innoxium. Vnde manifestum est quòd peccat, & tenetur ad releuandum grauamen depositarij. Qui verò furtim accipit rem suam apud alium iniuste detentam, peccat quidem, non quia grauet eum qui detinet (& ideo non tenetur ad restituendum aliquid vel ad recompensandum) sed peccat contra communem iustitiam, dum ipse sibi vsurpat suæ rei iudicium, iuris ordine prætermisso. Et ideo tenetur Deo satisfacere, & dare operam, vt scãdalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

ARTICVLVS VI.

Vtrum furtum sit peccatum mortale.

Locis suprà art. 5. inductis.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim Prouerb. 6. Non grandis est culpæ, cum quis furatus fuerit. Sed omne peccatum mortale est grandis culpæ. Ergo furtum non est peccatum mortale.

¶ 2 Præterea, Peccato mortali mortis pœna debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, sed solùm pœna damni, secundum illud Exod. 22. Si quis furatus fuerit bouem aut ouem, quinque boues pro vno boue restituet, quatuor oues pro vna oue. Ergo furtum non est peccatum mortale.

¶ 3 Præterea, Furtum potest committi in paruis rebus, sicut & in magnis. Sed inconueniens videtur quòd pro furto alicuius paruæ rei, puta vnius acus, vel vnius pennæ, aliquis puniatur morte æterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod nullus damnatur secundum diuinum iudicium nisi pro peccato mortali. Condẽnatur autem aliquis pro furto: secundum illud Zachar. 5. Hæc est maledictio, quæ egreditur super faciem omnis terræ: quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, iudicabitur. Ergo furtum est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Cum furtum sit contra proximi charitatem, peccatum mortale de necessitate est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *habitum est, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, secundum quod est spiritualis animæ vita. Charitas autem consistit quidem principaliter in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi, ad quam pertinet vt proximo bonum velimus, & operemur: per furtum autẽ homo infert nocumentum proximo in suis rebus, & si passim homines sibi inuicem furarentur, periret humana societas. Vnde furtum tanquam contrarium charitati est peccatum mortale.

q. 24. art. 12. & 12. q. 72. art. 5. & 87. art. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd furtum dicitur non esse grandis culpæ duplici ratione. Primo quidem propter necessitatem inducentem ad furandum, quæ diminuit, vel totaliter tollit culpam, vt infrà *patebit. Vnde subditur: Furatur enim vt esurientem impleat animam. Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpæ per comparationem ad reatum adulterij, quod punitur morte. Vnde subditur de fure, quòd deprehensus reddet septuplum: qui autem adulter est, perdet animam suam.

Art. sequenti.

AD SECVNDVM dicendum, quòd pœnæ præsentis vitæ magis sunt medicinales, quàm retributiuæ. Retributio enim reseruatur diuino iudicio, quod est secundum veritatem in peccantes. Et ideo secundum iudicium præsentis vitæ non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis, sed solum pro illis, quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quæ habent aliquẽ horribilem deformitatem. Et ideo pro furto quod irreparabile damnum non infert, non infligitur secundum præsens iudicium pœna mortis, nisi vt furtum aggrauatur per aliquam grauem circunstantiam: sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacræ, & de peculatu, quod est furtum rei communis: vt patet per *Augustinum super Ioannem, & de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur: vt patet Exod. 21.

Tract. 50. à medio, tom. 9.

AD TERTIVM dicendum, quòd illud quod modicum est, ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quæ minima sunt, homo non reputat sibi nocumentum inferri. Et ille qui accipit, potest præsumere hoc non esse contra voluntatem eius, cuius est res. Et pro tanto si quis furtiue huiusmodi res minimas accipiat, potest excusari à peccato mortali. Si tamen habet animum furandi & inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis potest esse peccatum mortale, sicut & in solo cogitatu per consensum.

ARTICVLVS VII.

Vtrum liceat alicui furari propter necessitatem.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur pœnitentiam nisi peccanti. Sed extrà, de furtis *dicitur: Si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecus, pœniteat hebdomadas tres. Ergo non licet furari propter necessitatem.

Infr qõ. 110. art. 3. ad 4. Et 4. dist. 15. quæst. 2. arti. 1. q. 4. ad secundum. & art. 4. 4. quæ. 2. ad secundũ & artic. 5. q. 1. cor.

¶ 2 Præterea, †Philosophus dicit in 2. Ethicor. quòd quædam confestim nominata, conuoluta sunt cum malitia, inter quæ ponit furtum. Sed illud quod est secundum se malum, non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licite furari, vt necessitati suæ subueniat.

In decretalibus lib. 5. titul. 18. ca. 3. & incipit, Si quis propter.

¶ 3 Præterea, Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc, quòd aliquis per eleemosynam proximo subueniat: vt ‡Augustin. dicit in lib. contra mendacium. Ergo non licet furari ad subueniendum propriæ necessitati.

†lib. 2. ca. 6. ad finem, tomo. 5. ‡ca. 7. in medio, tom. 4.

SED CONTRA est quod in necessitate sunt omnia communia: & ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat propter necessitatem sibi factam communem.

CONCLVSIO.

Potest homo in extrema constitutus necessitate, ea quæ aliis superfunt,

sunt furto, vel rapina accipere absque alicuius furti reatu.

RESPONDEO dicendum, quòd ea quæ sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali, vel iuri diuino. Secundum autem naturalem ordinem ex diuina prouidentia institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc, quòd ex his subueniatur hominum necessitati: & ideo per rerum diuisionem & appropriationẽ ex iure humano non procedentem non impeditur, quin hominis necessitati sit subueniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. Vnde *Ambr. dicit, & habetur in Decretis distinctione quadragesimaseptima. Esurientium panis est, quem tu detines: nudorum indumentum est, quod tu recludis: miserorum redemptio & absolutio est pecunia, quam tu in terram defodis. Sed quia multi sunt necessitatem patientes, & non potest ex eadem re omnibus subueniri: committitur arbitrio vniuscuiusq; dispensatio propriarum rerum, vt ex eis subueniat necessitatem patiẽtibus. Si tamen adeo sit euidens & vrgens necessitas, vt manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subueniendum (puta cum imminet personæ periculum, & aliter subueniri non potest) tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subuenire, siue manifeste, siue occulte sublatis, nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinæ.

Ambro. in ser. 81. nõ procul à fine, tom. 3. Et habetur dist. 47 cap. Sicut q.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Decretalis illa loquitur in casu in quo non est vrgens necessitas.

AD SECVNDVM dicendum, quòd vti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremæ, non habet rationem furti, propriè loquendo: quia per talem necessitatem efficitur suum id quod aliquis accipit ad sustentandum propriam vitam.

AD TERTIVM dicendum, quòd in casu similis necessitatis etiam potest aliquis occulte rem alienam accipere, vt subueniat proximo sic indigenti.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum rapina possit fieri sine peccato.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd rapina possit fieri sine peccato. Præda enim per violentiam accipitur: quod videtur ad rationem rapinæ pertinere, secundum *prædicta. Sed prædam accipere ab hostibus licitum est. Dicit enim †Ambros. in lib. de Patriarchis: Cum præda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam, vt regi seruentur omnia, scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

Art. 4. huius quæst. †Lib. 1. de Abraham cap. 3. à medio. tom. 4.

¶ 2 Præterea, Licitum est auferre ab aliquo id quod non est eius. Sed res quas infideles habent, non sunt eorum. Dicit enim August. in epistola ad *Vincentium Donatistam: Res falso appellatis vestras, quas nec iuste possidetis: & secundum leges terrenorum Regum amittere iussi estis. Ergo videtur quòd ab infidelibus aliquis licite rapere possit.

Epist. 48. in 2. pagina ante finem epist. tom. 2.

¶ 3 Præterea, Terrarum principes multa à suis subditis violenter extorquent: quod videtur ad rationem rapinæ pertinere. Graue autem videtur dicere, quòd in hoc peccent: quia sic ferè omnes principes damnarẽtur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

SED CONTRA est quòd de quolibet licite accepto potest fieri Deo sacrificium, vel oblatio. Nõ autem potest fieri de rapina, secundum illud Isa. 61. Ego Dominus diligens iudicium, & odio habens rapinam in holocaustum. Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

CONCLVSIO.

Non potest quippiam rapi à priuatis personis absque mortalis peccati macula.

RESPONDEO dicendum, quòd rapina quandam violentiam & coactionẽ importat, per quam contra iustitiam alicui aufertur quod suum est. In societate autẽ hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem. Et ideo quicunque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit priuata persona, non vtens publica potestate, illicite agit, & rapinam committit: sicut patet in latronibus. Principibus verò potestas publica committitur ad hoc, quòd sint iustitiæ custodes. Et ideo non licet eis violentia & coactione vti, nisi secundum iustitiæ tenorem: & hoc vel contra hostes pugnando, vel contra, ciues malefactores puniendo. Et quod per talem violentiam aufertur, non habet rationem rapinæ, cum non sit contra iustitiam. Si vero contra iustitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicite agunt, & rapinam committunt, & ad restitutionem tenentur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd circa prædam distinguendum est. Quia si illi qui deprædãtur hostes, habeant bellum iustum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur. Et hoc non habet rationem rapinæ. Vnde nec ad restitutionem tenentur. Quamuis possint in acceptione prædæ iustum bellum habẽtes, peccare per cupiditatem ex praua intentione: si scilicet non propter iustitiam, sed propter prædam principaliter pugnẽt. Dicit enim *August. in lib. de verbis Domini, quòd propter prædam militare peccatum est. Si vero illi, qui prædam accipiunt, habeant bellum iniustum, rapinam committunt, & ad restitutionem tenentur.

Serm. 19. circa princ. tom. 10. Et habetur 23. q. 1. cap. Militare.

AD SECVNDVM dicendum, quòd intantum aliqui infideles res suas iniuste possident, inquantum eas secundum leges terrenorum principum amittere iussi sunt: & ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non priuata auctoritate, sed publica.

AD TERTIVM dicendum, quòd si principes à subditis exigant quod eis secundum iustitiam debetur, propter bonum commune conseruandum, etiam si violentia adhibeatur, non est rapina. Si vero aliquid principes indebite extorqueant per violentiam, rapina est, sicut & latrocinium. Vnde dicit *August. in 4. de ciuitate Dei, Remota iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? quia & latrocinia quid sunt, nisi parua regna? Et Ezech. 22. dicitur: Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes prædam. Vnde ad restitutionem tenentur sicut & latrones. Et tanto grauius peccant, quàm latrones, quanto periculosius & communius contra publicam iustitiam agunt, cuius custodes sunt positi.

Lib. 4. cap. 4. in principio, tom. 5.

ARTICVLVS IX.

Vtrum furtum sit grauius peccatum, quàm rapina.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd furtum sit grauius peccatum, quàm rapina. Furtum enim super acceptione rei alienæ habet adiunctam fraudem & dolum, quod non est in rapina. Sed fraus & dolus de se habent rationem peccati, vt suprà *habitum est. Ergo furtum est grauius peccatum, quàm rapina.

*Infrà q. 73. art. 3. ad 1. Et q. 116 articu. 2. ad 1. Et quæst. 114. art. 2. ad 4. *q. 55 art. 4. & 5. †Lib. 4. ca. 9. tom. 5.*

¶ 2 Præterea, Verecundia est timor de turpi actu, vt dicitur in 4. †Ethico. Sed magis verecundantur homines de furto, quàm de rapina. Ergo furtum est turpius, quàm rapina.

¶ 3 Præterea, Quanto aliquod peccatum pluribus nocet, tanto grauius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri & magnis & paruis. Per rapinam autẽ solùm impotentibus, quibus potest violentia inferri. Ergo grauius videtur esse peccatum furti quàm rapinæ.

SED CONTRA est quod secundum leges grauius punitur rapina, quàm furtum.

CONCLVSIO.

Rapina grauius peccatum est furto non modo ratione inuoluntarij, sed ratione iniuriosæ acceptionis.

RESPONDEO dicẽdum, quòd rapina & furtum habent rationem peccati, sicut suprà *dictum est, propter inuoluntarium, quod est ex parte eius cui aliquid aufertur: ita tamen quòd in furto est inuoluntarium per ignorantiam, in rapina autem est inuoluntarium per violentiam. Magis est autem aliquid inuoluntarium per violentiam,

Art. 4. & 6.

lentiam, quàm per ignorantiam: quia violentia directius opponitur voluntati, quàm ignorantia. Et ideo rapina est grauius peccatum, quàm furtum. Est & alia ratio, quia per rapinam non solum infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quandam personæ ignominiam siue iniuriam. Et hoc præponderat fraudi vel dolo, quæ pertinent ad furtum. Vnde patet responsio ad PRIMVM.

AD SECVNDVM dicendum, quòd homines sensibilibus inhærentes, magis gloriantur de virtute exteriori, quæ manifestatur in rapina, quàm de virtute interiori, quæ tollitur per peccatum. Et ideo minus verecundantur de rapina quàm de furto.

AD TERTIVM dicendum, quòd licet pluribus possit noceri per furtum, quàm per rapinam: tamen grauiora nocumenta possunt inferri per rapinam, quàm per furtũ: vnde etiam ex hoc rapina est detestabilior.

QVÆSTIO LXVII.

De oppositis vitiis commutatiuæ iustitiæ, & primo de iniustitia iudicis, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis commutatiuæ iustitiæ, quæ consistunt in verbis, in quibus læditur proximus. Et primo, de his quæ pertinent ad iudicium: secundo, de nocumentis verborum quæ fiunt extra iudicium.

¶ Circa primum quinque consideranda occurrunt. Primo quidem, de iniustitia iudicis in iudicando: secundo, de iniustitia accusatoris in accusando: tertio, de iniustitia ex parte rei in sua defensione: quarto, de iniustitia testis in testificando: quinto, de iniustitia aduocati in patrocinando.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum aliquis possit iuste iudicare eum, qui non est sibi subditus.

¶ Secundò, vtrum liceat iudici iudicare contra veritatem quam nouit propter ea quæ sibi proponuntur.

¶ Tertiò, vtrum iudex possit aliquem iuste condemnare non accusatum.

¶ Quartò, vtrum licite possit pœnam relaxare.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum quis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subiectus.

Suprà q. 60. artic. 6. Et 4. dist. 17. quæst. 3. art. 3. q. 4. Et dist. 48. qõ. 1. artic. 1. ctr.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod aliquis possit iuste iudicare eum, qui non est sibi subditus. Dicitur enim Daniel. 13. quod Daniel seniores de falso testimonio conuictos suo iudicio condemnauit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli, quinimo ipsi erant iudices populi. Ergo aliquis potest licite iudicare sibi non subditum.

¶ 2 Præterea, Christus non erat alicuius hominis subditus, quinimo ipse erat rex regum & dominus dominantium. Sed ipse exhibuit se iudicio hominis. Ergo videtur quòd aliquis licite possit iudicare aliquem, qui non est subditus eius.

¶ 3 Præterea, Secundum iura quilibet sortitur forum secundum rationem delicti. Sed quandoque ille, qui delinquit, non est subditus eius, ad quem pertinet forum illius loci: puta cum alterius est diœcesis, vel cum est exemptus. Ergo videtur quòd aliquis possit iudicare eum, qui non est sibi subditus.

Refertur 6. q. 3. cap. Scriptum est.

SED CONTRA est quòd *Gregor. dicit super illud Deut. 23. Si intraueris segetẽ, &c. Falcem iudicij mittere non potest in eam rem, quæ alteri videtur esse commissa.

CONCLVSIO.

Nullus aliquem iudicare potest, nisi sibi vel per ordinariam potestatem, vel commissionem subiectus sit.

RESPONDEO dicendum, quòd sententia iudicis est quasi quædam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactiuam, vt patet per *Philosophum in 10. Ethic. ita etiam & sententia iudicis debet habere vim coactiuam, per quam constringatur vtraque pars ad seruandam sententiam iudicis: alioquin iudicium non esset efficax. Potestatem autem coactiuam non habet licite in rebus humanis, nisi ille, qui fungitur publica potestate. Et qui ea funguntur, superiores reputantur respectu eorum, in quos sicut in subditos potestatem accipiunt, siue habeant ordinariam, siue per commissionem. Et ideo manifestum est quòd nullus potest iudicare aliquem, nisi aliquo modo subditus eius vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam.

Lib. 10. cap. vlt. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Daniel accepit potestatem ad iudicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu diuino. Quod significatur per hoc, quòd ibidem dicitur: Quòd suscitauit Dominus spiritũ pueri iunioris.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subiicere aliorum iudicio, quamuis non sint eis superiores: sicut patet in his, qui compromittunt in aliquos arbitros. Et inde est quòd necesse est arbitrium pœna vallari: quia arbitri qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coërcendi. Sic ergo & Christus propria sponte humano iudicio se subdidit. Sicut etiam & *Leo Papa se iudicio Imperatoris subdidit.

Habetur 2. q. 7. cap. Nos si incompetenter.

AD TERTIVM dicendum, quòd Episcopus in cuius diœcesi aliquis deliquit, efficitur superior eius ratione delicti, etiam si sit exemptus, nisi forte delinquat in re aliqua exempta, puta in administratione bonorum alicuius monasterij exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum, vel homicidium, vel aliquid huiusmodi, potest per ordinarium iuste condemnari.

ARTICVLVS II.

Vtrum iudici liceat iudicare contra veritatem, quam nouit, propter ea quæ in contrarium proponuntur.

Suprà qõ. 64. art. 6. ad 3. Et 4. dist. 27. quæst. 1. art. 2. q. 4. ad 3. & 3. Et quol. 5. arti. 15. adi.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd iudici non liceat iudicare contra veritatem, quam nouit, propter ea quæ in cõtrarium proponuntur. Dicitur enim Deuter. 16. Venies ad sacerdotes Leuitici generis, & ad iudicem qui fuerit illo tempore, quæresq; ab eis qui iudicabunt tibi, iudicij veritatem. Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatẽ, sicut cum aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet iudici iudicare secundum ea quæ proponuntur & probantur contra veritatem, quam ipse nouit.

¶ 2 Præterea, Homo in iudicando debet diuino iudicio conformari: quia Dei iudicium est, vt dicitur Deut. 1. Sed iudicium Dei est secundum veritatem, vt dicitur Roma. 2. & Esai. 11. prædicitur de Christo. Non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet: sed iudicabit in iustitia pauperes, & arguet in æquitate pro mansuetis terræ. Ergo iudex non debet secundum ea quæ coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea, quæ ipse nouit.

¶ 3 Præterea, Idcirco in iudicio probationes requiruntur, vt fides fiat iudici de rei veritate. Vnde in his quæ sunt notoria, non requiritur iudicialis ordo, secundum illud 1. ad Timoth. 5. Quorundam hominum peccata manifesta sunt, præcedentia ad iudicium. Si ergo iudex per se cognoscit veritatem, non debet attendere ad ea quæ probantur, sed sententiam ferre secundum veritatem, quam nouit.

¶ 4 Præterea, Nomen conscientiæ importat applicationem scientiæ ad aliquid agibile, vt in 1. *habitum est. Sed facere contra scientiam est peccatum. Ergo iudex peccat, si sententiam ferat secundum allegata contra conscientiam veritatis, quam habet.

*1. 1. q. 79. arti. 13.

SED CONTRA est quod †August. dicit super Psal. tertium: Bonus iudex nihil ex arbitrio suo facit, sed secundum leges & iura pronũtiat. Sed hoc est iudicare secundũ ea, quæ

†Ambr. in Ps. 118. ser. 20. versu 4 circa mediũ, to. 4. Aug. de ver. relig. cap. 31. to. 1.

ea, quæ in iudicio proponuntur & probantur. Ergo iudex debet secundum huiusmodi iudicare, & non secundum proprium arbitrium.

CONCLVSIO.

Cum iudicium ad iudices spectet non secundum priuatam, sed publicam potestatem, oportet eos iudicare, non quam ipsi nouerunt veritatem, sed quod secundum leges, allegata & probata, per testes sibi publice innotuit.

Art. præce. & supr. q. 60. ar. 2. 5. & 6. RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, iudicare pertinet ad iudicem, secundum quod fungitur publica potestate. Et ideo informari debet in iudicando, non secundum id quod ipse nouit tanquam priuata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personæ publicæ. Hoc autem innotescit sibi & in communi & in particulari: in communi quidem per leges publicas, vel diuinas, vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet: in particulari autem negotio aliquo per instrumenta, & testes, & alia huiusmodi legitima documenta, quæ debet sequi in iudicando magis, quàm id quod ipse nouit tanquam priuata persona. Ex quo tamen ad hoc adiuuari potest, vt districtius discutiat probationes inductas, vt possit earum defectum inuestigare. Quòd si *In isto articul.* eas non possit de iure repellere, debet, sicut *dictum est, eas in iudicando sequi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ideo præmittitur in illis verbis de quæstione iudicibus facienda, vt intelligatur quòd iudicare debent iudices veritatem secundum ea, quæ fuerunt sibi proposita.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Deo competit iudicare secundum propriam potestatem. Et ideo in iudicando informatur secundum veritatem, quam ipse cognoscit, non secundum hoc, quod ab aliis accipit. Et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus & homo. Alij autem iudices non iudicant secundum propriam potestatem: & ideo non est similis ratio.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd Apostolus loquitur in casu quando aliquid non solum est manifestum iudici, sed sibi & aliis, ita quòd reus nullo modo crimen inficiari potest, vt in notoriis, sed statim ex ipsa euidentia facti cõuincitur: si autem sit manifestum iudici & non aliis: vel aliis, & non iudici: tunc est necessaria iudicis discussio.

AD QVARTVM dicendum, quòd homo in his quæ ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia. Sed in his quæ pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quæ in publico iudicio sciri possunt, &c.

ARTICVLVS III.

Vtrum iudex possit aliquem condemnare etiam si non sit aliquis accusator.

Opusc. 19. cap. 5. fine. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd iudex possit aliquẽ iudicare, etiã si nõ sit aliquis accusator. Humana enim iustitia deriuatur à iustitia diuina. Sed Deus peccatores iudicat, etiã si nullus sit accusator. Ergo videtur quod homo possit in iudicio aliquẽ condemnare, etiam si non adsit accusator.

¶ 2 Præterea, Accusator requiritur in iudicio ad hoc, quòd deferat crimen ad iudicem: sed quandoque potest crimen ad iudicem deuenire alio modo, quàm per accusationem, sicut per denuntiationem, vel per infamiam, vel etiam si ipse iudex videat. Ergo iudex potest aliquem condemnare absque accusatore.

¶ 3 Præterea, Facta sanctorum in Scripturis narrantur quasi quædam exemplaria humanæ vitæ. Sed Daniel simul fuit accusator & iudex contra iniquos senes, vt patet Daniel. 13. ergo nõ est contra iustitiam si aliquis aliquem condemnet tanquam iudex, & ipsemet sit accusator.

1. ad Corin. 5. tom. 5. Habetur 23. q. 4. cap Si quis potestatem. SED CONTRA est quod 1. ad Corinth. 5. *Ambro. exponens sententiam Apostoli de fornicatore, dicit: quòd iudicis non est sine accusatore damnare: quia Dominus Iudam cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime abiecit.

CONCLVSIO.

Non potest in criminibus iudex quenquam iudicare, vel condemnare, nisi habeat accusatorem, cum vt iustitiæ interpres non nisi inter duos iustitiam administrare possit.

RESPONDEO dicendum, quòd iudex est interpres iustitiæ. Vnde sicut *Philosophus dicit in 5. Ethicor. homines ad iudicem confugiunt, sicut ad quandam iustitiam animatam. Iustitia autem, sicut suprà *dictum est, non est ad seipsum, sed ad alterum. *Lib. 5. cap. 4. paulò ante medium, tom. 5. q. 58. art. 2.* Et ideo oportet, quòd iudex inter aliquos duos diiudicet. Quod quidem fit, cum vnus est actor, & alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem iudicio condemnare iudex, nisi habeat accusatorem, secundum illud Actor. 25. Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem priusquam is qui accusatur, præsentes habeat accusatores, locumq́; defendendi accipiat ad abluenda crimina, quæ ei obiiciuntur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Deus in suo iudicio vtitur conscientia peccantis quasi accusatore, secundum illud Rom. 2. inter se inuicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium. Vel etiam euidentia facti, quantum ad ipsum: secundum illud Genes. 4. Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.

AD SECVNDVM dicendum, quòd publica infamia habet locum accusatoris. Vnde super illud Genes. 4. Vox sanguinis fratris tui, &c. dicit gloss. Euidentia perpetrati sceleris, accusatore non eget. In denuntiatione verò, sicut suprà *dictum est, non intenditur punitio peccantis, sed emendatio. *q. 33. art. 7.* Et ideo nihil agitur contra eum, cuius peccatum denuntiatur, sed pro eo: & ideo nõ est ibi necessarius accusator. Pœna autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam: quæ quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem, quòd ipse iudex videt, non potest procedere ad sententiam ferẽdam, nisi secundum ordinem publici iudicij, quod tenet locum accusatoris.

AD TERTIVM dicendum, quòd Deus in suo iudicio procedit ex propria notitia veritatis: non autem homo, vt suprà *dictum est. *Art. præced.* Et ideo homo non potest simul esse accusator, & testis, & iudex, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul & iudex, quasi diuini iudicij executor, cuius instinctu mouebatur, vt *dictum est. *Art. 1. ad 1.*

ARTICVLVS IIII.

Vtrum iudex licite possit pœnam relaxare.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd iudex licite possit pœnam relaxare. Dicitur enim Iac. 2. Iudicium sine misericordia ei, qui non facit misericordiam. Sed nullus punitur propter hoc, quòd non facit illud quod licite facere non potest. Ergo quilibet iudex potest licite misericordiam facere, relaxando pœnam. *3. q. 46 art. 2. ad 3. Et 1. dist. 43. q. 2. art. 2. ad 5. et 4. dist. 46. q. 3. artic. 2. q°. 2. & q. 2. art. 1. q. 3. ad 1.*

¶ 2 Præterea, Iudicium humanum debet imitari iudicium diuinum. Sed Deus pœnitentibus relaxat pœnam: quia non vult mortem peccatoris, vt dicitur Ezech. 18. Ergo etiam homo iudex potest pœnitenti licite laxare pœnam.

¶ 3 Præterea, Vnicuique licet facere quod alicui prodest & nulli nocet. Sed absoluere reum à pœna prodest ei, & nulli nocet. Ergo iudex licite potest reum à pœna absoluere.

SED CONTRA est quòd dicitur Deut. 13. de eo qui persuadet seruire diis alienis, non parcat ei oculus tuus, vt miserearis, & occultes eum. Sed statim interficies eum: & de homicida dicitur Deuter. 19. Morietur, nec misereberis eius.

CONCLVSIO.

Non potest nisi superior iudex pœnam reo relaxare, & hoc, si passus iniuriam remittere velit.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex *dictis patet, *Art. 2. & 3.*

ret, duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa iudicem consideranda, quorum vnum est, quòd ipse habet iudicare inter accusatorē & reum: aliud autem est, quòd ipse non fert iudicij sententiam, quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate. Duplici ergo ratione impeditur iudex ne reum à pœna absoluere possit. Primo quidem ex parte accusatoris, ad cuius ius quandoque pertinet, vt reus puniatur, puta propter aliquam iniuriam in ipsum commissam, cuius relaxatio non est in arbitrio alicuius iudicis: quia quilibet iudex tenetur ius suum reddere vnicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublicæ, cuius potestate fungitur, ad cuius bonum pertinet, quòd malefactores puniantur. Sed tamen quantum ad hoc differt inter inferiores iudices & supremum iudicem, scilicet principem, cui est plenarie potestas publica commissa: iudex enim inferior non habet potestatem absoluendi reum à pœna contra leges à superiore sibi impositas. Vnde super illud Ioan. 19. Non haberes aduersum me potestatem vllam, dicit *Augustin. Talem Deus dederat Pilato potestatem, vt esset sub Cæsaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatū absoluere: sed princeps qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est iniuriam, velit eam remittere, poterit reum licite absoluere, si hoc publicæ vtilitati viderit non esse nocumentum.

Tract. 116. parum à medio, tom. 9.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd misericordia iudicis habet locum in his, quæ arbitrio iudicis relinquuntur, in quibus boni viri est, vt sit diminutiuus pœnarum: sicut Philosophus dicit in 5. *Ethicor. In his autem quæ sunt determinata secundum legem diuinam vel humanam, non est suum misericordiam facere.

Lib. 5. ca. 10. circa finem, tom. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Deus habet supremam potestatem iudicandi, & ad ipsum pertinet quicquid contra aliquem peccatur. Et ideo liberum ei est pœnam remittere, præcipue cum peccato ex hoc pœna maxime debeatur, quod est contra ipsum: non tamen remittit pœnam, nisi secundum quod decet suam bonitatem, quæ est omnium legum radix.

AD TERTIVM dicendum, quòd iudex si inordinatè pœnam remitteret, nocumentum inferret & communitati, cui expedit, vt maleficia puniantur, ad hoc, quòd peccata vitentur. Vnde Deut. 13. post pœnam seductoris subditur. Vt omnis Israël audiens timeat, & nequaquam vltra faciat quippiam huius rei simile. Nocet etiam personæ cui est illata iniuria, quæ recompensationem accipit per quandam restitutionem honoris in pœna iniuriantis.

QVÆSTIO LXVIII.

De pertinentibus ad iniustam accusationem, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de his quæ pertinent ad iniustam accusationem.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum homo accusare teneatur.

¶ Secundò, vtrum accusatio sit facienda in scriptis.

¶ Tertiò, quomodo accusatio sit vitiosa.

¶ Quartò, qualiter male accusantes sint puniendi.

ARTICVLVS I.

Vtrum homo teneatur ad accusandum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd homo non teneatur ad accusandum. Nullus enim excusatur ab impletione diuini præcepti propter peccatum: quia iam ex suo peccato commodum reportaret, sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, & illi qui sunt de maioribus criminibus accusati priusquam innoxij monstrentur: ergo homo non tenetur ex præcepto diuino ad accusandum.

¶ 2 Præterea, Omne debitum ex charitate dependet, quæ est finis præcepti. Vnde dicitur Roma. 13. Nemini quicquam debeatis nisi vt inuicem diligatis: sed illud quod est charitatis, homo debet omnibus maioribus & minoribus, subditis & prælatis. Cum ergo subditi non debeant prælatos accusare, nec minores suos maiores, vt per plura capitula probatur, *2. qō. 7. videtur quòd nullus ex debito teneatur accusare.

2. q. 7. per multa cap.

¶ 3 Præterea, Nullus tenetur contra fidelitatem agere, quam debet amico: quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem, quam quis debet amico: dicitur enim Prouerb. 11. Qui ambulat fraudulēter, reuelat arcanum: qui autem fidelis est, celat amici commissum: ergo homo non tenetur ad accusandum.

SED CONTRA est, quod dicitur Leuit. 5. Si peccauerit anima, & audiuerit vocem iurantis, testisq; fuerit quòd ipse vidit, aut conscius est, nisi iudicauerit, portabit iniquitatem suam.

CONCLVSIO.

Si quod crimen quis sciuerit, quod vergat in damnum reipublicæ, si possit probare, tenetur ad accusationem: secus autem si crimen fuerit, quod probare non possit, minime tenetur.

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut suprà *dictum est, hæc est differentia inter denuntiationem & accusationem: quia in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Pœnæ autem præsentis vitæ non per se expetuntur, quia non est hic vltimum retributionis tempus, sed inquantum sunt medicinales conferentes vel ad emendationem personæ peccantis, vel ad bonum reipublic. cuius quies procuratur per punitionem peccantium. Quorum primum intenditur in denuntiatione, vt *dictum est. secundum autem proprie pertinet ad accusationem: & ideo si crimen fuerit tale, quòd vergat in detrimentum reipubl. tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris, puta cum peccatum alicuius vergat in multitudinis corruptelam corporalem, seu spiritualem: si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandum accusationem: quia ad hoc nullus tenetur, quod non potest debito modo perficere.

q. 33. art 6. & 7. & q. praeced art. 3. ad secundum.

q. 33. art. 7.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd nihil prohibet, per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea, quæ homines facere tenentur: sicut ad merendum vitam æternam, & ad assumendum ecclesiastica sacramenta: nec tamen ex hoc homo reportat commodum: quinimo deficere ab eis, quæ tenētur facere, est grauissima pœna: quia virtuosi actus sunt quædam hominis perfectiones.

AD SECVNDVM dicendum, quòd subditi prælatos suos accusare prohibentur, qui non affectione charitatis, sed sua prauitate vitam eorum diffamare & reprehendere quærunt. Vel etiam si subditi accusare volentes fuerint criminosi, vt habetur *2. quæst. 7. alioquin si fuerint aliàs idonei ad accusandum, licet subditis ex charitate suos prælatos accusare.

2. q. 7. cap. Clericus, & in sequentibus tribus cap.

AD TERTIVM dicendum, quòd reuelare secreta in malum personæ, est contra fidelitatem: non autem si reuelentur propter bonum commune, quod semper præferendum est bono priuato. Et ideo contra bonum commune, nullum secretum licet recipere. Nec tamen omnino est secretum quod per sufficiētes testes potest probari.

ARTICVLVS II.

Vtrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri.

4. dist. 19. q. 2. art. 3. q. 1. ad 4. Et dist. 35. art 3. ad 6. & quol 11. art. 13. cor.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinuenta est ad subueniēdum humanæ memoriæ circa præterita. Sed accusatio in præsenti

senti agitur: ergo accusatio scriptura non indiget.

2.q.8.cap. Per scripta.

¶2 Praeterea, *2.q.8. dicitur: Nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari. Sed scriptura ad hoc videtur esse vtilis, vt absentibus aliquid significetur, vt patet per *August. 10. de Trinita. Ergo in accusatione non est necessaria scriptura, praesertim cum canon dicat, quòd per scripta nullius accusatio suscipiatur.

Lib. 10. cap. 1. aliquantulum à princi. tom. 3.

¶3 Praeterea, Sicut crimen alicuius manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est scriptura necessaria. Ergo videtur quòd neque etiam in accusatione.

2.q.8.cap. Accusatorũ.

SED CONTRA est, quod dicitur *2.q.8. Accusatorum personae sine scripto nunquam recipiantur.

CONCLVSIO.

Non modo accusatio, sed & quaecunque in publicis aguntur iudicijs, in scriptis fieri debent.

Art. praecedẽt. & q. prae. art. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictũ est, quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quòd iudex inter accusatorem, & eum qui accusatur, medius constituitur ad examen iustitiae, in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia vero ea, quae verbo tenus dicuntur, facilè labuntur à memoria, non posset iudici esse certum quid & qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est, vt accusatio sicut & alia quae in iudicio aguntur, redigatur in scriptis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd difficile est singula verba propter eorum multitudinem & varietatẽ retinere: cuius signum est, quòd multi eadem verba audientes si interrogarentur, non referrent ea. Similiter etiam cum modica verborum differentia sensum variet, ideo etiam si post modicum tempus debeat iudicis sententia promulgari, expedit ad certitudinem iudicij, vt accusatio redigatur in scriptis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd scriptura non solùm necessaria est propter absentiam personae quae significat, vel cui est aliquid significandum, sed propter dilationem temporis, vt *dictum est: & ideo cum dicit canon: Per scripta nullius accusatio suscipiatur: intelligendum est de absente qui per scripta accusationem mittat: non tamen excluditur, quin cum praesens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad 1. arg.

AD TERTIVM dicendum, quòd denuntiator non obligat se ad probandum. Vnde nec punitur si probare nequiuerit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura, sed sufficit si aliquis verbo denuntiet ecclesiae, quae ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

ARTICVLVS III.

Vtrum accusatio reddatur iniusta propter calumniam, praeuaricationem, & tergiuersationem.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd accusatio non reddatur iniusta propter calumniam, praeuaricationem, & tergiuersationem: quia sicut dicitur *2. quaest. 3. calumniari est falsa crimina intendere. Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen obijcit ex ignorantia facti, quae excusat. Ergo videtur quòd non semper reddatur iniusta accusatio, si sit calumniosa.

2.q.3.cap. Si quem poenituerit.

¶2 Praeterea, *Ibidem dicitur, quòd praeuaricari est vera crimina abscondere. Sed hoc non videtur esse illicitum: quia homo non tenetur ad omnia crimina detegẽda vt suprà *dictum est. Ergo videtur quòd accusatio nõ reddatur iniusta ex praeuaricatione.

2.q.3.cap. Si quem poenituerit. *Art. 1. & q. 33. art. 7.

¶3 Praeterea, Sicut *ibidem dicitur: tergiuersari est in vniuersum ab accusatione desistere. Sed hoc absque iniustitia fieri potest. Dicitur enim *ibidem: Si quem poenituerit, criminaliter accusationem, & inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si cum accusato innocente conuenerit, inuicem se absoluant. Ergo accusatio non redditur iniusta per tergiuersationem.

*2.q.3.cap. Si quem poenituerit. *Loco nunc dicto.

SED CONTRA est, quod ibidem *dicitur: Accusatorum temeritas tribus modis detegitur. Aut enim calumniantur, aut praeuaricantur, aut tergiuersantur. 2.q.3.cap. Si quem poenituerit.

CONCLVSIO.

Iniusta omnis redditur accusatio, vel per calumniam, falsa crimina imponendo: vel per praeuaricationem fraudem scilicet in accusatione adhibendo: vel per tergiuersationem, totaliter videlicet ab accusatione desistendo.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui iniustè, vt bonum commune promoueat. Et ideo in accusatione duplici ratione contingit esse peccatum: vno modo ex eo, quòd aliquis iniustè agit contra eum, qui accusatur, crimina falsa ei imponendo, quod est calumniari: alio modo ex parte reipublicae, cuius bonum principaliter intenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiosè punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit, vno modo fraudem in accusatione adhibendo. Et hoc pertinet ad praeuaricationem: nam praeuaricator dicitur quasi varicator, qui aduersam partem adiuuat, prodita causa sua. Alio modo totaliter ab accusatione desistendo: quod est tergiuersari. In hoc enim quòd desistit ab hoc, quod coeperat, quasi tergum vertere videtur. Art. 1. huius quaest.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd homo non debet ad accusationem procedere, nisi de re omnino sibi certa, in qua ignorantia facti locum non habeat. Nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur: sed solum qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi leuitate ad accusationem procedere: quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audiuit: & hoc temeritatis est. Aliquando autem ex iusto errore mouetur aliquis ad accusandum, quae omnia secundum prudentiam iudicis debent discerni, vt non prorumpat, eum calumniatum fuisse, qui ex leuitate animi, vel ex iusto errore in falsam accusationem prorupit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd non quicunque abscondit vera crimina, praeuaricatur: sed solum si fraudulenter abscondit ea, de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, & falsas excusationes admittendo.

AD TERTIVM dicendum, quòd tergiuersari est ab accusatione desistere omnino, animum accusandi deponendo, non qualitercunque, sed inordinate. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinate absque vitio dupliciter. Vno modo in ipso accusationis processu, si cognouerit esse falsum id, de quo accusauit: & si pari cõsensu se absoluũt accusator & reus. Alio modo, si princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleuerit.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum accusator qui in probatione defecerit, teneatur ad poenam talionis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd accusator, qui in probatione defecerit, non teneatur ad poenam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex iusto errore ad accusationem procedere: in quo casu iudex accusatorem absoluit, vt dicitur *2. quaest. 3. Non ergo accusator, qui in probatione defecerit, tenetur ad poenam talionis. 4. dist. 41. artic. 5. q. 2. ad 1. Et quol. 12. art. 13. cor. *2.q.3. cap. Si quem poenituerit.

¶2 Praeterea, Si poena talionis ei, qui iniustè accusat, sit iniungenda, hoc erit propter iniuriã in aliquem cõmissam. Sed non propter iniuriam commissam in personam accusati: quia sic princeps non posset hanc poenam remittere. Nec etiam propter iniuriam illatam im rempublicã, quia sic accusatus non posset eum absoluere. Ergo poena talionis non debetur ei, qui in accusatione defecerit.

¶3 Praete-

¶ 3 Præterea, Eidem peccato non debetur duplex pœna, secundum illud Naum 1. Non iudicabit Deus bis in idipsum. Sed ille qui in probatione deficit, incurrit pœnam infamiæ, quam etiã papa non videtur posse remittere, secundum illud *Gelasij papæ: Quamquam animas per pœnitentiã saluare possimus, infamiam tamẽ abolere non possumus: non ergo tenetur ad pœnam talionis.

Habetur 2.q.3. cap. Euphemium.

SED CONTRA est, quod *Adrianus papa dicit: Qui non probauerit quod obiecit, pœnam quam intulit, ipse patiatur.

Habetur 2.q.3.cap. Qui nõ probauerit.

CONCLVSIO.

Aequum est, vt si quis accusator in criminis probatione defecerit, & grauius in periculum pœnæ aliquem induxerit, similem vel talionis patiatur pœnam.

Art. 1. & 2. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, accusator in causa accusationis constituitur pars, intendens ad pœnam accusati. Ad iudicem autem pertinet, vt inter eos iustitiæ æqualitatem constituat. Iustitiæ autem æqualitas hoc requirit, vt nocumentum quod quis alteri intendit, ipse patiatur, secundum illud Exod. 21. Oculum pro oculo, dentem pro dente. Et ideo iustum est, vt ille qui per accusationem aliquem in periculum grauis pœnæ inducit, ipse etiam similem pœnam patiatur.

Lib. 5. ca. 9. tom. 5. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *Philosophus dicit in 5. Ethic. In iustitia non semper competit contra passum simpliciter: quia multum differt, an aliquis voluntarie, vel inuoluntarie alium lædat. Voluntario autem debetur pœna, sed inuoluntario debetur venia. Et ideo quando iudex cognouerit aliquem de falso accusasse non voluntate nocẽdi, sed inuoluntarie propter ignorantiam ex iusto errore, non imponit pœnã talionis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ille qui male accusat, peccat & contra personam accusati, & contra rempublicam. Vnde propter vtrunque punitur. Et hoc est quod dicitur Deuter. 19. Cumq; diligentissime perscrutantes, inuenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitauit, quod pertinet ad iniuriam personæ. Et postea quantum ad iniuriam reipublicæ subditur: Et auferes malum de medio tui, vt audientes cæteri timorẽ habeãt, & nequaquã talia audeant facere. Specialiter tamen personæ accusati facit iniuriã, si de falso accuset. Et ideo accusatus si innocẽs fuerit, potest ei iniuriã suam remittere, maxime si nõ calumniose accusauit, sed ex animi leuitate: si vero ab accusatione innocẽtis desistat propter aliquã collusionem cum aduersario, facit iniuriam reipublicæ. Et hoc non potest ei remitti ab eo, qui accusatur: sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicæ gerit.

AD TERTIVM dicendum, quòd pœnam talionis meretur accusator in recõpensationem nocumenti, quod proximo inferre intendit. Sed pœna infamiæ ei debetur propter malitiam, ex qua calumniose alium accusauit. Et quandoque quidem princeps remittit pœnam, & nõ abolet infamiam. Quandoque autem etiam infamiam abolet. Vnde & papa potest huiusmodi infamiam abolere. Et quod dicit *Papa Gelasius: Infamiam abolere nõ possumus, intelligendum est de infamia facti, vel quia eam abolere aliquando non expedit: vel etiam loquitur de infamia irrogata per iudicem ciuilem, sicut dicit *Gratianus.

Loco citato in argum.

Ibidem.

QVÆSTIO LXIX.

De vitiis contra iustitiam ex parte rei, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerãdum est de peccatis, quę sunt contra iustitiam ex parte rei.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnaretur.

¶ Secundò, vtrum liceat alicui se calumniose defendere.

¶ Tertiò, vtrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando.

¶ Quartò, vtrum liceat alicui condemnato, per violentiam se defendere, si adsit facultas.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd absque peccato mortali possit accusatus veritatẽ negare, per quam condemnaretur. Dicit enim *Chrysost. Non tibi dico vt te prodas in publicum, neq; apud alium accuses: sed si veritatem confiteretur in iudicio accusatus, seipsum proderet & accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere, & ita non peccat mortaliter, si in iudicio mentiatur.

4. dist. 17. q. 3. art. 1. q. 2. ad 1. & 3. & dist. 19 q. 2. art. 3. q. 1. ad 5. & q. 2. cor.

*Chrysost. hom. 31. ad Hebræos à medio, tom. 4.

¶ 2 Præterea, Sicut mendacium officiosum est quando aliquis mentitur, vt alium à morte liberet: ita mendacium officiosum est, quando aliquis mentitur, vt se liberet à morte: quia plus sibi tenetur, quàm alteri. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in iudicio neget, vt se à morte liberet, non peccat mortaliter.

¶ 3 Præterea, Omne peccatum mortale est cõtra charitatem, vt suprà *dictum est. Sed quòd accusatus mentiatur, excusando se à peccato sibi imposito, non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo huiusmodi mendacium non est peccatum mortale. q. 24. art. 12.

SED CONTRA, Omne quod est contrarium diuinæ gloriæ, est peccatum mortale: quia ex præcepto tenemur omnia in gloriam Dei facere, vt patet 1. ad Corint. 10. Sed quòd reus id quod contra se est, confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, vt patet per illud quod Iosue dixit ad Acham, Fili mi da gloriam Domino Deo Israël, & confitere atque indica mihi quid feceris: ne abscondas: vt habetur Iosue 7. Ergo mentiri ad excusandum peccatum, est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Non potest accusatus in iudicio veritatem interrogatus à iudice, mentiri, vel negare, absque mortalis criminis incursu, potest tamen non respondere iudici in his quæ interrogatur non secundum iuris ordinem, ac subterfugere per appellationem ad superiorem iudicem.

RESPONDEO dicendum, quòd quicunque facit contra debitum iustitiæ, mortaliter peccat, sicut suprà *dictum est. Pertinet autem ad debitum iustitiæ quòd aliquis obediat suo superiori in his, ad quæ ius prælationis se extendit. Iudex autem, vt suprà *dictum est, superior est respectu eius qui iudicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus iudici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam iuris exigit. Et ideo si confiteri noluit veritatem, quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negauerit, mortaliter peccat. Si vero iudex hoc exquirat, quod non potest, secundum ordinem iuris non tenetur ei accusatus respondere. Sed potest vel per appellationem, vel aliter licitè subterfugere: mendacium tamen dicere non licet.

q. 59. art. 4.

q. 67. art. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quando aliquis secundum ordinem iuris à iudice interrogatur, non se prodit: sed ab alio proditur, dum ei necessitas respondendi imponitur per eum, cui obedire tenetur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd mentiri ad liberandum aliquem à morte cum iniuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cum autem aliquis mentitur in iudicio ad excusationem sui, iniuriam facit ei, cui obedire tenetur, dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille, qui mentitur in iudicio, se excusando, facit & contra dilectionem Dei, cuius est iudicium: & contra dilectionem proximi, tum ex parte iudicis, cui debitū negat: tum ex parte accusatoris, qui punitur, si in probatione deficiat. Vnde & in Psal. 140. dicitur: Ne declines cor meum in verba malitiæ, ad excusandas excusationes in peccatis. Vbi dicit Glos. Hæc est consuetudo impudētium, vt deprehēsi per aliqua falsa se excusent. Et *Gregor. 22. Moral. exponens illud Iob 31. Si abscondi quasi homo peccatum meum, dicit: Vsitatum humani generis vitium est, & libido peccatum committere, & commissum negando abscondere, & conuinctum defendendo multiplicare.

Lib 22. cap. 13. in princi.

ARTICVLVS II.

Vtrum accusato liceat calumniose se defendere.

Infrà artic. 3. cor.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd accusato liceat calumniose se defendere. Quia secundum iura ciuilia in causa sanguinis licitum est cuilibet aduersarium suum corrumpere. Sed hoc maxime est calumniose se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis, si calumniose se defendat.

¶ 2 Præterea, Accusator cum accusato colludens, pœnam recipit à legibus constitutam, vt habetur *2. quæst. 3. Non autem imponitur pœna accusato per hoc, quòd cùm accusatore colludit. Ergo videtur quòd liceat accusato calumniose se defendere.

2. q. 3. cap. Si quem pœnitentiæ.

¶ 3 Præterea, Prouerb. 14. dicitur: Sapiens timet & declinat à malo: stultus autem transilit & confidit. Sed illud quod fit per sapientiam, non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercunque se liberet à malo, non peccat.

SED CONTRA est quod in causa criminali iuramentum de calumnia est præstandum, vt habetur *extrà, de iuramento calumniæ, inhærentes. Quod non esset, si calumniose se defendere liceret. Ergo non est licitum accusato calumniose se defendere.

In decretali lib. 2. titulo 7. cap. 1.

CONCLVSIO.

Non potest reus accusatus in iudicio calumniose se defendere, sed potest in his, ad quæ non tenetur respondere, vel veritatem occultare, vel aliquo alio modo iuste se defendere; nullo autem modo ei licet vel falsitatem dicere, vel veritatem, quam confiteri tenetur, tacere, vel quoquo modo mentiri.

RESPONDEO dicendum, quòd aliud est veritatem tacere, aliud est falsitàtem proponere. Quorum primum in aliquo casu licet. nō enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum, quam ab eo potest, & debet requirere iudex secundum ordinem iuris: puta cum præcessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerint, vel etiam cum præcessit probatio semiplena. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autē quod licitum est, potest aliquis procedere vel per vias licitas & fini in intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam: vel per aliquas vias illicitas & proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quæ exercetur per fraudem & dolum, vt ex suprà *dictis patet. Quorum primum est laudabile, secundum vero vitiosum: si ergo reo qui accusatur, licet se defendere veritatem occultando, quam confiteri nō tenetur per aliquos conuenientes modos: puta quod non respondeat, ad quæ respondere non tenetur: hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter euadere. Non autē licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere, quam confiteri tenetur. Neque etiam aliquem dolum vel fraudem adhibere, quia fraus & dolus vim mendacij habent. Et hoc est calumniose se defendere.

q. 55. arti. 4. & 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd multa secundum leges humanas impunita relinquuntur: quæ secundum diuinum iudicium sunt peccata. Sicut patet de simplici fornicatione: quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quæ paucorum est, & non potest inueniri in tanta multitudine populi, quātam lex humana habet necesse sustinere. Quod autem aliquis non velit aliquod peccatum committere, vt mortem corporalem euadat, cuius periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectæ virtutis: quia omnium terribilium maximè terribile est mors, vt dicitur in 3. *Ethicor. Et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat aduersarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum. Non autem huic peccato lex ciuilis adhibet pœnam: & pro tanto licitum esse videtur.

Lib. 3. ca. 6. tom. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd accusator, si colludat cum reo, qui noxius est, pœnam incurrit: ex quo patet quòd peccat. Vnde cum inducere aliquē ad peccandum, sit peccatum, vel qualitercunque peccati participem esse, cum Apostolus dicat dignos morte eos, qui peccantibus cōsentiunt: manifestum est quòd etiam reus peccat, cum aduersario colludendo, non tamen secundum leges humanas imponitur sibi pœna propter rationem iam *dictam.

In solut. ad 1.

AD TERTIVM dicendum, quòd sapiens non abscondit se calumniose, sed prudenter.

ARTICVLVS III.

Vtrum reo liceat iudicium per appellationem declinare.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd reo non liceat iudicium declinare per appellationem. Dicit enim Apostolus Roma. 13. Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Sed reus appellando, recusat subiici potestati superiori, scilicet iudici. Ergo peccat.

¶ 2 Præterea, Maius est vinculum ordinariæ potestatis, quàm propriæ electionis. Sed sicut legitur *2. quæst. 6. A iudicibus quos communis consensus elegerit, non liceat prouocare. Ergo multo minus licet appellare à iudicibus ordinariis.

2. q. 6. cap. A iudicibus.

¶ 3 Præterea, Illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diē, neque tertio super eodem. Ergo videtur quòd appellatio non sit secundum se licita.

SED CONTRA est quod Paulus Cæsarem appellauit: vt habetur Act. 25.

CONCLVSIO.

Superiorem appellare in causa iusta, vbi quis nimium à iudice grauatur, reo licet: appellare autem iniuste, causa afferendæ moræ, ne sententia proferatur, minime licet.

RESPONDEO dicendum, quòd duplici de causa contingit aliquem appellare. Vno quidem modo confidentia iustæ causæ: quia videlicet iniuste à iudice grauatur. Et sic licitum est appellare. Hoc enim est prudenter euadere. Vnde *2. quæst. 6. dicitur: Omnis oppressus, libere sacerdotum, si voluerit, appellet iudicium, & à nullo prohibeatur. Alio modo aliquis appellat causa afferendæ moræ, ne contra eum iusta sententia proferatur. Et hoc est calumniose se defendere: quod est illicitum, sicut *dictum est. Facit enim iniuriam & iudici, cuius officium impedit: & aduersario suo, cuius iustitiam quantum potest perturbat. Et ideo sicut dicitur *2. quæst. 6. omnimodo puniendus est, cuius appellatio iniusta pronuntiatur.

2. q. 3. cap. Omnis oppressus.

Art. præcedēt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd potestati inferiori intantum aliquis subiici debet, inquantum ordinem superioris seruat, à quo si exorbitauerit, ei subiici non oportet: puta si aliud iusserit Proconsul, & aliud Imperator, vt patet per *Gloss. Roma. 13. Cum autem iudex aliquem iniuste grauat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundum quam necessitas sibi iuste iudicandi imponitur. Et ideo licitum est ei, qui contra iustitiam grauatur, ad directionem superioris potestatis recurrere, appellando vel ante sententiam, vel post. Et quia non præsumitur esse rectitudo, vbi vera fides non est, ideo non licet catholico ad infidelem iudicem appellare, secundum illud 2. quæst.

Est Augustin. ser. 6. de verb. domi. tom. 10.

quæst.6.*Catholicus qui causam suã siue iustam, siue iniustam ad iudicium alterius fidei iudicis prouocauerit, excommunicetur. Nam & Apostolus arguit eos, qui iudicio contendebant apud infideles.

2.q.6. cap. Catholicus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ex proprio defectu vel negligentia procedit, quòd aliquis sua sponte se alterius iudicio subiciat, de cuius iustitia non confidit. Leuis etiam animi esse videtur, vt semper non permaneat in eo quod semel approbauit. Et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis à iudicibus arbitrariis, qui non habent potestatem, nisi ex consensu litigantium. Sed potestas iudicis ordinarij non dependet ex consensu illius, qui eius iudicio subditur, sed ex auctoritate regis & principis, qui eum instituit. Et ideo contra eius iniustum grauamen lex tribuit appellationis subsidium. Ita quòd etiam si sit simul ordinarius & arbitrarius iudex, potest ab eo appellari: quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse, quòd arbiter eligeretur, nec debet ad defectum imputari eius, qui consensit in eum sicut in arbitrum, non vt in eum, quem princeps iudicem ordinarium dedit.

AD TERTIVM dicendum, quòd æquitas iuris ita subuenit vni parti, quòd altera nõ grauetur. Et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens æstimauit ad deliberandũ, an expediat appellare. Si vero non esset determinatum tempus, in quo appellare liceret, semper certitudo iudicij remaneret in suspenso: & ita pars altera damnificaretur. Ideo autem non est concessum, vt tertio aliquis appellet super eodem: quia non est probabile, totiens iudices à recto iudicio declinare.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat, semper est licitum, quasi de iure naturali existens. Sed naturæ inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solùm in hominibus & animalibus: sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

¶ 2 Præterea, Sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse videtur, quod aliquis se à morte per fugam liberet: secundum illud Eccles.9. Longe esto ab homine potestatem habente occidendi, & non viuificandi. Ergo etiam licitum est reo resistere.

¶ 3 Præterea, Prouerb. 24. dicitur: Erue eos qui ducuntur ad mortem, & eos qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses. Sed plus tenetur aliquis sibi, quàm alteri. Ergo licitum est, quòd aliquis condemnatus, seipsum defendat, ne in mortem tradatur.

SED CONTRA est quod dicit Apostolus Rom.13. Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit: & ipse sibi damnationem acquirit. Sed condemnatus, se defendendo, potestati resistit, quantum ad hoc, in quo est diuinitus instituta ad vindictam malefactorum, ad laudem vero bonorum. Ergo peccat se defendendo.

CONCLVSIO.

Non potest absque peccato ad mortem iuste condemnatus se defendere, potest autem se defendere in causa iniustæ condemnationis.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquis dãnatur ad mortem dupliciter. Vno modo iuste: & sic non licet cõdemnato se defendere. Licitum enim est iudici eum resistentem impugnare. Vnde relinquitur, quòd ex parte eius sit bellum iniustum. Vnde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis iniuste, & tale iudicium simile est violentiæ latronum: secundum illud Ezechiel. 22. Principes eius in medio illius quasi lupi rapientes prædam, ad effundendum sanguinem. Et ideo sicut licet resistere latronibus: ita licet resistere in tali casu malis principibus, nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua grauius turbatio timeretur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ideo homini data est ratio, vt ea, ad quæ natura inclinat, non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non quælibet defensio sui est licita, sed solum quæ fit cum debito moderamine.

AD SECVNDVM dicendum, quòd nullus ita condemnatur, quòd ipse sibi inferat mortem, sed quòd ipse mortem patiatur. Et ideo nõ tenetur facere id vnde mors sequatur: quod est manere in loco, vnde ducatur ad mortem. Tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod iustum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus, vt fame moriatur, non peccat, si cibum sibi occulte ministratum sumat: quia non sumere, esset seipsum occidere.

AD TERTIVM dicendum, quòd per illud dictum Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium à morte contra ordinem iustitiæ, vnde nec seipsum contra iustitiam resistendo, aliquis debet liberare à morte.

QVÆSTIO LXX.

De iniustitia ad testes pertinente, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de iniustitia pertinente ad personam testis.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum homo teneatur ad testimonium ferendum.

¶ Secundò, vtrum duorum vel trium testimonium sufficiat.

¶ Tertiò, vtrum alicuius testimonium repellatur absque eius culpa.

¶ Quartò, vtrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum homo teneatur ad testimonium ferendum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim *August. in quæstionibus Genes quòd Abraham dicens de vxore sua: Soror mea est, veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritaté celando, aliquis à testimonio abstinet. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

Infr. artic 3. ad tertium. *q.26. ad f. tom.4.

¶ 2 Præterea, Nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Prouerb.11. dicitur: Qui ambulat fraudulenter, reuelat arcana: qui autem fidelis est, celat amici commissum. Ergo non tenetur homo semper ad testificandum, præsertim super his, quæ sunt sibi in secreto ab amico cõmissa.

¶ 3 Præterea, Ad ea quæ sunt de necessitate salutis, maxime tenentur clerici & sacerdotes. Sed clericis & sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

SED CONTRA est quòd Augustinus dicit: Qui veritatem occultat, & qui prodit mendacium, vterque reus est. Ille, quia prodesse non vult: hic, quia nocere desiderat.

CONCLVSIO.

Vbi iusta præcessit accusatio, secundum debitam iudicij formam, tenetur homo superiori subiectus testimonium ferre: in occultis vero, minime, & præcipue superiori non subiectus.

RESPONDEO dicendum, quòd in testimonio ferendo distinguendum est: quia aliquando requiritur testimonium alicuius, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicuius subditi auctoritate superioris, cui in his, quæ ad iustitiam pertinent, obedire tenetur: non est dubium, quin teneatur testimonium ferre in his

in his in quibus secundum ordinem iuris testimonium ab eo exigitur, puta in manifestis, & in his de quibus infamia praecessit. Si autem exigatur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis, & de quibus infamia non praecessit, non tenetur ad testificandum: si vero requiratur eius testimonium non auctoritate superioris, cui obedire tenetur, tunc distinguendum est, quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem, vel ab iniusta morte seu poena quacunque, vel à falsa infamia, vel etiam ab iniquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum. Et si eius testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est, vt veritatem denūtiet alicui, qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in Psal 81. Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate. Et Prouerb. 24. Erue eos qui ducuntur ad mortem: & Roma. 1. dicitur: Digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. Vbi dicit *Gloss. Consentire est tacere cum possis redarguere. Super his vero quae pertinent ad condemnationem alicuius, non tenetur aliquis ferre testimonium, nisi cum à superiori compellitur secundum ordinem iuris. Quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur. Vel si immineat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse in hoc periculum sponte se ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

Est gloss. Ambrosii in istum locum, tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo, quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare, & quando occultatio veritatis est nulli specialiter damnosa.

AD SECVNDVM dicendum, quòd de illis quae homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre, quia huiusmodi non scit vt homo, sed tanquam Dei minister, & maius est vinculum sacramenti quolibet hominis praecepto. Circa ea vero quae aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia, quae statim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, puta si pertinent ad corruptionem multitudinis spiritualem vel corporalem, vel in graue damnum alicuius personae, vel si quid aliud est huiusmodi, quod quis propalare tenetur vel testificando, vel denuntiando. Et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem, quam alteri debet. Quandoque vero sunt talia quae quis prodere non tenetur, vnde potest obligari ex hoc, quod sibi sub secreto committuntur, & tunc nullo modo tenetur ea prodere etiam ex praecepto superioris, quia seruare fidem est de iure naturali. Nihil autem potest praecipi homini contra id quod est de iure naturali.

AD TERTIVM dicendum, quòd operari & cooperari ad occisionem hominis non competit ministris altaris, vt suprà *dictum est. Et ideo secundum iuris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

q. 64. art. 4.

ARTICVLVS II.

Vtrum sufficiat duorum vel trium testimonium.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd non sufficiat duorum vel trium testimonium. Iudicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium. Legitur enim 3. Reg. 21. quòd Naboth ad dictum duorum testium falsò condemnatus est: ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

¶ 2 Praeterea, Testimonium ad hoc, quòd sit credibile, debet esse concors. Sed plerunque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat: ergo non est efficax ad veritatem in iudicio probandam.

¶ 3 Praeterea, *Secundae quaestionis quinto dicitur: Praesul non damnetur, nisi septuaginta duobus testibus, presbyter autem Cardinalis nisi quadraginta quatuor testibus non deponatur, diaconus Cardinalis vrbis Romae nisi in viginti octo testibus non condemnabitur, subdiaconus, acolytus, exorcista, lector, ostiarius, nisi cum septem testibus non condemnabitur. Sed magis est periculosum peccatum eius, qui in maiori dignitate constitutus est, & ita minus est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

2. q. 4. cap. Praesul. Aliqui eo licet habeat hoc cap. in q. 5.

SED CONTRA est, quod dicitur Deuter. 17. In ore duorum vel trium testium peribit qui interficietur. Et infrà 19. In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.

CONCLVSIO.

Duos vel tres testes in quouis iudicio, diuino ac humano iure statutum est rationabiliter adhiberi.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum Philosophum in 1. *Ethicorum, Certitudo non est similiter quaerenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur iudicia, & exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstratiua, eò quòd sunt circa contingentia & variabilia. Et ideo sufficit probabilis certitudo, quae vt in pluribus veritatem attingat, & in paucioribus à veritate deficiat. Est autem probabile, quòd magis veritatem contineat dictum multorum, quàm dictum vnius. Et ideo cum reus sit vnus, qui negat, sed multi testes asserunt idem cum actore, rationabiliter institutum est de iure diuino & humano, quod dicto testium stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio, & fine. Vnde secundum Philosophum in 1. *de Caelo: Omne totum in tribus ponimus. Ternarius quidem constituitur asserentium, cum duo testes cōueniunt cum actore. Et ideo requiritur binarius testium, vel ad maiorem certitudinem, vt sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus. Vnde & Eccles. 4. dicitur: Funiculus triplex difficile rumpitur. *Augustinus autem super illud Iohan. 8. Duorum hominum testimonium verum est, dicit quòd in hoc est trinitas secundum mysterium commendata, in qua est perpetua firmitas veritatis.

Lib. 1. cap. 3. circa princip. & cap. 7. circa fin. tom. 5.

Lib. 1. text. 2. tom. 2.

Tract. 36. in Ioan. in vlt. pagina ante fin. tom. 9.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quantacunque multitudo testium determinetur, posset quandoque testimonium esse iniquum, cùm scriptum sit Exod. 23. Non sequaris turbam ad faciendum malum, nec tamen, quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo, quae probabiliter haberi potest per duos vel per tres testes, vt *dictum est.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd discordia testium in aliquibus principalibus circunstantiis, quae variant substantiam facti (puta in tempore, vel in loco, vel in personis, de quibus principaliter agitur) aufert efficaciam testimonij, quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, & de diuersis loqui. Puta si vnus dicat hoc factum esse tali tempore, vel loco, alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen praeiudicatur testimonio, si vnus dicat se non recordari, & alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omnino discordauerint testes actoris & rei, si sint aequales numero & pares dignitate, statur pro reo, quia facilior debet esse iudex ad absoluendum, quàm ad condemnandum, nisi forte in causis fauorabilibus, sicut est causa libertatis & huiusmodi. Si vero testes eiusdem partis dissenserint, debet iudex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex fauorabilitate causae, vel ex conditione negotij & dictorum. Multo autem magis testimonium vnius repellitur, si sibiipsi aliquis dissideat interrogatus de visu & scientia, non autem si dissideat interrogatus de opinione & fama, quia potest secundum diuersa visa & audita diuersi-

diuersimode motus esse ad respondendum. Si vero sit discordia testimonij in aliquibus circunstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel si domus fuerit picta aut non, aut aliquid huiusmodi, talis discordia non præiudicat testimonio: quia homines non consueuerunt circa talia multum solicitari, vnde facile à memoria elabuntur. Quinimò aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, vt *Chrysosto. dicit super Matth. quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eundem sermonem proferre, quod tamen prudentiæ iudicis relinquitur discernendum.

Homil. 1. paulo post principium. Incipit hæc homil. Oportuerat nos quidem, tom. 2.

AD TERTIVM dicendum, quòd illud locum habet specialiter in episcopis, presbyteris, diaconis, & clericis ecclesiæ Romanæ, propter eius dignitatem. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia in ea tales institui debent, quorum sanctitati plus credatur, quàm multis testibus. Secundo, quia homines qui habent de aliis iudicare, sæpe propter iustitiam multos aduersarios habent. Vnde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conueniat. Tertio, quia ex condemnatione alicuius eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesiæ & auctoritati, quod est periculosius, quàm in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi sit valde publicum, & manifestum, de quo graue scandalum oriretur.

ARTICVLVS III.

Vtrum alicuius testimonium sit absque eius culpa repellendum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd alicuius testimonium non sit repellendum nisi propter culpam. Quibusdam enim in pœnam infligitur, quòd ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamia notantur. Sed pœna non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quòd nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

¶ 2 Præterea, De quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat cõtrarium. Sed ad bonitatem hominis pertinet, quòd verum testimonium dicat. Cum ergo non possit constare de contrario nisi propter aliquam culpam, videtur quòd nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

¶ 3 Præterea, Ad ea quæ sunt de necessitate salutis, nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, vt suprà *dictum est: ergo nullus debet excludi à testificando nisi propter culpam.

Art. 1. huius quæst.

SED CONTRA est, quod *Gregor. dicit, & habetur secunda quæstione quarta. Qui à seruis suis accusatus est episcopus, sciendum est quòd minime audiri debuerunt.

Gregor. in registro lib. 11. ca. 54. à medio. Et habetur 2. q. 4. cap. Præsul: nõ procul à fine.

CONCLVSIO.

Cuiusquam testimonium nonnunquam ob culpam, nonnunquam sine culpa repelli potest.

RESPONDEO dicendum, quòd testimonium sicut *dictum est, non habet infallibilem certitudinẽ, sed probabilem. Et ideo quicquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile, quòd aliquis in veritate testificanda non sit firmus, quandoque quidem propter culpam, sicut infideles & infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt. Quandoque autem absq; culpa, & hoc est vel ex defectu rationis (sicut patet in pueris, amentibus & mulieribus) vel ex affectu (sicut patet de inimicis & personis coniunctis & domesticis) vel etiam ex exteriori cõditione, sicut sunt pauperes, serui, & illi, quibus imperari potest, de quibus probabile est quòd de facili possunt induci ad testimonium ferendum contra veritatem. Et sic patet, quòd testimonium alicuius repellitur, & propter culpam & absque culpa.

Art. præcedẽt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd repellere aliquem à testimonio, magis pertinet ad cautelam falsi testimonij vitandi quàm ad pœnam. Vnde ratio non sequitur.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat cõtrarium, dummodo non vergat in periculum alterius, quia tunc est adhibenda cautela, vt non de facili vnicuiq; credatur, secundum illud 1. Ioan. 4. Nolite credere omni spiritui.

AD TERTIVM dicendum, quòd testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate & ordine iuris. Vnde nihil prohibet, aliquos excusari à testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum iura.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusat à peccato mortali. Ergo testimonium falsum nõ semper est peccatum mortale.

¶ 2 Præterea, Mendacium quod alicui prodest & nulli nocet, est officiosum, quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium, puta cum aliquis falsum perhibet, vt aliquem à morte liberet, vel ab iniusta sententia, quæ intentatur per aliquos falsos testes vel per iudicis peruersitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

¶ 3 Præterea, Iuramentum à teste requiritur, vt timeat peccare mortaliter peierando. Hoc autem non esset necessarium, si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

SED CONTRA est, quod dicitur Prouerb. 19. Falsus testis non erit impunitus.

CONCLVSIO.

Falsum testimonium ferens, cum sit periurus, & contra iustitiam agens, & mentiens veritatem, peccat mortaliter.

RESPONDEO dicendum, quòd falsum testimonium habet triplicem deformitatem. Vno modo ex periurio, quia testes non admittuntur nisi iurati, & ex hoc semper est peccatum mortale. Alio modo ex violatione iustitiæ, & hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut & quælibet iniustitia. Et ideo in præcepto decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cum dicitur Exod. 20. Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. Non enim contra aliquem facit qui eum ab iniuria facienda impedit, sed solum qui ei suam iustitiam tollit. Tertio ex ipsa falsitate, secundum quod omne mendacium est peccatum, & ex hoc non habet falsum testimonium, quòd semper sit peccatum mortale.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens id de quo certus non est, sed dubium debet sub dubio proferre, & id de quo certus est pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanę memoriæ, quòd reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis hoc cum debita solicitudine recogitans æstimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter, hoc asserens, quia non dicit falsum testimonium per se & ex intentione, sed per accidens contra id quod intendit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd iniustum iudicium non est iudicium. Et ideo ex vi iudicij falsum testimonium in iniusto iudicio prolatum, ad iniustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solum ex iuramento violato.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd homines maxime abhorrent peccata, quæ sunt contra Deũ, quasi grauissima inter

inter quæ est periurium. Non autem ita abhorrent peccata quæ sunt contra proximum. Et ideo ad maiorem certitudinem testimonij requiritur testis iuramentum.

QVÆSTIO LXXI.

De iniustitia in iudicio ex parte aduocatorum, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de iniustitia, quæ fit in iudicio ex parte aduocatorum.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum aduocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum.

¶ Secundò, vtrum aliqui debeant arceri ab officio aduocati.

¶ Tertiò, vtrum aduocatus peccet, iniustam causam defendendo.

¶ Quartò, vtrum peccet, pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

ARTICVLVS I.

Vtrum aduocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum.

Infrà artic. 4. cor. & ad 1. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd aduocatus teneatur præstare patrociniũ causæ pauperum. Dicitur enim Exod. 23. Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed subleuabis cum eo. Sed non minus periculum imminet pauperi, si eius causa contra iustitiam opprimatur, quàm si eius asinus iaceat sub onere. Ergo aduocatus tenetur præstare patrocinium causæ pauperum.

Homil. 9. in euang. nõ procul à fine. ¶ 2 Præterea, *Gregor. dicit in quadam homil. Habens intellectum curet omnino, ne taceat, habens rerum affluentiam, à misericordia non torpescat, habens artem qua regitur, vsum illius cum proximo partiatur, habens loquendi locum apud diuitem, pro pauperibus intercedat. Talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit. Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare quilibet tenetur, quod patet ex pœna serui abscondentis talentum, Matth. 25. Ergo aduocatus tenetur pro pauperibus loqui.

¶ 3 Præterea, Præceptum de misericordiæ operibus adimplendis, cum sit affirmatiuum, obligat pro loco & tempore, quod est maxime in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse, quando alicuius pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quòd aduocatus teneatur pauperibus patrocinium præstare.

SED CONTRA, Non minor necessitas est indigentis cibo, quàm indigentis aduocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi, non semper tenetur pauperem cibare. Ergo nec aduocatus semper tenetur pauperibus patrocinium præstare.

CONCLVSIO.

Vbi pauperum causis aliter subueniri non potest, tenentur aduocati eorum suscipere causas, & illas patrocinari, sicut tenentur necessitatem patienti misericordiæ opus impendere.

RESPONDEO dicendum, quòd cum præstare patrocinium causæ pauperum ad opus misericordiæ pertineat, idem est hic dicendum, quod & suprà de aliis operibus misericordiæ *dictum est. Nullus autem sufficit omnibus indigentibus, misericordiæ opus impendere. Et ideo, sicut *August. dicit in 1. de Doctrina Christi. Cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est, qui pro locorum & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur. Dicit pro locorum opportunitatibus, quia non tenetur homo per mundum quærere indigentes, quibus subueniat; sed sufficit, si eis qui sibi occurrunt, misericordiæ opus impendat. Vnde dicitur Exod. 23. Si occurreris boui inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum. Addit autem, & temporum, quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius prouidere, sed sufficit si præsenti necessitati succurrat. Vnde dicitur 1. Ioan. 3. Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem, & clauserit viscera sua ab eo, &c. Subdit autem: Vel quarumlibet rerum, quia homo sibi coniunctis quacunque necessitudine maxime debet curam impẽdere, secundum illud 1. ad Timothe. 5. Si quis suorum, & maxime domesticorum curam non habet, fidem negauit. Quibus tamen concurrentibus considerandum restat, vtrum aliquis tantam necessitatem patiatur, quòd non in promptu appareat, quomodo ei possit aliter subueniri, & in tali casu tenetur ei opus misericordiæ impendere. Si autem in promptu appareat, quomodo aliter ei subueniri possit, vel per seipsum, vel per aliam personam magis coniunctam, aut maiorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subuenire, ita quòd non faciendo peccet, quamuis si subuenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Vnde aduocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solùm concurrentibus conditionibus prædictis, alioquin oporteret eum omnia alia negotia prætermittere, & solis causis pauperum iuuandis intendere. Et idem dicendum est de medico, quantum ad curationem pauperum.

q. 32. art. 5. *Lib. 1. ca. 28. in principio, tom. 3.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quando asinus iacet sub onere, non potest ei aliter subueniri in casu isto, nisi per aduenientes subueniatur. Et ideo tenetur iuuare. Non autẽ teneretur, si posset aliunde remedium afferri.

AD SECVNDVM dicendum, quòd homo talentum sibi traditum tenetur vtiliter dispensare, seruata opportunitate locorum, & temporum, & aliarum rerum, vt *dictum est. *In corp. art.*

AD TERTIVM dicendum, quòd non quælibet necessitas causat debitum subueniendi, sed solum illa quæ est *dicta. *In corp. art.*

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio aduocandi.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio aduocandi. Ab operibus enim misericordiæ nullus debet arceri. Sed patrocinium præstare in causis ad opera misericordiæ pertinet, vt *dictum est. Ergo nullus debet ab hoc officio arceri. *Infrà q. 188. art. 3. ad 2.* *Art. præcedẽt.*

¶ 2 Præterea, Cõtrariarum causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse deditum rebus diuinis, & esse deditum peccatis, est contrarium. Inconuenienter ergo excluduntur ab officio aduocati quidam propter religionẽ, vt monachi & clerici. Quidam autem propter culpam, vt infames & hæretici.

¶ 3 Præterea, Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad officium dilectionis pertinet, quòd aliquis aduocatus, causæ alicuius patrocinetur. Inconuenienter ergo aliqui, quibus conceditur pro seipsis auctoritas aduocationis, prohibentur patrocinari causis aliorũ.

SED CONTRA est quod *tertia quæstione septima, multæ personæ arcentur ab officio postulandi. *3. q. 7. cap. Infames.*

CONCLVSIO.

Iure nonnulli ab officio aduocandi arcentur non modo propter impotentiam, vt furiosi, impuberes, surdi & muti, & imperiti, sed & propter indecentiam, vt clerici, monachi, cæci, & infideles, infames, ac damnati de grauibus criminibus, quanquam clerici pro suis ecclesiis, monachi in causis monasterij aduocare non prohibeantur.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione. Vno modo propter impotentiam, alio modo propter indecentiã. Sed impotentia simpliciter excludit aliquem ab actu. Indecentia autẽ non excludit omnino, quia necessitas indecentiam tollere potest. Sic ergo ab officio aduocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eò quòd deficiunt sensu, vel in-

vel interiori, sicut furiosi & impuberes, vel exteriori, sicut surdi & muti. Est enim necessaria aduocato & interior peritia, qua possit conuenienter iustitiam assumptæ causæ ostendere. Et iterum loquela cum auditu, vt possit pronuntiare & audire quod ei dicitur. Vnde qui in his defectum patiuntur, omnino prohibentur ne sint aduocati nec pro se, nec pro aliis. Decentia autem huius officij exercendi tollitur dupliciter. Vno modo ex hoc, quòd aliquis est rebus maioribus obligatus. Vnde monachos & presbyteros non decet in quacunque causa aduocatos esse, neque clericos in iudicio seculari, quia huiusmodi personæ sunt rebus diuinis astrictæ. Alio modo propter personæ defectum, vel corporalē, vt patet de cæcis, qui conuenienter iudicio astare non possent, vel spiritualem, non enim decet, vt alterius iustitiæ patronus existat, qui in seipso iustitiam contempsit. Et ideo infames infideles, & damnati de grauibus criminibus non decenter sunt aduocati, tamē huiusmodi indecētiæ necessitas præfertur. Et propter hoc huiusmodi personæ possunt pro seipsis vel pro personis sibi cōiunctis vti officio aduocati. Vnde & clerici pro ecclesiis suis, possunt esse aduocati, & monachi pro causa monasterij sui, si abbas præceperit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ab operibus misericordiæ interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, & aliqui propter impotentiam. Non enim omnia opera misericordiæ omnes decent, sicut stultos non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

Ad secundum dicendū, quòd sicut virtus corrumpitur per superabundantiam & defectum, ita aliquis fit indecens & per maius & per minus. Et propter hoc quidam arcentur à patrocinio præstando in causis, quia sunt maiores tali officio, sicut religiosi & clerici. Quidam vero quia sunt minores, quàm vt eis hoc officiū competat, sicut infames & infideles.

Ad tertium dicendum, quòd non ita imminet homini necessitas patrocinari causis aliorū sicut propriis, quia alij possunt sibi aliter subuenire. Vnde non est similis ratio.

Articulus III.

Vtrum aduocatus peccet, si iniustam causam defendat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd aduocatus non peccet, si iniustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medici, si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia aduocati, si iniustā causam defendere possit. Sed Medicus laudatur, si infirmitatem desperatam sanet. Ergo etiam aduocatus non peccat, sed magis laudādus est, si iniustam causam defendat.

¶ 2 Præterea, A quolibet peccato licet desistere. Sed aduocatus punitur, si causam suam prodiderit, vt habetur secunda quæstione tertia.* Ergo aduocatus non peccat, iniustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

2. quæst. 3. cap. Si quem pœnituerit.

¶ 3 Præterea, Maius videtur esse peccatum, si iniustitia vtatur ad iustam causam defendendam (puta producendo falsos testes, vel allegando falsas leges) quàm iniustam causam defendendo, quia hoc est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur aduocato licere talibus astutiis vti, sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quòd aduocatus nō peccat, si iniustam causam defendat.

Sed contra est, quod dicitur secundi Paralipomenum decimonono, Impio præbes auxilium, & idcirco iram Domini merebêris. Sed aduocatus defendens causam iniustam, impio præbet auxilium. Ergo peccando, iram Domini meretur.

Conclusio.

Aduocatus, si iniustam causam scienter defendat, grauiter peccat, & vinculo restitutionis tenetur: si vero ignoranter defenderit, excusatur à peccato, pro ignorantiæ qualitate & excusatione.

Respondeo dicendum, quòd illicitum est alicui cooperari ad malū faciendū siue consulēdo, siue adiuuando, siue qualitercunq; cōsentiēdo, quia consiliās & coadiuuans quodāmodo est faciens. Et Apostolus dicit ad Rom. 1. quòd digni sunt morte non solum qui faciunt peccatum, sed etiā qui consentiunt facientibus: vnde & suprà dictum est*, quòd omnes tales ad restitutionem tenentur. *Q. 62. ar. 7.* Manifestum est autem, quòd aduocatus auxilium & consilium præstat ei cuius causæ patrocinatur. Vnde si scienter iniustam causam defendit, absque dubio grauiter peccat, & ad restitutionem tenetur eius damni, quod contra iustitiam per eius auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter iniustam causam defendit, putans esse iustam, excusatur secundum modum, quo ignorantia excusari potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd Medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam, nulli facit iniuriā. Aduocatus autem suscipiens causam iniustam, iniustè lædit eum, contra quē iniustè patrocinium præstat. Et ideo non est similis ratio. Quamuis enim laudabilis videatur quantum ad peritiam artis, tamen peccat quantum ad iniustitiam voluntatis, quæ abutitur arte ad malum.

Ad secundum dicendum, quòd aduocatus si in principio credidit causam iustā esse, & postea in processu appareat eam esse iniustam, non debet eam prodere, vt scilicet aliam partem iuuet, vel secreta suæ causæ alteri parti reuelet, potest tamen & debet causam deserere, vel eum cuius causam agit ad cedendum inducere, siue ad componendum sine aduersarij damno.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est*, militi vel duci exercitus licet in bello iusto ex insidiis agere ea, quæ facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo, quia etiam hosti fidem seruare oportet, sicut Tull. dicit in primo de Offic*. Vnde & aduocato defendenti causam iustam, licet prudēter occultare ea, quibus impediri posset processus eius, non autem licet ei aliqua falsitate vti.

Q. 40. ar. 3.

In cap. vlt. quod de iustitia agit à medio.

Articulus IIII.

Vtrum aduocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd aduocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiæ non sunt intuitu humanæ remunerationis facienda, secundum illud Lucæ decimoquarto, Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque vicinos diuites, ne forte ip si te reinuitent, & fiat tibi retributio. Sed præstare patrocinium causæ alicuius, pertinet ad opera misericordię, vt dictum est*. Ergo non licet aduocato accipere retributionem pecuniæ pro patrocinio præstito.

Opusc. 19. ca. 7. col. 11.

Art. 1. huius quæst.

¶ 2 Præterea, Spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium præstitū, videtur esse quiddam spirituale, cùm sit vsus scientiæ iuris. Ergo non licet aduocato pro patrocinio præstito pecuniam accipere.

¶ 3 Præterea, Sicut ad iudicium cōcurrit persona aduocati, ita etiam persona iudicis, & persona testis. Sed secundum Augustinum ad Macedonium*, non debet iudex vendere iustum iudicium, nec testis verum testimonium. Ergo nec aduocatus poterit vendere iustum patrocinium.

Epist. 54. in 2 pag. ante finē illius. to. 2.

Sed contra est, quod Augustinus* dicit ibidem, quòd aduocatus licite vendit iustum patrocinium, & Iurisperitus verum consilium.

Eodē loco nūc proxime dicto

Conclusio.

Licet aduocatis pro patrocinio suo in aliorum causis exhibito, pecuniam moderate suscipere, secundum personæ, & patriæ conditionem.

Respondeo dicendum, quòd ea quæ quis non tenetur alteri exhibere, iuste potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quòd aduocatus non semper tenetur patrocinium præstare, aut consilium dare causis aliorum. Et ideo si vendat

dat suum patrocinium, siue consilium, non agit contra iustitiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, & de omnibus aliis huiusmodi personis, dũ tamen moderate accipiant considerata conditione personarum, & negotiorum, & laboris, & cõsuetudine patriæ. Si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueant, peccant contra iustitiam. Vnde Augustinus* dicit ad Macedonium, quòd ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilẽ consuetudinem non solent.

Epist. 54. non multum remote ante finem. tom. 2.

Ad primvm ergo dicendum, quòd non semper quæ homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis, alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere. Sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed diuinam remunerationem quærere debet. Et similiter aduocatus, quando causæ pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed diuinam, non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad secvndvm dicendum, quòd etsi scientia iuris sit quiddam spirituale, tamen vsus eius fit opere corporali. Et ideo pro eius recompensatione licet pecuniam accipere, alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari.

Ad tertivm dicendum, quòd iudex & testis communes sunt vtrique parti, quia iudex tenetur iustam sententiam dare, & testis tenetur verum testimonium dicere. Iustitia autem & veritas non declinant in vnam partem magis, quàm in aliam. Et ideo iudicibus de publico sunt stipendia laboris statuta, & testes accipiunt, non quasi pretium testimonij, sed quasi stipendium laboris expensas, vel ab vtraque parte, vel ab ea, à qua inducuntur, quia nemo militat stipendiis suis vnquam, vt dicitur primæ ad Corinthios nono. Sed aduocatus alteram partem tantum defendit. Et ideo licite potest pretium accipere à parte, quam adiuuat.

QVÆSTIO LXXII.

De Verborum iniuriis extra iudicium, & primo de contumelia, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de iniuriis verborum, quę inferuntur extra iudicium. Et primo, de contumelia: secundo, de detractione: tertio, de susurratione: quarto, de maledictione.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, quid sit contumelia.

¶ Secundò, vtrum omnis contumelia sit peccatũ mortale.

¶ Tertiò, vtrum oporteat contumeliosos reprimere.

¶ Quartò, de origine contumeliæ.

Articvlvs primvs.

Vtrum contumelia consistit in verbis.

q. 97. art. 1. Et Psal. 43. col. 6. Et Roma. 1. lect. 8. co. 4.

Ad primvm sic proceditur. Videtur quòd cõtumelia non consistat in verbis. Cõtumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cùm pertineat ad iniustitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo nec in persona, nec in rebus. Ergo contumelia non consistit in verbis.

¶ 2 Præterea, Contumelia videtur ad quandam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari, seu vituperari factis, quàm verbis. Ergo videtur quòd contumelia non consistat in verbis, sed magis in factis.

¶ 3 Præterea, Dehonoratio, quæ fit in verbis dicitur conuitium vel improperium. Sed contumelia videtur differre à conuitio & ab improperio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

Sed contra, Nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia auditu percipitur, secundum illud Ieremiæ vigesimo, Audiui contumelias in circuitu. Ergo contumelia est in verbis.

Conclvsio.

Contumelia consistit in verbis, quibus aliquis id, quod est contra alicuius honorem, deducit ad sui & aliorum notitiam.

Respondeo dicendum, quòd contumelia importat dehonorationem alicuius. Quod quidem contingit dupliciter. Cùm enim honor aliquam excellentiã consequatur, vno modo aliquis alium dehonorat, cum priuat eum excellentia, propter quam habebat honorem, quod quidem fit per peccata factorum, de quibus suprà dictum est*, alio modo cum aliquis id quod est contra honorem alicuius, deducit in notitiam eius & aliorum. Et hoc proprie pertinet ad contumeliam, quod quidem fit per aliqua signa. Sed, sicut* Augustinus dicit in secundo, de Doctrina Christ. omnia signa verbis comparata, paucissima sunt. Verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quæcunque animo concipiuntur. Et ideo contumelia, propriè loquendo, in verbis consistit. Vnde Isidor*. dicit in libro Etymo. quòd contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est, & tumet verbis iniuriæ. Tamen quia etiam per facta aliqua significatur aliquid, quæ in hoc quod significant, habent vim verborum significantium, inde est quòd contumelia extenso nomine, etiam in factis dicitur. Vnde Roman. primo super illud, Contumeliosos, superbos, dicit glos*. quòd contumeliosi sunt, qui dictis vel factis contumelias & turpia inferunt.

Q. 64. 65. 66.

lib. 2. cap. 3. circa medium tom. 3.

lib. 10. ca. 3. incipit, Clam: parũ ante medium.

glos. interlineatis ibid.

Ad primvm ergo dicendum, quòd verba secundum suã essentiam, id est inquantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi forte grauando auditum, puta cum aliquis nimis alte loquitur. Inquantum vero sunt signa repræsentantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre, inter quæ vnum est, quòd homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui, vel reuerentiæ sibi ab aliis exhibendæ. Et ideo maior est contumelia, si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis, & tamen si sibi soli dicat, potest esse contumelia, inquantum ipse qui loquitur iniuste, contra reuerentiam audientis agit.

Ad secvndvm dicendum, quòd intantum aliquis aliquem factis dehonorat, inquantum illa facta vel faciunt, vel significant illud quod est contra honorem alicuius, quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias iniustitiæ species, de quibus suprà dictum est.* secundum vero pertinet ad contumeliam, inquantum facta habent vim verborum in significando.

Q. 64. 65. 66.

Ad tertivm dicendum, quòd conuitium & improperium consistunt in verbis, sicut & contumelia, quia per omnia hæc repræsentatur aliquis defectus alicuius in detrimentum honoris ipsius. Huiusmodi autem defectus est triplex, scilicet defectus culpæ, qui repræsentatur per verba contumeliosa. Et defectus generaliter culpæ & pœnæ, qui repræsentatur per conuitium, quia vitium consueuit dici non solum animæ, sed etiam corporis. Vnde si quis alicui iniuriose dicat, eum esse cæcum, conuitium quidem dicit, sed non contumeliam. Si quis autem dicat alteri, quòd sit fur, non solum conuitium, sed etiam contumeliam infert. Quandoque vero repræsentat aliquis alicui defectum minorationis, siue indigentiæ, qui etiam derogat honori consequenti quancunque excellentiam, & hoc fit per verbum improperij. Quod proprie est, quando aliquis iniuriose alteri ad memoriam reducit auxilium, quod contulit ei necessitatem patienti. Vnde dicitur Ecclesia vigesimo, Exigua dabit, & multa improperabit. Quandoque tamen vnum istorum pro alio ponitur.

Articvlvs II.

Vtrum contumelia seu conuitium sit peccatum mortale.

Ad

*Infrà qō.158. ar.5.ad 3.& 1.Cor.15. lect.7.co.2. fin. Et Galat. 3.principio. *lib.4.cap.8 tom.5.*

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd contumelia vel conuitium, non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicuius virtutis. Sed conuitiari est actus alicuius virtutis, scilicet eutrapeliæ, ad quam pertinet bene conuitiari, secundum Philosophum in quarto Ethicorum*. Ergo conuitium siue contumelia non est peccatum mortale.

¶ 2 Præterea, Peccatum mortale non inuenitur in viris perfectis, qui tamen conuitia vel contumelias aliquando dicunt, sicut patet de Apostolo qui ad Galatas tertio dixit, ô insensati Galatæ. Et Dominus dicit Lucæ vltimo, ô stulti & tardi corde ad credendum. Ergo conuitiū siue contumelia non est peccatum mortale.

¶ 3 Præterea, Quamuis illud quod est peccatum veniale ex genere, possit fieri mortale: non tamen peccatum quod est ex genere mortale, potest esse veniale, vt suprà habitum est*. Si ergo conuitium vel contumelia esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quòd semper esset peccatum mortale. Quod videtur esse falsum, vt patet in eo qui leuiter & ex surreptione, vel ex leui ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia vel conuitium ex genere suo est peccatum mortale.

1.2.q.72. art.5. & q. 88.art.4.5.

SED CONTRA, Nihil meretur pœnam æternam inferni nisi peccatum mortale. Sed conuitium vel contumelia meretur pœnam inferni, secundum illud Matth. quinto, Qui dixerit fratri suo, fatue, reus erit gehennæ ignis. Ergo conuitiū vel contumelia est peccatū mortale.

CONCLVSIO.

Contumelia, vel conuitium formaliter, animo videlicet iniuriandi prolata, mortale peccatum sunt.

Art. præc.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est*, verba inquantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed inquantum significant aliquid, quæ quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maxime considerandum videtur, ex quo affectu aliquis verba proferat. Cum ergo conuitium seu contumelia de sui ratione importet quandam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur, vt aliquis per verba quæ profert, honorem alterius auferat, hoc propriè & per se est dicere conuitium vel contumeliam, & hoc est peccatum mortale non minus, quàm furtum vel rapina. Non enim homo minus amat suum honorem, quàm rem possessam. Si vero aliquis verbum conuitij vel contumeliæ alteri dixerit, nō tamen animo dehonorandi, sed forte propter correctionem, vel propter aliquid huiusmodi non dicit conuitium vel contumeliam formaliter & per se, sed per accidens & materialiter, inquantum scilicet dicit id, quod potest esse conuitium, vel contumelia. Vnde hoc potest esse quandoque peccatum veniale, quandoque autem absque omni peccato. In quo tamen necessaria est discretio, vt moderate homo talibus verbis vtatur, quia posset esse ita graue cōuitium, quod per incautelam prolatum auferret honorem eius, contra quem proferretur, & tunc posset homo peccare mortaliter, etiam si non intenderet dehonorationem alterius. Sicut etiam si aliquis incaute alium ex ludo percutiens grauiter lædat, culpa non caret.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leue conuitium, non ad dehonorationem, vel ad contristationem eius, in quem dicitur, sed magis causa delectationis & ioci. Et hoc potest esse sine peccato, si debitæ circunstantiæ obseruentur. Si vero aliquis non reformidet cōtristare eum, in quē profertur huiusmodi iocosum conuitium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, vt ibidem dicitur.*

lib.4.Ethic. cap.8.tom.5

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut licitum est aliquem verberare vel in rebus damnificare causa disciplinæ, ita etiam & causa disciplinæ potest aliquis alteri quem debet corrigere, verbum aliquod cōuitiosum dicere. Et hoc modo Dominus discipulos vocauit stultos, & Apostolus Galatas insensatos. Tamen sicut dicit Augustinus* in libro de Sermone Domini in monte, raro & ex magna necessitate obiurgationes sunt adhibendæ, in quibus non nobis, sed vt Domino seruiatur instemus.

lib.2.ca.30. non remote a fine.tom.4.

AD TERTIVM dicendum, quòd cum peccatum conuitij vel contumeliæ ex animo dicentis depēdeat, potest contingere, quòd sit peccatum veniale, si sit leue conuitium, non multum hominem dehonestans, & proferatur ex aliqua animi leuitate, vel ex leui ira absque firmo proposito aliquem dehonestandi, puta cum aliquis intendit aliquem per huiusmodi verbum leuiter contristare.

ARTICVLVS III.

Vtrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere.

Infrà qō.73. ar.4.ad 1.Et opusc.19. cap.16.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit cōuitiantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis conuitianti respondere.

¶ 2 Præterea, Homo debet plus se diligere, quàm aliū. Sed aliquis nō debet sustinere, quòd alteri conuitium inferatur. Vnde dicitur Prouerbiorum vigesimosexto, Qui imponit stulto silentium, iras mitigat, ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias illatas sibi.

¶ 3 Præterea, Non licet alicui vindicare seipsum, secundum illud, Mihi vindictam, & ego retribuam, sed aliquis non resistendo contumeliæ, se vindicat, secundum illud Chrysostomi*, Si vindicare vis, sile, & funestam ei dedisti plagam. Ergo aliquis non debet silendo sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

Homil.43.in Matth circa medium habetur ad sensum. Et homil.85.à medio.tom.2

SED CONTRA est quòd dicitur in Psalm.37. Qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates. Et postea subdit 37. Ego autem tanquam surdus non audiebam, & sicut mutus non aperiens os suum.

CONCLVSIO.

Illatas contumelias nonnunquam repellere homo potest propter bonum illius, qui contumeliam infert, ad reprimendam illius audaciam, & ad suam tuēdam dignitatem, & auctoritatē: quanquam animo paratus quisque esse debet omnes sustinere iniurias, si proprie & aliorum saluti expedire conspexerit.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut patientia necessaria est in his, quæ contra nos fiunt, ita etiam in his quæ contra nos dicuntur. Præcepta autem patiētiæ in his quæ contra nos fiunt, sunt in præparatione animi habenda, sicut Augustinus* in libro de Sermone Domini in monte, exponit illud præceptum Domini, Si quis percusserit te in vna maxilla, præbe ei & aliam, vt scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit. Non tamen semper tenetur facere actu, quia nec ipse Dominus hoc fecit: sed cùm suscepisset alapam, dixit, Quid me cædis? vt habetur Iohannis decimooctauo. Et ideo etiam circa verba contumeliosa, quæ contra nos dicuntur, est idem intelligendum. Tenemur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas si expediens fuerit. Quandoque tamen oportet, vt contumeliam illatam repellamus, maxime propter duo. Primo quidem propter bonum eius, qui contumeliam infert, vt videlicet eius audacia reprimatur, & de cetero talia non attentet, secundum illud Prouerbiorum vigesimosexto. Responde stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur. Alio modo propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas. Vnde Gregorius* dicit super Ezech. homil. nona, Hi, quorum vita in exemplo imitationis est posita, debent si possunt detrahentium sibi verba compescere, ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, & ita in prauis moribus remanentes, bene viuere contemnant.

lib.1.cap.34. 35.& 36. tom.4.

Homil.9 in Ezech. circa medium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd audaciā conuitiantis contumeliosi, debet aliquis moderate reprimere, sci-

re, scilicet propter officium charitatis, non propter cupiditatem priuati honoris. Vnde dicitur Prouerbiorum 26. Ne respondeas stulto iuxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in hoc quòd aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas priuati honoris, sicut cùm aliquis repellit contumelias proprias. Magis autem videtur hoc prouenire ex charitatis affectu.

AD TERTIVM dicendum, quòd si aliquis hoc animo taceret, vt tacendo contumeliantem ad iracundiã prouocaret, hoc pertineret ad vindictam. Sed si aliquis taceat, volens dare locum iræ, hoc est laudabile. Vnde dicitur Eccle. octauo, Non litiges cum homine linguato, & non struas in ignem illius ligna.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum contumelia oriatur ex ira.

Infrà qõ 73. ar. 3. ad 3. et q. 158 artic. 7. con. AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd contumelia non oriatur ex ira, quia dicitur Prouerbiorum 11. Vbi superbia, ibi contumelia. Sed ira est vitium distinctum à superbia. Ergo contumelia nõ oritur ex ira.

¶ 2 Præterea, Prouerbiorum 20. dicitur, Omnes stulti miscentur cõtumeliis. Sed stultitia est vitium oppositum Q 46 art. 1. sapientiæ, vt suprà habitum est*. Ira autẽ opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

¶ 3 Præterea, Nullum peccatũ diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumeliæ diminuitur, si ex ira proferatur. Grauius enim peccat qui ex odio contumeliam infert, quàm qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

lib. 31. cap. 31. a medio. SED CONTRA est quod Gregorius 31.* Moraliũ dicit, quòd ex ira oriuntur contumeliæ.

CONCLVSIO.

Cum contumelia ad vindictam properet, ex ira magis, quàm ex alio vitio oriri videtur.

RESPONDEO dicendum, quòd cum vnum peccatum possit ex diuersis oriri, ex illo tamen dicitur principalius habere originem, ex quo frequentius procedere cõsueuit propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finẽ iræ, qui est vindicta. Nulla enim vindicta est irato magis in promptu, quàm inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maximè oritur ex ira.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd contumelia nõ ordinatur ad finem superbiæ qui est celsitudo, & ideo non directe cõtumelia oritur ex superbia. Disponit tamẽ superbia ad contumeliam, inquantum illi qui se superiores æstimant, facilius alios contemnunt, & iniurias eis irrogant. Facilius enim irascuntur, vtpote reputantes indignum quicquid contra eorum voluntatem agitur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd secundum lib. 7. cap. 6. in principio. tom. 5. Philosophum in septimo Ethicorum*, ira non perfecte audit rationem. Et sic iratus patitur rationis defectum, in quo conuenit cum stultitia. Et propter hoc ex stultitia oritur contumelia secundum affinitatem, quam habet cum ira.

AD TERTIVM dicendum, quòd secundum Philosophum in secundo Rhetor*. iratus intendit manifestã lib. 2. cap. 4. declinando ad finem tom. 6. offensam, quod non curat odiens. Et ideo contumelia, quæ importat manifestam iniuriam, magis pertinet ad iram, quàm ad odium.

QVÆSTIO LXXIII.

De Detractione, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandũ est de detractione.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, quid sit detractio.

¶ Secundò, vtrum sit peccatum mortale.

¶ Tertiò, de comparatione eius ad alia peccata.

¶ Quartò, vtrum peccet aliquis audiendo detractionem.

ARTICVLVS I.

Vtrum detractio conuenienter diffiniatur, quod est denigratio alienæ famæ per verba.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd detractio non sit denigratio alienæ famæ per occulta verba, vt à quibusdam diffinitur. Occultum enim & manifestum sunt circumstantiæ, non constituentes speciem peccati. Accidit enim peccato, quòd à multis sciatur, vel à paucis. Sed illud quod non constituit speciẽ peccati, non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in eius diffinitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet, quòd fiat per occulta verba. Infrà qõ. 74. art. 1. & q. 75. ar. 1. cor. Et Rom. 1. lect. 7. co. 4.

¶ 2 Præterea, Ad rationem famæ pertinet publica notitia. Si ergo per detractionem denigretur fama alicuius, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

¶ 3 Preterea, Ille detrahit qui aliquid subtrahit, vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicuius, etiamsi nihil subtrahatur de veritate: puta cum aliquis vera crimina alicuius pandit. ergo non omnis denigratio famæ est detractio.

SED CONTRA est, quod dicitur Ecclesiastici 10. Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit. ergo occulte mordere famam alicuius, est detrahere.

CONCLVSIO.

Detractio est alienæ famæ per verba denigratio.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut facto aliquis nocet alteri dupliciter, manifeste quidem, sicut in rapina vel quacunque violentia illata: occulte autẽ, sicut in furto & dolosa percussione: ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem lædit. Vno modo in manifesto: & hoc fit per contumeliam, vt suprà dictum est*. Alio modo occulte: Q. præc. ar. 1. & hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quòd aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum paruipendere: vnde ex hoc ipso dehonoratur. Et ideo contumelia detrimentum affert honori eius, in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quàm paruipendere. Vnde non directe infert detrimentum honori, sed famæ, inquantũ huiusmodi verba occulte proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo, contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, & ad hoc conatur detrahens, vt eius verbis credatur. Vnde patet quòd detractio differt à contumelia dupliciter. Vno modo quantum ad modum proponendi verba: quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte. Alio modo quantum ad finem intentum: siue quantum ad nocumentum illatum: quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd inuoluntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo vel facto, diuersificant rationem peccati occultum & manifestum: quia alia est ratio inuoluntarij per violentiam, & per ignorantiam, vt suprà dictum est*. Q. 66. ar. 4.

AD SECVNDVM dicendum, quòd verba detractionis dicuntur occulta non simpliciter, sed per comparationem ad eũ de quo dicuntur: quia eo absente & ignorante dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Vnde si aliquis de alio male loquatur coram multis eo absente, detractio est: si autem eo solo præsente, cõtumelia est. quamuis etiam si vni soli aliquis de absente malum dicat, corrũpit famam eius non in toto, sed in parte. & 1. 2. Q 6 art. 5. & 8.

AD TERTIVM dicendum, quòd aliquis dicitur detrahere, non quia diminuat de veritate, sed quia diminuit famam eius. Quod quidem fit quandoque directe, quan-

quandoq; indirectè. Directè quidem quadrupliciter. Vno modo, quando falsum imponit alteri: secundo, quando peccatum adauget suis verbis: tertio, quando occultum reuelat: quarto, quando id quod est bonum, dicit mala intẽtione factum. Indirectè autem, vel negando bonum alterius, vel malitiosè reticendo, vel minuendo.

ARTICVLVS II.

Vtrum detractio sit peccatum mortale.

Locis suprà art.1. inductis.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd detractio nõ sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed reuelare peccatum occultum, quod, sicut dictum * est, ad detractionem pertinet, est actus virtutis vel charitatis, dum aliquis fratri peccatum denuntiat, eius emendationem intendens: vel etiam est actus iustitiae, dum aliquis fratrem accusat. ergo detractio non est peccatum mortale.

Art. praeced. ad 3.

¶ 2 Praeterea, Super illud Prouerb.24. Cum detractoribus ne commisceatis, dicit glos. Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum. Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere inuenitur: quia multi abstinent à peccato mortali. Peccata autem venialia sunt quae in omnibus inueniuntur. ergo detractio est peccatum veniale.

Est serm.4. in die animarum, ante medium. Et est serm.41. in ordine de sanctis. tom.10.

¶ 3 Praeterea, August. in homil. * de igne purgatorio, inter peccata minuta ponit, quando cum omni facilitate vel temeritate maledicimus: quod pertinet ad detractionem. ergo detractio est peccatum veniale.

†glos. ordinaria ibidem.

SED CONTRA est, quod Rom.1. dicitur, Detractores Deo odibiles. Quod ideo additur, vt dicit †glos. ne leue putetur propter hoc, quòd consistit in verbis.

CONCLVSIO.

Formaliter cuius honori ac famae derogare, seu detrahere, mortale peccatum est, materialiter autem non, nisi fortè notabiliter quis alicuius famam laeserit in his, quae ad vitae honestatem spectant.

q.62. art.2.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, peccata verborum maxime sunt ex intẽtione dicentis diiudicanda. Detractio autem secundum suam rationem ordinatur ad denigrandum famam alicuius. Vnde ille, per se loquendo, detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur eo absente, vt eius famam denigret. Auferre autem alicui famam valde graue est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cuius defectum impeditur homo à multis bene agendis: Propter quod dicitur Eccles.41. Curam habe de bono nomine. hoc enim magis permanebit tibi, quàm mille thesauri magni & pretiosi. Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale. Contingit tamen quandoque quòd aliquis dicit aliqua verba, per quae diminuitur fama alicuius, non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere per se, & formaliter loquendo, sed solum materialiter, & quasi per accidens. Et siquidem verba, per quae fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum vel necessariũ debitis circunstantiis obseruatis, non est peccatum, nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi leuitate vel propter causam aliquam non necessariam, non est peccatũ mortale, nisi fortè verbum quod dicitur, sit adeo graue, quod notabiliter famam alicuius laedat: & praecipuè in his, quae pertinent ad honestatem vitae: quia hoc ex ipso genere verborum habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem famae, sicut ad restitutionem cuiuslibet rei subtractae, eo

q.62. art.2.

modo, quo suprà dictum * est, cum de restitutione ageretur.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd reuelare peccatum occultũ alicuius propter eius emendationem denuntiando, vel propter bonum iustitiae publicae accusando, non est detrahere, vt dictum * est.

In corp. art. & q.68. art.1.

AD SECVNDVM dicendum, quòd glos. illa non dicit quòd detractio in toto genere humano inueniatur, sed addit, pene. Tum quia stultorum infinitus est numerus: & pauci sunt qui ambulent per viam salutis. Tum etiam quia pauci vel nulli sunt, qui non aliquando ex animi leuitate aliquid dicant, vnde in aliquo vel leuiter alterius fama minoratur: quia vt dicitur Iacob.3. Si quis in verbo non offendit, hic est perfectus vir.

AD TERTIVM dicendum, quòd Aug. loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leue malũ de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi leuitate vel ex lapsu linguae.

ARTICVLVS III.

Vtrum detractio sit grauius omnibus peccatis, quae in proximum committuntur.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd detractio sit grauius omnibus peccatis, quae in proximum committuntur. Quia super illud Psal. 108. Pro eo, vt me diligerent, detrahebant mihi, dicit gl. Plus nocent in membris detrahentes Christo (quia animas credentium interficiunt) quàm qui eius carnem mox resurrecturam peremerunt. Ex quo videtur quòd detractio sit grauius peccatũ, quàm homicidium, quanto grauius est occidere animam, quàm occidere corpus. Sed homicidium est grauius inter caetera peccata, quae in proximum committuntur. ergo detractio est simpliciter inter omnia grauior.

¶ 2 Praeterea, Detractio videtur esse grauius peccatũ, quàm contumelia: quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed cõtumelia videtur esse maius peccatum, quàm adulterium, per hoc, quòd adulterium vnit duos in vnam carnem, contumelia autem vnitos in multa diuidit. ergo detractio est maius peccatum, quàm adulterium: quod tamen inter alia dicta, quae sunt in proximum, magnam grauitatem habet.

¶ 3 Praeterea, Contumelia oritur ex ira, detractio autem ex inuidia: vt patet per * Gregor.31. Moral. Sed inuidia est maius peccatum, quàm ira. ergo & detractio est maius peccatum, quàm contumelia. Et sic idem quod prius.

lib.31. cap. 31. à medio.

¶ 4 Praeterea, Tanto aliquod peccatum est grauius, quanto inducit grauiorem defectum. Sed detractio inducit grauissimum defectum, scilicet excaecationem mentis. Dicit enim * Gregor. Quid aliud detrahentes faciunt, nisi quòd in puluerem sufflant, & in oculos suos terram excitant: & vnde plus detractionis sufflant, inde minus veritatis vidẽt. ergo detractio est grauissimum peccatum inter ea, quae committuntur in proximum.

In registro lib. 8. cap. 45. ante medium.

SED CONTRA, Grauius est peccare facto, quàm verbo. Sed detractio est peccatum verbi: adulterium autem & homicidium & furtum sunt peccata in factis. ergo detractio non est grauius caeteris peccatis, quae sunt in proximum.

CONCLVSIO.

Vitium detractionis quo proximi laeditur honor, ex genere suo grauius est quàm furtum, minus autem homicidio ac adulterio, quibus vita aufertur.

RESPONDEO dicendum, quòd peccata, quae committuntur in proximum, sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta, quae proximo inferuntur: quia ex hoc habent rationem culpae. Tanto autem est maius nocumentum, quanto maius bonum demitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animae, bonum corporis, & bonum exteriorum rerum. Bonum animae, quod est maximum, non potest alicui ab alio tolli, nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quae necessitatem non infert: Sed alia duo bona, scilicet corporis & exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis praeeminet bono exteriorum rerum, grauiora sunt peccata quibus infertur nocumentum corporis, quàm ea quibus infertur nocumentum

tum exterioribus rebus. Vnde inter cætera peccata, quæ committuntur in proximum, homicidium grauius est, per quod tollitur vita proximi iam actu existens: consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona, inter quæ fama præeminet diuitiis, eò quòd propinquior est spiritualibus bonis. Vnde dicitur Prouerb. 22. Melius est nomen bonum, quàm diuitiæ multæ. Et ideo detractio secundum suum genus est maius peccatum, quàm furtum: minus tamen, quàm homicidium, vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circunstantias aggrauantes, vel diminuentes, per accidens autem grauitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui grauius peccat si ex deliberatione peccet, quàm si peccet ex infirmitate vel incautela. Et secundum hoc peccata locutionis habēt aliquam leuitatem, inquantum de facili ex lapsu linguæ prouenuunt absque magna præmeditatione.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illi qui detrahunt Christo, impedientes fidem membrorum ipsius, derogant diuinitati eius, cui fides innititur: vnde non est simplex detractio, sed blasphemia.

AD SECVNDVM dicendum, quòd grauius peccatum est contumelia, quàm detractio, inquantum habet maiorem contemptum proximi: sicut & rapina est grauius peccatum, quàm furtum, vt suprà dictum* est. Contumelia autem non est grauius peccatum, quàm adulterium: non enim grauitas adulterij pensatur ex coniunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanæ. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum diuidit vnitos, inquantum scilicet per hoc, quòd mala alterius promit, alios quantum in se est, ab eius amicitia separat, licet ad hoc per eius verba non cogantur. Sic ergo & detractor occasionaliter est homicida: inquantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem, vt proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis* dicitur, detractores esse homicidas, scilicet occasionaliter, quia qui odit fratrem suum, homicida est, vt dicitur primæ Iohannis tertio.

q. 66. art. 9.

Habetur de Pœnitentia dist. 1. cap. Homicidiorū.

AD TERTIVM dicendum, quòd ira quærit in manifesto vindictam inferre, vt Philosophus dicit in secundo* Rhetor. Ideo detractio, quæ est in occulto, non est filia iræ sicut contumelia: sed magis inuidiæ, quæ nititur qualitercunque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc, quòd detractio sit grauior, quàm contumelia: quia ex minori vitio potest oriri maius peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium & blasphemia. Origo enim peccatorum attēditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conuersionis. grauitas autem peccati magis attenditur ex parte auersionis.

lib. 2. cap. 4. declinando ad finem, tom. 6.

AD QVARTVM dicendum, quòd quia homo lætatur in sententia oris sui, vt dicitur Prouerb. 15. inde est quòd ille qui detrahit, incipit magis amare, & credere quod dicit: & per consequens proximum magis odire, & sic magis recedere à cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis, quæ pertinent ad odium proximi.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum audiens, qui tolerat detrahentem grauiter peccet.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd audiens qui tolerat detrahētem, non grauiter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri, quàm sibiipsi. Sed laudabile est si patiēter homo suos detractores toleret. Dicit enim* Gregorius super Ezechielem homilia nona, Linguas detrahētium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant: ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, vt nobis meritum crescat. ergo non peccat aliquis, si detractionibus aliorum non resistat.

Homil. 9. in Ezech. parū ante medium.

¶ 2 Præterea, Eccles. quarto dicitur, Non contradicas verbo veritatis vllo modo. Sed quandoque aliquis detrahit verbo veritatis, dicendo, vt suprà dictum* est. ergo videtur quòd non semper teneatur homo detractoribus resistere.

Art. 1. huius quæst. ad 3.

¶ 3 Præterea, Nullus debet impedire id quod est in vtilitatem aliorum. Sed detractio frequēter est in vtilitatem aliorum, contra quos detrahitur. Dicit enim* Pius papa, Nonnunquam detractio aduersus bonos concitatur: vt quos vel domestica adulatio, vel aliorum fauor in altum extulerat, detractio humiliet. ergo aliquis non debet detractores impedire.

6. q. 1. cap. Oues pastorem.

SED CONTRA est quòd Hieronymus* dicit, Caue ne linguam aut aures habeas prurientes, aut aliis detrahas, aut alios audias detrahentes.

In epist. ad Nepotianum, in vlt. pagina ante finē epistola, tom. 1.

CONCLVSIO.

Audiens detrahentem, cui posset resistere, sed ei placet detractio, eodem detractionis vitio reus est.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum Apostolum ad Romanos primo, Digni sunt morte nō solum qui peccata faciunt, sed etiam qui facientibus peccata consentiunt. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo directè, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum. Alio modo indirectè, scilicet quando non resistit cum resistere possit. Et hoc contingit quandoque non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo, quòd si aliquis detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori cōsentire: vnde fit particeps peccati eius. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium eius, cui detrahitur, non minus peccat, quàm detrahens, & quandoque magis. Vnde Bernardus* dicit, Detrahere aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facilè dixerim. Si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multominus quàm detrahens, & plerunque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc, quòd alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere, vel propter aliquod periculum, quod audiens nouit consequens, vel propter radicem, qua timor humanus quandoq; potest esse peccatum mortale, vt suprà habitum* est.

lib. 2. de Consideratione ad Eugeniū circa finem illius.

q. 19. art. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd detractiones suas nullus audit: quia mala quæ dicuntur de aliquo, eo audiente, non sunt detractiones, propriè loquendo, sed contumeliæ, vt dictum* est. Possunt tamen ad notitiam alicuius detractiones contra ipsum factæ aliorum relationibus peruenire. Et tunc sui arbitrij est detrimentum suæ famæ pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, vt suprà dictum* est. Et ideo in hoc potest commēdari eius patientia, quòd patienter detractiones sustinet: non autem est sui arbitrij, quòd patiatur detrimentum famæ alterius. Et ideo in culpam ei vertitur, si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis subleuare asinum alterius iacentem sub onere, vt præcipitur Deuter. 22.

Art. 1. ad 2.

In corp. art. & q. 72. art. 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd non semper aliquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate, & maximè si sciat verum esse quod dicitur. sed debet eum verbis redarguere de hoc, quòd peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere, quòd ei detractio displiceat per tristitiam faciei: quia, vt dicitur Prouerb. 25. Ventus Aquilo dissipat pluuias, & facies tristis linguam detrahentem.

AD TERTIVM dicendum, quòd vtilitas quæ ex detractione prouenit, non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilominus est detractoribus resistendum,

dum, sicut & raptoribus, vel oppressoribus aliorum, quamuis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

QVÆSTIO LXXIIII.

De Susurratione, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de susurratione.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum susurratio sit peccatum distinctum à detractione.

¶ Secundò, quod horum sit grauius.

ARTICVLVS I.

Vtrum susurratio sit peccatum distinctum à detractione.

Infrà q. 75. art. 1. cor. Et Rom. 1. lect. 8. co. 4. *lib. 10. cap. 18. incipit: Sapiēs dictus, parum ante medium.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd susurratio non sit peccatum distinctum à detractione. Dicit enim Isidorus, in libro* Etymologiarum, Susurro de sono locutionis appellatur: quia non in facie alicuius, sed in aure loquitur detrahendo. Sed loqui de altero detrahendo ad detractionem pertinet. ergo susurratio non est peccatum distinctum à detractione.

¶ 2 Præterea, Leuitici decimonono dicitur, Non eris criminator, nec susurro in populis. Sed criminator idem videtur esse quod detractor. ergo etiam susurratio à detractione non differt.

¶ 3 Præterea, Eccles. 28. dicitur, Susurro & bilinguis maledictus erit. Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor, quia detractorum est duplici lingua loqui: aliter scilicet in absentia, & aliter in præsentia. ergo susurro idem est quod detractor.

glos. interlinearis ibid.

SED CONTRA est, quòd Roma. 1. super illud, Susurrones, detractores, dicit* glos. Susurrones inter amicos discordiam seminantes, detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt.

CONCLVSIO.

Eo diuersa est detractio à susurratione, quòd detractione proximi honor, susurratione verò amicitia læditur, & illius intenditur separatio.

RESPONDEO dicendum, quòd susurro & detractor in materia conueniunt, & etiam in forma, siue in modo loquendi: quia vterque malum occultè de proximo dicit, propter quam similitudinē interdum vnum pro alio ponitur. Vnde Ecclesi. quinto, super illud, Non appelleris susurro, dicit* glos. id est, detractor. Differunt autem in fine, quia detractor intēdit denigrare famam proximi. Vnde illa mala de proximo præcipuè profert, ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui eius fama: susurro autem intendit amicitiam separare, vt patet per* glos. inductam. & per illud quod dicitur Prouerbiorum vigesimosexto, Susurrone subtracto, iurgia conquiescunt. Et ideo susurro talia mala profert de proximo, quæ possunt contra ipsum commouere animum audientis, secundum illud Ecclesi. 28. Vir peccator conturbabit amicos, & in medio pacem habentium immittit inimicitiam.

glos. interlinearis ibid.

Inductam in arg. Sed cont.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd susurro, inquantum dicit malum de alio, dicitur detrahere. In hoc tamen differt à detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere: sed quicquid sit illud quod possit animum vnius perturbare contra alium, etiam si sit simpliciter bonum, tamen apparens malum, inquantum displicet ei, cui dicitur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd criminator differt à susurrone & à detractore: quia criminator est qui publicè crimina aliis imponit, vel accusando, vel conuitiando: quod non pertinet ad detractorem & susurronem.

AD TERTIVM dicendum, quòd bilinguis propriè dicitur susurro. Cum enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex vtraque parte amicitiam rumpere, & ideo duabus linguis vtitur ad duos, vni dicens malum de alio. Propter quod dicitur Eccles. 28. Susurro & bilinguis maledictus. Et subditur, Multos enim turbauit pacem habentes.

ARTICVLVS II.

Vtrum detractio sit grauius peccatum, quàm susurratio.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd detractio sit grauius peccatum, quàm susurratio. Mal q. 10. art. 3. ad 3. Peccata enim oris consistunt in hoc, quod aliquis maledicit. Sed detractor dicit de proximo ea quæ sunt mala simpliciter: quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama. Susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quæ scilicet displicent audienti. ergo grauius peccatum est detractio, quàm susurratio.

¶ 2 Præterea, Quicunque aufert alicui famam, aufert ei non solum vnum amicum, sed multos: quia intellectus vniuscuiusque refugit amicitiam infamium personarum. Vnde contra quendam dicitur Paralip. 19. His qui oderunt Dominum, amicitia iungeris. Susurratio autem aufert vnum solum amicum. Grauius ergo peccatum est detractio, quàm susurratio.

¶ 3 Præterea, Iacob. 4. dicitur, Qui detrahit fratri suo, detrahit legi, & per consequens Deo qui est legislator. Et sic peccatum detractionis videtur esse peccatū in Deum, quod est grauissimum, vt suprà habitum* est. Peccatum q. 20. art. 3. autem susurrationis est in proximū. ergo peccatum de- & 1. 2. q. 73. tractionis est grauius quàm peccatum susurrationis. art. 3. & 6.

SED CONTRA est, quod dicitur Eccles. 5. Denotatio pessima super bilinguem: susurratori autem odium & inimicitia & contumelia.

CONCLVSIO.

Maius vitium est susurrationis peccatum, quàm detractionis, quo amicitiam, quæ susurratione tollitur, honori præstare certum est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, peccatum in proximum tanto est grauius, quanto per Art. 3. & ipsum maius nocumētum proximo infertur. Nocumen- 1. 2. q. 73. tum autem tanto maius est, quanto maius est bonū quod art. 8. tollitur. Inter cætera verò exteriora bona præeminet amicus: quia sine amicis nullus viuere potest, vt patet per Philosophum in* 8. Ethic. Vnde dicitur Eccle. 6. Amico fideli lib. 8. Ethic. nulla est comparatio: fama autem ipsa quæ per detractio- cap. 1. in principio, tom. 5. nem tollitur, ad hoc maximè necessaria est, vt homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est maius peccatum, quàm detractio, & etiam quàm contumelia: quia amicus est melior, quàm honor, & amari, quàm honorari: vt in* 8. Ethic. Philosophus dicit. lib. 8. cap. 8. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd species & grauitas peccati magis attenditur ex fine, quàm ex materiali obiecto. Et ideo ratione finis susurratio est grauior; quamuis detractor quandoque peiora dicat.

AD SECVNDVM dicendum, quòd fama est dispositio ad amicitiam, & infamia ad inimicitiam. Dispositio autē deficit ab eo ad quod disponit. & ideo ille qui operatur ad aliquid, quod est dispositio ad inimicitiam, minus peccat, quàm ille qui directè operatur ad inimicitiam inducendam.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille qui detrahit fratri, intantum videtur detrahere legi, inquantum contemnit præceptum de dilectione proximi: contra quod directius agit qui amicitiam disrumpere nititur. Vnde hoc peccatum maximè contra Deum est: quia Deus dilectio est, vt dicitur 1. Iohan. 4. Et propter hoc dicitur Prouerb. 6. Sex sunt quæ odit Dominus, & septimum detestatur anima eius. & hoc septimum ponit eum qui seminat inter fratres discordiam.

QVAEST.

QVÆSTIO LXXV.

De Derisione, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de derisione.
¶ Et circa hoc quæruntur duo.
¶ Primò, vtrū derisio sit peccatū speciale, distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo infertur.
¶ Secundò, vtrum derisio sit peccatum mortale.

ARTICVLVS I.

Vtrum derisio sit speciale peccatum, ab aliis præmissis distinctum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd derisio non sit speciale peccatum, ab aliis præmissis distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quòd derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui à contumelia.

¶ 2 Præterea, Nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Huiusmodi autem sunt peccata, quæ si manifestè de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam: si autem occultè, pertinent ad detractionem, siue susurrationem. Ergo derisio non est vitium à præmissis distinctum.

¶ 3 Præterea, Huiusmodi peccata distinguuntur secundum nocumenta quæ proximo inferuntur. Sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo, quàm in honore, vel fama, vel detrimēto amicitiæ. Ergo derisio non est peccatum distinctum à præmissis.

SED CONTRA est, quod derisio fit ludo. Vnde & illusio nominatur. Nullum autem præmissorū ludo agitur, sed serio. Ergo derisio ab omnibus prædictis differt.

CONCLVSIO.

Derisio diuersa est à cæteris linguæ vitiis, quòd per illam intenditur proximi erubescentia.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, peccata verborum præcipuè pēsanda sunt secundum intentionem proferentis. Et ideo secundum diuersa, quæ quis intendit, contra alium loquens huiusmodi, peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis conuitiando intendit conuitiati honorem deprimere, & detrahendo diminuere famam, & susurrando tollere amicitiam: ita etiam irridendo aliquis intendit, quòd ille qui irridetur erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur à præmissis peccatis. (*Q.72.ar.2.*)

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd subsannatio & irrisio conueniunt in fine: sed differunt in modo: quia irrisio fit ore, id est, verbo & cachinnis: subsannatio autem naso rugato, vt dicit glos. super illud * Psalm. 2. Qui habitat in cælis, irridebit eos. Talis autem differētia non diuersificat speciem. Vtrunque tamen differt à contumelia, sicut erubescentia à dehonoratione. Est enim erubescentia timor dehonorationis, †sicut Damasc. dicit. (*glos. interlinearis & Aug. hoc loco.* — *lib. 2. Ortho. fidei, cap. 15.*)

AD SECVNDVM dicendum, quòd de opere virtuoso aliquis apud alios & reuerentiā meretur & famam, & apud seipsum bonæ conscientiæ gloriam, secundum illud 2. ad Corinth. 1. Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ. Vnde econuerso de actu turpi, id est, vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor & fama: & ad hoc contumeliosus & detractor turpia de alio dicunt. Apud seipsum autem per turpia, quæ dicuntur, aliquis perdit conscientiæ gloriam per quandam confusionem & erubescentiam: & ad hoc turpia dicit derisor. & sic patet quòd derisor communicat cum prædictis vitiis in materia: differt autem in fine.

AD TERTIVM dicendum, quòd securitas conscientiæ & quies illius magnum bonum est, secundum illud Prouerb. 15. Secura mens quasi iuge conuiuiū. & ideo qui consciētiam alicuius inquietat, confundendō ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Vnde derisio est peccatum speciale.

ARTICVLVS II.

Vtrum derisio possit esse peccatum mortale.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatū mortale contrariatur charitati. Sed derisio non videtur contrariari charitati, agitur enim ludo quandoque inter amicos, vnde & delusio nominatur. ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

¶ 2 Præterea, Derisio illa videtur esse maxima, quæ fit in iniuriam Dei. Sed non omnis derisio quæ vergit in iniuriam Dei, est peccatum mortale: alioquin quicunque recidiuaret in aliquod peccatum veniale, de quo pœnituit, peccaret mortaliter. Dicit enim Isidorus* quòd irrisor est, & non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet. Similiter & sequeretur, quòd omnis simulatio esset peccatum mortale: quia, sicut† Gregor. dicit in Moral. Per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, id est hominem iustum, & ascensorem, id est Deum. ergo derisio non est peccatum mortale. (**lib. 2 de summo bono, cap. 36. in principio.* — *†lib 31. ca. 6. & 12. simul.*)

¶ 3 Præterea, Contumelia & detractio videntur esse grauiora peccata, quàm derisio: quia maius est facere aliquid serio, quàm ioco. Sed non omnis detractio vel contumelia est peccatum mortale. ergo multo minus derisio.

SED CONTRA est quod dicitur Prouerb. 3. Ipse deridet illusores. Sed deridere Dei est æternaliter punire pro peccato mortali, vt patet per id quod dicitur in Psal. 2. Qui habitat in cælis, irridebit eos. ergo derisio est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Derisio in paruis, veniale peccatum est; at in magnis, pensatis tamen conditionibus personarum, peccatum mortale est.

RESPONDEO dicendum, quòd irrisio non fit nisi de aliquo malo, vel defectu. Malum autem, si sit magnū, non pro ludo accipitur, sed seriose. Vnde si in ludum vel risum vertatur, ex quo irrisionis vel illusionis nomen sumitur: hoc est quia accipitur, vt paruum. Potest autem aliquod malum accipi, vt paruum, dupliciter. Vno modo secundum se: alio modo ratione personæ. Cum autem aliquis alterius personæ malum, vel defectum in ludum, vel risum ponit: quia secundum se paruum malum est, est veniale & leue peccatum secundum suum genus. Cum autem accipitur quasi paruum ratione personæ, sicut defectus puerorum & stultorum, parum pōderare solemus: sic aliquem illudere, vel irridere, est eum omnino parui pendere, & eum tam vilem æstimare, vt de eius malo non sit curandum, sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale. & grauius quàm contumelia, quæ similiter est in manifesto. Quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in ludum: & ita videtur esse maior contemptus & dehonoratio. Et secundum hoc illusio est graue peccatum, & tanto grauius, quanto maior reuerentia debetur personæ, quæ illuditur. Vnde grauissimum est irridere Deum, & ea quæ Dei sunt: secundū illud Isaiæ 37. Cui exprobrasti? & quem blasphemasti? & super quem exaltasti vocem tuam? Et postea subditur: Ad sanctum Israël. Deinde secundum locum tenet irrisio parentum. Vnde dicitur Prouerb. 30. Oculum, qui subsannat patrem, & despicit partum matris suæ, effodiant eum corui de torrentibus, & comedant eum filij aquilæ. Deinde iustorum derisio grauis est: quia honor est virtutis præmiū. Et contra hoc dicitur Iob 12. Deridetur iusti simplicitas. Quæ quidem derisio valde nociua est, quia per hoc homines à bene agendo impediuntur, secundum illud Gregor. Quia in aliorum actibus exoriri bona respiciunt, mox ea manu pestiferæ exprobrationis euellunt.

AD

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ludus non importat aliquid contrarium charitati, respectu eius, cum quo luditur. Potest tamen importare aliquid contrarium charitati, respectu eius, de quo luditur, propter contemptum, vt dictum* est.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicēdum, quòd ille qui recidiuat in peccatum de quo pœnituit, & ille qui simulat, non expressè Deum irridet, sed quasi interpretatiuè: inquantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidiuat, vel simulat, sed dispositiuè, vel interpretatiuè.

AD TERTIVM dicēdum, quòd derisio secundum suam rationē leuius aliquid est, quàm detractio, vel contumelia: quia non importat contemptum, sed ludum. Quandoque tamen habet maiorem contemptum, quàm contumelia, vt suprà dictum* est, & tunc est graue peccatum.

In corp. art.

QVÆSTIO LXXVI.

De Maledictione, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandū est de maledictione.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum licitè possit aliquis maledicere homini.

¶ Secundò, vtrum licitè possit aliquis maledicere irrationali creaturæ.

¶ Tertiò, vtrum maledictio sit peccatum mortale.

¶ Quartò, de comparatione eius ad alia peccata.

ARTICVLVS I.

Vtrum liceat maledicere aliquem.

4. dist. 18. q. 2. art. 1. q. 2. ad 1. Et vir. q. 2. art. 8. ad 10. & 15. & Psa. 5. col. 7. & Ro. 11. co. 2. & ca. 12. lect. 9. 4. 2.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum præterire mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, vt dicitur 2. ad Corinth. 13. Sed ipse præcipit Rom. 12. Benedicite & nolite maledicere. ergo non licet aliquem maledicere.

¶ 2 Præterea, Omnes tenentur Deum benedicere, secundum illud Dan. 3. Benedicite filij hominum domino. Sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei & maledictio hominis, vt probatur Iacob. 3. ergo nulli licet aliquem maledicere.

¶ 3 Præterea, Ille qui aliquem maledicit, videtur optare eius malum culpæ vel pœnæ: quia maledictio videtur esse imprecatio quædam. Sed non licet desiderare malum alienus: quinimò orare oportet pro omnibus, vt liberentur à malo. Ergo nulli licet maledicere.

¶ 4 Præterea, Diabolus per obstinationem maximè subiectus est malitiæ. Sed non licet alicui maledicere diabolū, sicut nec seipsum. Dicit enim Eccles. 21. Cum maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam. ergo multo minus licet maledicere hominem.

¶ 5 Præterea, Nume. 23. super illud, Quomodo maledicam, cui non maledixit Dominus, dicit* gloss. Non potest esse iusta maledicendi causa, vbi peccantis ignoratur affectus. Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam vtrū sit maledictus à Deo. ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

Ex Origenis Hom. 15. in Numeros parū à medio, to. 1.

SED CONTRA est, quod Deuter. 27. dicitur, Maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius. Eliseus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, vt habetur 4. Reg. 2.

CONCLVSIO.

Maledicere animo maledicendi, optando, seu imprecando malum alicui, illicitum est.

RESPONDEO dicendum, quòd maledicere idem est, quod malum dicere. Dicere autem tripliciter se habet ad id quod dicitur. Vno modo per modū enuntiationis, sicut aliquid exprimitur modo indicatiuo. Et sic maledicere nihil aliud est quàm malū alterius referre, quod pertinet ad detractionem: vnde quandoque maledici detractores dicuntur. Alio modo dicere se habet ad id quod dicitur per modum causæ. Et hoc quidem primò & principaliter cōpetit Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundum illud Psal. 32. Dixit & facta sunt. Consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios mouent per imperium ad aliquid faciendum. Et ad hoc instituta sunt verba imperatiui modi. Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur, quasi expressio quædam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur. Et ad hoc instituta sunt verba optatiui modi. Prætermisso ergo primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. vbi scire oportet, quòd facere aliquid, & velle illud, se consequuntur in bonitate & malitia, vt ex supradictis* patet. Vnde 1. 2. q. 20. art. 3. in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum & illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius, inquantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere vtroque modo erit illicitum. & hoc est maledicere, per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sicut est licitum, nec erit maledictio, per se loquendo, sed per accidens: quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum. Cōtingit autem malum aliquod dici imperando, vel optando sub ratione duplicis boni. Quandoque quidem sub ratione iusti. Et sic iudex licitè maledicit illum, cui præcipit iustam pœnam inferri. Et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando, sicut & prophetiæ in scripturis quandoq; imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam diuinæ iustitiæ: licet hæ imprecationes possint etiā per modum prænuntiationis intelligi. Quandoque vero dicitur aliquod malū sub ratione vtilis, puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam ægritudinem, aut aliquod impedimentum, vel vt ipse melior efficiatur, vel vt saltem ab aliorum nocumento cesset.

AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd Apostolus prohibet maledicere per se loquendo cum intentione mali. Et similiter dicendum ad SECVNDVM.

AD TERTIVM dicendum, quòd optare alicui malum sub ratione boni, non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum, sed magis habet conformitatem ad ipsum.

AD QVARTVM dicendum, quòd in diabolo est considerare naturam & culpam. Natura quidem eius bona est à Deo, nec eam maledicere licet. Culpa autem eius est maledicenda, secundum illud Iob 3. Maledicant ei qui maledicunt diei. Cum autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum similiter ratione iudicat maledictione dignum: & secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

AD QVINTVM dicendum, quòd affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato pro quo pœna est infligenda. Similiter etiam quamuis sciri non possit quem Deus maledicat secundum finalem reprobationem, potest tamē sciri quis sit maledictus à Deo secundum reatum præsentis culpæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum liceat creaturam irrationalem maledicere.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim præcipuè videtur esse licita, inquantum respicit pœnam. Sed creatura irrationalis non est susceptiua nec culpæ nec pœnæ. ergo eam maledicere non licet. Infrà art. 4. ad 1.

¶ 2 Præterea, In creatura irrationali nihil inuenitur nisi natura, quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet,

Art. praced. ad 4. cet, etiam in diabolo, vt dictum * est ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

¶ 3 Præterea, Creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora: aut est transiens, sicut tempora. Sed sicut Gregor. dicit in * 4. Moral. Otiosum est maledicere non existenti: vitiosum vero, si existeret. ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali. lib. 4. cap. 3. paulò à principio.

SED CONTRA est, quod Dominus maledixit ficulneæ, vt habetur Matth. 21. Et Iob maledixit diei suo, vt habetur Iob 3.

CONCLVSIO.

Creaturis irrationalibus maledicere, vt Dei creaturæ sunt, & ad rationalem creaturam ordinatis, blasphemia est: eis autem maledicere, vt in seipsis sunt, illicitum est, cum sit hoc otiosum & vanum.

RESPONDEO dicendum, quòd benedictio vel maledictio propriè ad illam rem pertinet, cui potest aliquid bene vel malè contingere, scilicet rationali creaturæ. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter. Vno quidem modo per modum subuentionis: inquantum scilicet ex creaturis irrationalibus subuenitur humanæ necessitati. Et hoc modo Dominus homini dixit Genes. 3. Maledicta terra in opere tuo: vt scilicet per eius sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deut. 28. Benedicta horrea tua. Et infrà, Maledictum horreum tuum. Sic etiam Dauid maledixit montes Gelboë: secundum * Grego. expositionē. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis. Et sic Dominus maledixit ficulneam in significationem Iudeæ. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis, vel loci. Et sic maledixit Iob diei natiuitatis suæ propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, & propter sequētes pœnalitates. Et propter hoc etiam potest intelligi Dauid maledixisse montibus Gelboë: vt legitur 2. Reg. 1. scilicet propter cædem populi, quæ in eis contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus, inquantum sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ: maledicere autem eis secundum se consideratis, est otiosum & vanum, & per consequens illicitum. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Lib. 4. Moral. cap. 3. in fine.

ARTICVLVS III.

Vtrum maledicere sit peccatum mortale.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd maledicere non sit peccatum mortale. August. enim in homilia, de Igne purgatorio, numerat maledictionem inter leuia peccata. Hæc autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

¶ 2 Præterea, Ea quæ ex leui motu mentis procedunt, non videntur vniuersaliter esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex leui motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

¶ 3 Præterea, Grauius est malefacere, quàm maledicere. Sed malefacere non semper est peccatum mortale. Ergo multo minus maledicere.

SED CONTRA, Nihil excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit à regno Dei: secundum illud 1. ad Corinth. 6. Neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt. Ergo maledictio est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Maledicere formaliter, & magnum imprecari malum, ex suo genere mortale vitium est; veniale autem esse potest vel si leue sit malum, vel secundum animi leuem motum ad alterius malum.

RESPONDEO dicendum, quòd maledictio, de qua nunc loquimur, est, per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando, vel optando. Velle autem, vel imperio mouere ad malum alterius, secundum se repugnat charitati, qua diligimus proximum, volentes bonum ipsius, & ita secundum suum genus est peccatum mortale, & tanto grauius, quanto personam, cui maledicimus, magis amare & reuereri tenemur. Vnde dicitur Leuit. 20. Qui maledixerit patri suo & matri, morte moriatur. Contingit tamē verbum maledictionis prolatum, esse peccatum veniale, vel propter paruitatem mali, quod quis, alteri maledicendo, imprecatur: vel etiam propter affectum eius, qui profert maledictionis verba, dum ex leui motu, vel ex ludo, aut ex surreptione aliqua, talia verba profert, quia peccata verborum maximè ex affectu pensantur, vt suprà dictum * est. Et per hoc patet responsio ad obiecta. q. 72. art. 2.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum maledicere sit grauius peccatum, quàm detractio.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd maledictio sit grauius peccatum, quàm detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quædam, vt patet per id quod dicitur in Canoni. a Iudæ, quòd cum Michaël Archangelus cum diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus iudicium inferre blasphemiæ. Et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum * glos. Blasphemia autem est grauius peccatum, quàm detractio. ergo maledictio est grauior detractione. glos. interlinearis ibid.

¶ 2 Præterea, Homicidium est detractione grauius, vt suprà dictum * est. Sed maledictio est par peccato homicidij. Dicit enim † Chrysost. super Matth. Cum dixeris, Maledic ei, & domum euerte, & omnia perire fac: nihil ab homicida differs. ergo maledictio est grauior quàm detractio. * q. 73. art. 3. † Homil. 20. in Matth. inter mediū & finem. tom. 2.

¶ 3 Præterea, Causa præeminet signo. Sed ille qui maledicit, causat malum suo imperio. Ille autem qui detrahit, solum significat malum iam existens. Grauius ergo peccat maledicus, quàm detractor.

SED CONTRA est, quòd detractio non potest bene fieri. Maledictio autem fit bene & male, vt ex dictis * patet. ergo grauior est detractio, quàm maledictio. Art. 1. huius quæst.

CONCLVSIO.

Detractio secundum suam generalem rationem grauius peccatum est maledictionis vitio, quod desiderium exprimit: potest tamen per accidens maledictio grauior esse detractione.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut in primo habitum * est, duplex est malum, scilicet culpæ & pœnæ. Malum autem culpæ peius est, vt ibidem ostensum † est: vnde dicere malum culpæ, peius est, quàm dicere malum pœnæ, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum ergo & susurronem & detractorem & etiam derisorem pertinet dicere malum culpæ. Sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum pœnæ, non autem malum culpæ nisi fortè sub ratione pœnæ. Non tamen est idem modus dicendi. Nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ, solum enuntiando. Per maledictionem vero dicitur malum pœnæ: vel causando per modum imperij, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpæ, peccatum est, inquantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur. Grauius autem est nocumentum inferre, quàm nocumentum desiderare, cæteris paribus. Vnde detractio secundum communem rationem grauius peccatum est, quàm maledictio, simplex desiderium exprimens. Maledictio vero quæ fit per modum imperij, cum habeat rationem causæ, potest esse detractione grauior, si maius nocumentum inferat, quàm sit denigratio famæ: vel leuior, si minus. Et hæc quidem accipienda sunt secundum ea, quæ per se pertinent ad rationem horum vitiorum. Possunt autem & alia per accidens considerari, quæ prædicta vitia, vel augent, vel minuunt. 1. p. q. 48. art. 5. 1. p. q. 48. art. 6.

AD

Ad primvm ergo dicendum, quòd maledictio creaturæ, inquantum creatura est, redundat in Deum: & sic per accidens habet rationem blasphemiæ: non autem si maledicatur creaturæ propter culpam. Et eadem ratio est de detractione.

Ad secvndvm dicendum, quòd sicut dictum *est, maledictio vno modo includit desiderium mali. Vnde si ille qui maledicit, velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida. Differt tamen, inquantum actus exterior aliquid adiicit voluntati. *Art. praeced.*

Ad tertivm dicendum, quòd ratio illa procedit de maledictione, secundum quod importat imperium.

QVÆSTIO LXXVII.

De Fraudulentia in emptionibus, & venditionibus contingente, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de peccatis, quæ sunt circa voluntarias cõmutationes. Et primo de fraudulentia, quæ committitur in emptionibus & venditionibus. Secundo, de vsura, quæ fit in mutuis. Circa alias enim cõmutationes voluntarias non inuenitur aliqua species peccati, quæ distinguatur à rapina, vel furto.

¶Circa primum quæruntur quatuor.

¶Primò, de iniusta venditione ex parte pretij, scilicet vtrum liceat aliquid vendere plus quàm valeat.

¶Secundò, de iniusta venditione ex parte rei venditæ.

¶Tertiò, vtrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.

¶Quartò, vtrum licitum sit aliquid negotiando plus vendere, quàm emptum sit.

Articvlvs I.

Vtrum licitè aliquis possit vendere rem plus quàm valeat.

4. dist. 25. q. 3. art. 1. q. 1. cor. Et q. 2. art. 2. cor. & 10. Ad primvm sic proceditur. Videtur, quòd aliquis licitè possit vẽdere rem plusquam valeat. Iustum enim in cõmutationibus humanæ vitæ secundum leges ciuiles determinatur. Sed secundum eas licitum est emptori & venditori, vt se inuicem decipiant. Quod quidem fit, inquantum venditor plus vendit rem, quàm valeat, emptor autem minus quàm valeat. Ergo licitum est quòd aliquis vendat rem plus quàm valeat.

¶ 2 Præterea, Illud quod est omnibus commune, videtur esse naturale, & non esse peccatum. Sed sicut August. refert 13. *de Tri. dictum cuiusdam Mimi fuit ab omnibus acceptatum, Vili vultis emere, & care vendere. Cui etiam consonat quod dicitur Prouer. 20. Malum est, malum est, dicit omnis emptor: & cum recesserit, gloriatur. Ergo licitum est aliquid carius vendere, & vilius emere, quàm valeat. *lib. 13. cap. 3. paulò à principio, tom. 3.*

¶ 3 Præterea, Non videtur esse illicitum, si ex conuentione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundum Philosophum in *8. Ethic. in amicitia vtilis recompẽsatio fieri debet secundum vtilitatem, quam consecutus est ille, qui beneficium suscepit. quæ quidẽ quandoque excedit valorem rei datæ: sicut contingit cum aliquis multum re aliqua indiget, vel ad periculum euitandum, vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis & venditionis aliquid dare pro maiori pretio, quàm valeat. *lib. 8. Ethic. cap. 13. non longè à fine, tom. 5.*

Sed contra est, quod dicitur Matth. 7. Omnia quæcunque vultis vt faciant vobis homines, & vos facite illis. Sed nullus vult sibi rem vendi carius quàm valeat. ergo nullus debet alteri vendere rem carius, quàm valeat.

Conclvsio.

Quamquam emere quippiam vilius quàm valeat, seu vendere carius, secundum se illicitum & iniustum sit, potest tamen per accidens secundum conditiones ementis ac vendentis, & illorum indigentiam licitè aliquid carius vendi, ac vilius emi: semper autem peccatum est vbi aliqua circa hoc fraus contigerit.

Respondeo dicendum, quòd fraudem adhibere ad hoc quòd aliquid plus iusto pretio vendatur, omnino peccatum est, inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Vnde & Tullius dicit in libro *de Offic. Tollendum est igitur in rebus contrahendis omne mendacium: non licitatorem venditor, nec qui contra se licitetur, emptor apponet. Si autem fraus deficit, tunc de emptione & vẽditione dupliciter loqui possumus. Vno modo secundum se, & secundum hoc emptio & venditio videtur esse introducta pro communi vtilitate vtriusque, dum scilicet vnus indiget re alterius, & econuerso, sicut patet per Philosophum in primo *Polit. Quod autem pro communi vtilitate inductum est, non debet esse magis in grauamen vnius, quàm alterius. Et ideo debet secundum æqualitatem rei inter eos cõtractus institui. Quantitas autem rei, quæ in vsum hominis venit, mensuratur secundum pretium datum ad quod est inuentum numisma, vt dicitur in *quinto Ethic. Et ideo si pretium vel excedat quantitatem valoris rei, vel econuerso res excedat pretium, tolletur iustitiæ æqualitas. Et ideo carius vendere vel vilius emere rem, quàm valeat, est secundum se iniustum & illicitum. Alio modo possumus loqui de emptione & venditione, secundum quod per accidens cedit in vtilitatem vnius & detrimẽtum alterius, puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, & alius læditur, si ea careat. Et in tali casu iustũ pretium erit, vt non solum respiciatur ad rem, quæ venditur, sed ad damnum, quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licitè poterit aliquid vendi plus quàm valeat secundum se, quamuis non vendatur plus quàm valeat habenti. Si vero aliquis multum iuuetur ex re alterius, quam accepit, ille vero qui vendit, non damnificatur carendo re illa: non debet eam superuendere: quia vtilitas quæ alteri accrescit, non est ex venditione, sed ex conditione ementis. Nullus autem debet vendere alteri quod non est suum, licet possit ei vendere damnum quod patitur. ille tamen qui ex re alterius accepta multum iuuatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare: quod pertinet ad eius honestatem. *lib. 3. circa mediũ illius.* *lib. 1. cap. 5. & 6. tom. 5.* *lib. 5. cap. 5. tom. 5.*

Ad primvm ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, lex humana populo datur, in quo sunt multi à virtute deficientes, non autem datur solum virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quicquid est contra virtutem, sed ei sufficit, vt prohibeat ea quæ destruunt hominum conuictum, alia vero habeat quasi licita: non quia ea approbet, sed quia ea non punit. Sic ergo habet quasi licitum, pœnam non inducens, si absq; fraude venditor rem suam superuendat, aut emptor vilius emat, nisi sit nimius excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum: puta si aliquis sit deceptus vltra dimidiam iusti pretij quantitatem. Sed lex diuina nihil impunitum relinquit, quod sit virtuti contrarium: vnde secundum diuinam legem illicitum reputatur, si in emptione & venditione non sit æqualitas iustitiæ obseruata. Et tenetur ille qui plus habet, recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico: quia iustum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam æstimatione consistit: ita quòd modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem iustitiæ. *1. 2 q. 96. art. 2.*

Ad secvndvm dicendum, quòd sicut August. ibidem *dicit: Mimus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo, vili velle emere, & care vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam reuera vitium est, potest quisque adipisci huiusmodi iustitiam qua huic resistat & vincat. Et ponit exemplum de quodam, qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti iustum pretium dedit. Vnde patet quòd *loco citato in arg.*

 illud

illud commune desiderium non est naturæ, sed vitij. Et ideo commune est multis qui per latam viam vitiorum incedunt.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd in iustitia commutatiua consideratur principaliter æqualitas rei. Sed in amicitia vtili, consideratur æqualitas vtilitatis. Et ideo recompẽsatio fieri debet secundum vtilitatem perceptam. In emptione vero secundum æqualitatem rei.

ARTICVLVS II.

Vtrum venditio reddatur illicita propter defectum rei venditæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd venditio non reddatur iniusta & illicita propter defectum rei venditæ. Minus enim cætera sunt pensanda in re quàm rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita, puta si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est vtile ad omnes humanos vsus ad quos necessarium est argentum & aurum, puta ad vasa & ad alia huiusmodi. Ergo multo minus erit illicita venditio, si sit defectus in alijs.

¶ 2 Præterea, Defectus ex parte rei qui est secundum quantitatem, maximè videtur iustitiæ contrariari quæ in æqualitate consistit. Quantitas autem per mensuram cognoscitur. Mensuræ autem rerum quæ in vsum hominum veniunt: non sunt determinatæ, sed alicubi maiores, alicubi minores: vt patet per Philosophum in quinto*Ethicorum. Ergo non potest euitari defectus ex parte rei venditæ: & ita videtur quòd ex hoc venditio non reddatur illicita. *lib. 5. cap. 7. tom. 5.*

¶ 3 Præterea, Ad defectum rei venditæ pertinet, si ei conueniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quæ plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

SED CONTRA est, quod Ambros.*dicit in lib. de Offic. Regula iustitiæ manifesta est, quòd à vero non declinare virum deceat bonum, nec damno iniusto afficere quenquam, nec aliquid dolo annectere rei suæ. *lib. 3 cap 11. à medio illius, tom. 1.*

CONCLVSIO.

Vendere, & emere rem vnam pro alia, vel non in debita mensura ac rei qualitate illicitum est.

RESPONDEO dicendum, quòd circa rem, quæ venditur, triplex defectus considerari potest. Vnus quidem secundum speciem rei. Et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re, quam vendit, fraudem committit in venditione. vnde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam Isa. 1. Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua. Quod enim permixtũ est, patitur defectum, quantum ad speciem. Alius autẽ defectus est secundum quantitatem, quæ per mensuram cognoscitur. Et ideo siquis scienter vtatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit, & est illicita venditio. Vnde dicitur Deut. 25. Non habebis in sacculo diuersa pondera maius & minus, nec erit in domo tua modius maior & minor. Et postea subditur, Abominatur enim Dominus eum qui facit hæc, & auersatur omnem iniustitiam. Tertius defectus est ex parte qualitatis, puta si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum. Quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione: vnde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat, iniustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si vero eo ignorante aliquis prædictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit iniustum materialiter: nec eius operatio est iniusta, vt ex supradictis*patet: tenetur tamen cum ad eius notitiam peruenerit, damnum recompensare emptori. Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoq; venditorem credere rem suam esse minus pretiosam, quantum ad speciem, sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci, emptor si id cognoscat, iniustè emit, & ad restitutionem tenetur. & eadem ratio est de defectu qualitatis, & quantitatis. *q. 59. art. 2.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd aurum & argentum non solum cara sunt propter vtilitatem vasorum, quæ ex eis fabricantur, aut aliorum huiusmodi: sed etiam propter dignitatem & puritatem substantiæ ipsorum. Et ideo si aurum vel argentũ ab alchimicis factum, veram speciem non habeat auri & argenti, est fraudulenta & iniusta venditio: præsertim cum sint aliquæ vtilitates auri & argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quæ non conueniunt auro per alchimiam sophisticato. Sicut quod habet proprietatem lætificandi, & cõtra quasdam infirmitates medicinaliter iuuat. Frequentius etiam potest poni in operatione, & diutius in sua puritate permanet aurum verum, quàm aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet artem vti aliquibus naturalibus causis ad producendum naturales & veros effectus: sicut August.*dicit in 3. de Trinit. de his quæ arte dæmonum fiunt. *lib. 3. cap. 8. tom. 3.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd mensuras rerum venalium necesse est in diuersis locis esse diuersas, propter diuersitatem copiæ & inopiæ rerum: quia vbi res magis abundat, consueuerunt esse maiores mensuræ. In vnoquoque tamen loco ad rectores ciuitatis pertinet determinare quæ sint iustæ mensuræ rerum venalium, pensatis conditionibus locorum & rerum. Et ideo has mensuras publicas auctoritate vel cõsuetudine institutas præterire non licet.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut August. dicit in 11.*de Ciuit. Dei, Pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturæ, cum quandoq; pluris vendatur vnus equus, quàm vnus seruus, sed consideratur secundum quod res in vsum hominis veniunt. Et ideo non oportet, quòd venditor, vel emptor cognoscat occultas rei venditæ qualitates, sed illas solum, per quas redditur humanis vsibus apta, puta quòd equus sit fortis, & bene currat: & similiter in cæteris. Has autem qualitates de facili venditor & emptor cognoscere possunt. *lib. 11. ca. 16. tom. 5.*

ARTICVLVS III.

Vtrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ. *Quolib. 2. art. 10.* Cum enim venditor emptorem ad emẽdum non cogat, videtur eius iudicio rem, quam vendit, supponere. Sed ad eundem pertinet iudicium & cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori, si emptor in suo iudicio decipitur, præcipitanter emendo absque diligenti inquisitione de conditiõnibus rei.

¶ 2 Præterea, Stultum videtur, quòd aliquis id faciat, vnde eius operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit suam venditionem. Vnde Tullius in lib.*de Offic. inducit quendam dicentem, Quid tam absurdum, quàm si domini iussu ita præco prædiceret, Domum pestilentem vendo. Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditæ. *lib. 3. parum ante medium libri, in cap. cuius titulus est: In contrastibus communibus, quæ forma honesti in fine illius.*

¶ 3 Præterea, Magis necessariũ est homini, vt cognoscat viam virtutis, quàm vt cognoscat vitia rerum, quæ venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet cõsilium dare & veritatem dicere de his, quæ pertinent ad virtutem, quamuis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditæ dicere, quasi consilium dando emptori.

¶ 4 Præterea, Si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non est nisi vt minuatur de pretio. Sed quandoq; diminueretur de pretio etiam absque vitio rei venditæ propter aliquid aliud: puta si venditor deferens triticum

triticum ad locum vbi est charistia frumenti, sciat multos posse venire, qui deferant: quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Huiusmodi autem non oportet dicere venditorem, vt videtur. Ergo pari ratione nec vitia rei venditæ.

lib. 3. ca. 10. parũ à principio, tom. 1. SED CONTRA est, quod Ambros.* dicit in lib. de Offic. In contractibus vitia eorum quæ veneunt prodi iubentur, ac nisi intimauerit venditor, quamuis in ius emptoris transierint, doli actione vacuantur.

CONCLVSIO.

Potest nonnunquam venditor, indemnitati suæ consulendo, rei occultum vitium tacere, dummodo in damnum seu periculum non renitatur emptoris, præcipuè si vitia sint occulta.

RESPONDEO dicendum, quòd dare alicui occasionem periculi vel damni, semper est illicitum, quamuis non sit necessarium, quòd homo alteri semper det auxilium vel consilium pertinens ad eius qualemcunque promotionem. Sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato. puta cum alius eius curæ subdatur, vel cum non potest ei per alium subueniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem, quòd rem vitiosam ei offert, si ex eius vitio damnum, vel periculum incurrere possit. Damnum quidem, si propter huiusmodi vitium res, quæ vendenda proponitur, minoris sit pretij: ipse vero propter huiusmodi vitium nihil de pretio subtrahat. Periculum autem, si propter huiusmodi vitium vsus rei reddatur impeditus vel noxius: puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum siue venenosum pro bono. Vnde si huiusmodi vitia sint occulta, & ipse non detegat, erit illicita & dolosa venditio, & tenetur venditor ad damni recompensationem. Si vero vitium sit manifestum, puta si equus sit monoculus, vel cum vsus rei etsi non competat venditori, potest tamen esse conueniens aliis, & ipse propter huiusmodi vitium, subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei: quia fortè propter huiusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio, quàm esset subtrahendum. Vnde potest licitè venditor indemnitati suæ consulere, vitium rei reticendo.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd iudicium non potest fieri nisi de re manifesta. Vnusquisque enim iudicat secundum quod cognoscit, vt dicitur in * 1. Ethicor. *lib. 1 cap 3. tom. 5.* Vnde si vitia rei, quæ vendenda proponitur, sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori iudicium. Secus autem esset, si essent vitia manifesta.

AD SECVNDVM dicendum, quòd non oportet quòd aliquis per præconem vitium rei venditæ prænunciet: quia si prædiceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundum quas est bona & vtilis. Sed singulariter est dicendum vitium rei ei, qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones adinuicem comparare bonas & malas. Nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis vtilem esse.

AD TERTIVM dicendum, quòd quamuis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his, quæ pertinent ad virtutes: tenetur tamen in casu illo de his dicere veritatem, quando ex eius facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis, nisi diceret veritatem: & sic est in proposito.

AD QVARTVM dicendum, quòd vitium rei facit rem in præsenti esse minoris valoris, quàm videatur. Sed in casu præmisso in futurum res expectatur esse minoris valoris per superuentum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur. Vnde venditor, qui vendit rem secundum pretiũ quod inuenit, non videtur contra iustitiam facere, si quod futurum est, non exponat: si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis, quamuis ad hoc non videatur teneri ex iustitiæ debito.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum liceat negotiando, aliquid carius vendere, quàm emere.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd non liceat negotiando aliquid carius vendere, quàm emere. Dicit enim* Chrys. super Matth. 21. *Homil. 38. in opere imperfecto à medio, tom 2.* Quicunque rem comparat, vt integram & immutatam vendendo lucretur: ille est mercator, qui de templo Dei eiicitur. Et idem dicit Cassiodorus super illud Psalm. 70. Quoniam non cognoui literaturam, vel negotiationem, secundum aliam literam. Quid, inquit, est aliud negotiatio, nisi vilius comparare, & carius velle distrahere? Et subdit*, Negotiatores tales Dominus eiecit de templo. Sed *eodem loco* nullus eiicitur de templo, nisi propter aliquod peccatum. ergo talis negotiatio est peccatum.

¶ 2 Præterea, Contra iustitiam est, quòd aliquis rem carius vendat, quàm valeat, vel vilius emat, vt ex dictis *apparet. Sed ille qui negotiando rem carius vendit, *Art. 1.* quàm emerit, necesse est quòd vel vilius emerit, quàm valeat, vel carius vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

¶ 3 Præterea, Hieron.* dicit, Negotiatorem clericum *In epist. ad Nepotianum inter principium & medium, tom. 1.* ex inope diuitem, ex ignobili gloriosum, quasi quandam pestem fuge. Non autem negotia clericis interdicta esse videntur, nisi propter peccatum. Ergo negotiãdo aliquid vilius emere, & carius vendere est peccatum.

SED CONTRA est quod August.† dicit super illud *†Psal. 70. in cõcione prima paulò post à medio, tom. 8.* Psalm. Quoniam non cognoui literaturam: Negotiator auidus acquirendi, pro damno blasphemat, pro pretiis rerum mentitur & peierat. Sed hæc vitia hominis non sunt artis, quæ sine his vitiis agi potest. ergo negotiari secundum se non est illicitum.

CONCLVSIO.

Negotiari propter res necessarias vitæ consequendas omnibus licet, non autem ad lucrum quærendum.

RESPONDEO dicendum, quòd ad negotiatores pertinet commutationibus rerũ insistere. Vt autem Philosophus dicit in* primo Politic. duplex est rerum commutatio. *lib. 1. Polit. cap. 1. 5. & 6. tom. 5.* Vna quidem quasi naturalis & necessaria, per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum, & denariorum propter necessitatem vitæ. Et talis commutatio non propriè pertinet ad negotiatores, sed magis ad œconomicos, vel politicos, qui habent prouidere vel domui, vel ciuitati de rebus necessariis ad vitam. Alia vero commutationis species est, vel denariorum ad denarios, vel quarumcunque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum. Et hæc quidem negotiatio propriè videtur ad negotiatores pertinere, secundum* Philosophum. *lib. 1. Polit. cap. 6. to. 5.* Prima autem commutatio laudabilis est, quia deseruit naturali necessitati. Secunda autem iustè vituperatur: quia quantum est de se, deseruit cupiditati lucri, quæ terminum nescit, sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio secundum se considerata quandam turpitudinem habet, inquantum non importat de sui ratione finem honestum, vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat de sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium. Vnde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum, & sic negotiatio licita reddetur. Sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quærit, ordinat ad domus suæ sustentationem, vel etiam ad subueniendum indigentibus. Vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam vtilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam patriæ desint, & lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd verbũ Chrys. est intelligendum de negotiatione, secundum quòd vltimum

mum finem in lucro conſtituit: quod præcipuè videtur, quando aliquis rem non immutatam carius vendit. Si enim rem in melius mutatam carius vẽdat, videtur præmium ſui laboris accipere: quamuis & ipſum lucrũ poſſit licitè intendi, non ſicut vltimus finis, ſed propter alium finem neceſſarium & honeſtum, vt dictum eſt.

Ad secvndvm dicendum, quòd non quicunque carius vendit aliquid, quàm emerit, negotiatur, ſed ſolum qui ad hoc emit, vt carius vendat. Si autem emit rem non vt vendat, ſed vt teneat, & poſtmodum propter aliquam cauſam eam vendere velit, non eſt negotiatio: quamuis carius vendat. Poteſt enim hoc licitè facere, vel quia in aliquo rem meliorauit: vel quia pretium rei eſt mutatum ſecundum diuerſitatem loci vel temporis: vel propter periculum, cui ſe exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel eam* fieri faciendo. Et ſecundum hoc nec emptio nec venditio eſt iniuſta.

*Aliàs, ferri.

Ad tertivm dicendum, quòd clerici non ſolum debent abſtinere ab his quæ ſunt ſecundum ſe mala, ſed etiam ab his quæ habent ſpeciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit, tum propter hoc, quòd eſt ordinata ad lucrum terrenum, cuius clerici debent eſſe contemptores: tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia difficulter exuitur negotiator à peccatis labiorum, vt dicitur Eccleſ. 26. Eſt & alia cauſa: quia negotiatio nimis implicat animum ſecularibus curis, & per conſequens à ſpiritualibus retrahit. Vnde Apoſtolus dicit ſecundæ ad Timoth. 2. Nemo militans Deo implicat ſe negotiis ſecularibus. licet tamen clericis vti prima commutationis ſpecie, quæ ordinatur ad neceſſitatem vitæ, emendo vel vendendo.

QVÆSTIO LXXVIII.

De Vitio vſuræ in mutuis, in quatuor articulos diuiſa.

Deinde conſiderandum eſt de peccato vſuræ, quod committitur in mutuis.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum ſit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata: quod eſt accipere vſuram.

¶ Secundò, vtrum liceat pro eodem quamcunque vtilitatem accipere, quaſi in recompenſationem mutui.

¶ Tertiò, vtrum aliquis reſtituere teneatur id quod pecunia vſuraria iuſto lucro lucratus eſt.

¶ Quartò, vtrum liceat accipere mutuo pecuniam ſub vſura.

Articvlvs I.

Vtrum accipere vſuram pro pecunia mutuata ſit peccatum.

3. diſt. 37. ar. 6. Et mal. q. 13. art. 4. Et quol. 3. ar. 19. & opuſ. 73. c. 4. & 15.

Ad primvm ſic proceditur. Videtur, quòd accipere vſuram pro pecunia mutuata nõ ſit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc, quòd ſequitur exemplum Chriſti. Sed Dominus de ſeipſo dicit, Luc. 19. Ego veniens cum vſuris exegiſſem illam, ſcilicet pecuniam mutuatam. Ergo non eſt peccatum accipere vſuram pro mutuo pecuniæ.

¶ 2 Præterea, Sicut dicitur in Pſalm. 18. Lex domini immaculata: quia ſcilicet peccatum prohibet. Sed in lege diuina conceditur aliqua vſura: ſecundum illud Deut. 23. Non fœneraberis fratri tuo ad vſuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, ſed alieno. Et quod plus eſt, etiam in præmium repromittitur pro lege ſeruata, ſecundum illud Deuter. 28. Fœnerabis gentibus multis, & ipſe nullo fœnus accipies. Ergo accipere vſuram non eſt peccatum.

¶ 3 Præterea, In rebus humanis determinatur iuſtitia per leges ciuiles. Sed ſecundum eas conceditur vſuras accipere. Ergo non videtur eſſe illicitum.

¶ 4 Præterea, Prætermittere conſilia non obligat ad peccatum. Sed Lucæ 6. inter alia conſilia ponitur. Date mutuum, nihil inde ſperantes. Ergo accipere vſuram non eſt peccatum.

¶ 5 Præterea, Pretium accipere pro eo, quod quis facere non tenetur, non videtur eſſe ſecundum ſe peccatum. Sed non in quolibet caſu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

¶ 6 Præterea, Argentum monetatum & in vaſa formatum, non differt ſpecie. Sed licet accipere pretium pro vaſis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. vſura ergo non eſt ſecundum ſe peccatum.

¶ 7 Præterea, Quilibet poteſt licitè accipere rẽ quam ei dominus rei voluntariè tradit: ſed ille, qui accipit mutuum, voluntariè tradit vſuram. Ergo ille qui mutuat, licitè poteſt accipere.

Sed contra eſt, quòd dicitur Exodi 22. Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non vrgebis eum quaſi exactor: nec vſuris opprimes.

Conclvsio.

Cum pecuniæ vſus ſit illius conſumptio, ac diſtractio, iniuſtum & illicitum eſt pro eius vſu aliquid accipere.

Respondeo dicendũ, quòd accipere vſuram pro pecunia mutuata, eſt ſecundum ſe iniuſtum: quia venditur id quod non eſt, per quod manifeſtè inæqualitas conſtituitur, quæ iuſtitiæ contrariatur. Ad cuius euidentiam ſciẽdum eſt, quòd quædam res ſunt quarum vſus eſt ipſarum rerum conſumptio, ſicut vinum conſumimus, eo vtendo ad potum, & triticum conſumimus, eo vtendo ad cibum. Vnde in talibus non debet ſeorſum computari vſus rei à re ipſa, ſed cuicunque conceditur vſus, ex hoc ipſo conceditur res, & propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo ſeorſum vellet vendere vinum, & vellet ſeorſum vendere vſum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non eſt. Vnde manifeſtè per iniuſtitiam peccaret. Et ſimili ratione iniuſtitiam committit qui mutuat vinum, aut triticum, petens ſibi duas recompenſationes: vnam quidem reſtitutionem æqualis rei, aliam vero pretium vſus, quod vſura dicitur. Quædam vero ſunt, quorum vſus non eſt ipſa rei conſumptio, ſicut vſus domus eſt inhabitatio, non autẽ diſſipatio. Et ideo in talibus ſeorſum poteſt vtrunq; concedi, puta cum aliquis tradit alteri dominiũ domus, reſeruato ſibi vſu ad aliquod tempus: vel econuerſo, cum quis concedit alicui vſum domus reſeruato ſibi eius dominio. Et propter hoc licitè poteſt homo accipere pretium pro vſu domus, & præter hoc petere domum accommodatam, ſicut patet in conductione & locatione domus. Pecunia autem ſecundũ Philoſophum in* quinto Ethicor. & in primo Politic. principaliter eſt inuenta ad commutationes faciendas. Et ita proprius & principalis pecuniæ vſus eſt ipſius conſumptio ſiue diſtractio, ſecundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc ſecundum ſe eſt illicitum pro vſu pecuniæ mutuatæ accipere pretium, quod dicitur vſura. Et ſicut alia iniuſtè acquiſita tenetur homo reſtituere, ita pecuniam, quam per vſuram accepit.

lib. 5. Ethic. cap. 5. & 1. Polit. cap. 6. & 7. tom. 5.

Ad primvm ergo dicendum, quòd vſura ibi metaphoricè accipitur pro ſuperexcreſcentia bonorum ſpiritualium, quam exigit Deus, volens vt in bonis acceptis ab eo ſemper proficiamus: quod eſt ad vtilitatem noſtram, non eius.

Ad secvndvm dicendum, quòd Iudæis prohibitũ fuit accipere vſuram à fratribus ſuis, ſcilicet Iudæis: per quod datur intelligi, quòd accipere vſuram à quocunque homine eſt ſimpliciter malum. Debemus enim omnem hominem habere quaſi proximum & fratrem,

præcipuè

præcipuè in statu Euangelij, ad quod omnes vocantur. Vnde in Psalm. 14. absolutè dicitur, Qui pecuniam suam non dedit ad vsuram. Et Ezech. 18. Qui vsuram non acceperit. Quòd autem ab extraneis vsuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad maius malum vitandum, ne scilicet à Iudæis Deum colentibus vsuras acciperent propter auaritiam, cui dediti erant, vt habetur Isa. 26. Quod autem in præmium promittitur, fœnerabis gentibus multis, &c. fœnus ibi large accipitur pro mutuo, sicut & Eccles. 29. dicitur, multi non causa nequitiæ non fœnerati sunt, id est non mutuauerunt. Promittitur ergo in præmium Iudæis abundãtia diuitiarum: ex qua contingit quòd aliis mutuare possint.

Ad tertium dicendum, quòd leges humanæ dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multæ vtilitates impedirentur, si omnia peccata districtè prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideo vsuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum iustitiam, sed ne impedirentur vtilitates multorum. Vnde in ipso iure ciuili dicitur, quòd res quæ vsu consumuntur, neque ratione naturali, neque ciuili recipiunt vsumfructum, & quòd Senatus non fecit earum rerum vsumfructum, nec enim poterat, sed quasi vsumfructum constituit, concedens scilicet vsuras. Et Philosophus naturali ratione ductus dicit * in primo Politic. quòd vsuraria acquisitio pecuniarum est maximè præter naturam. *lib. 1. cap. 7. parum ante medium, to. 5.*

Ad quartum dicendum, quòd dare mutuum, non semper tenetur homo. Et ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia: sed quòd homo lucrum de mutuo non quærat, hoc cadit sub ratione præcepti. potest tamen dici consilium per comparationẽ ad dicta Pharisæorum, qui putabãt vsuram aliquam esse licitam, sicut & dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe vsurarij lucri, sed de spe, quæ ponitur in homine. Non enim debemus mutuum dare, vel quodcunq; bonum facere propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Ad quintum dicendum, quòd ille qui mutuare non tenetur, recompensationem potest accipere eius, quod fecit, sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem sibi secundum æqualitatem iustitiæ, si tantum ei reddatur, quantum mutuauit. Vnde si amplius exigat pro vsufructu rei, quæ alium vsum non habet, nisi consumptionem substantiæ, exigit pretium eius quod non est, & ita est iniusta exactio.

Ad sextum dicendum, quòd vsus principalis vasorum argenteorum, non est ipsa eorum consumptio. Et ideo vsus eorum potest vendi licitè, seruato dominio rei. vsus autem principalis pecuniæ argenteæ est distractio pecuniæ in commutationes. Vnde non licet eius vsum vendere, cum hoc, quòd aliquis velit eius restitutionẽ, quod mutuo dedit. Sciendum tamen quòd secundarius vsus argenteorum vasorum posset esse commutatio: & talem vsum eorum non liceret vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius vsus pecunię argenteæ, vt puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem, vel ad ponendum loco pignoris. & talem vsum pecuniæ licitè homo vendere potest.

Ad septimum dicendum, quòd ille qui dat vsuram, non simpliciter voluntariè dat, sed cum quadam necessitate, inquantum indiget accipere pecuniam mutuo, quam ille qui habet, non vult sine vsura mutuare.

Articvlvs II.

Vtrum liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere.

Mat. 9. 13. ar. 4. ad 10. Et opusc. 21. q. 3. & 4. Et opusc. 73. c. 5. & 7.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Vnusquisque enim licitè potest suæ indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc, quòd pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei suprà pecuniam mutuatam aliquid aliud pro damno expetere vel etiam exigere.

¶ 2 Præterea, Vnusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompẽsare ei qui sibi gratiam fecit, vt dicitur in quinto * Ethicor. Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit: vnde & gratiarum actio ei debetur. ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid, ad quod ex naturali iure tenetur. ergo non videtur esse illicitum, si aliquis pecuniam alteri mutuãs, in obligationem deducat aliquam recompensationem. *lib. 5. cap. 5. paulo à principio, tom. 5.*

¶ 3 Præterea, Sicut est quoddam munus à manu, ita est quoddã munus à lingua, & ab obsequio. vnde dicit gloss. Isa. 33. Beatus qui excutit manus suas ab omni munere. Sed licet accipere seruitium vel etiam laudem ab eo, cui quis pecuniam mutuauit. ergo pari ratione licet quodcunque aliud munus accipere.

¶ 4 Præterea, Eadem videtur esse comparatio dati ad datum & mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data, ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

¶ 5 Præterea, Magis à se pecuniam alienat, qui eam mutuando dominium transfert, quàm qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

¶ 6 Præterea, Pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cuius vsus posset pretio aliquo vendi: sicut cum pignoratur ager vel domus, quæ inhabitatur. ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

¶ 7 Præterea, Contingit quandoque quòd aliquis carius vendit res suas ratione mutui, aut vilius emit quod est alterius, vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit, in quibus omnibus videtur aliqua recompẽsatio fieri quasi pro mutuo pecuniæ. Hoc autem non manifestè apparet illicitum. ergo licitum est aliquod commodum de pecunia mutuata expetere, vel etiam exigere.

Sed contra est, quod Ezech. 18. dicitur inter alia quæ ad virum iustum requiruntur, Si vsuram & superabundantiam non acceperit.

Conclvsio.

Non licet aliquid pecuniis æstimabile pro mutui recompensatione accipere, nisi sicut quoddam gratuitum donum quis aliquid susceperit.

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum in * 4. Ethicor. Omne illud pro pecunia habetur, cuius pretium potest pecunia mensurari: & ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacunque alia re, quæ ex ipso vsu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacitò vel expresso, peccat contra iustitiam, vt dictum * est: ita etiam quicunque ex pacto tacito, vel expresso quodcunque aliud acceperit, cuius pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit. Si vero accipiat aliquid huiusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat, quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licitè poterat aliquod donum gratis accipere: nec peioris conditionis efficitur per hoc, quòd mutuauit. Recompensatione vero eorum, quæ pecunia non mensurantur, licet pro mutuo exigere, puta beneuolentiam & amorem eius, qui mutuauit, vel aliquid huiusmodi. *lib. 4. cap. 1. in principio, tom. 5.* *Art. praeced.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui mutuum dat, potest absq; peccato in pactum deducere cum eo, qui mutuum accipit recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere. Hoc enim non est vendere vsum pecuniæ, sed damnum vitare. Et potest esse, quòd accipiẽs mutuum, maius damnũ euitet, quàm dans incurrat. Vnde accipiẽs mutuum cum sua vtili-

vtilitate, damnum alterius recompensat. Recompensationem vero damni, quod consideratur in hoc, quòd de pecunia non lucratur, nõ potest in pactum deducere: quia non debet vendere id quod nondum habet, & potest impediri multipliciter ab habendo.

Ad secundum dicendum, quòd recompensatio alicuius beneficij dupliciter fieri potest. Vno quidem modo ex debito iustitiæ: ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest: & hoc debitum attenditur secundũ quantitatem beneficij, quod quis accepit. Et ideo ille qui accepit mutuum pecuniæ vel cuiuscunque similis rei, cuius vsus est eius consumptio: non tenetur ad plus recompensandum, quàm mutuo acceperit. Vnde contra iustitiam est, si ad plus reddendum obligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiæ: in quo magis consideratur affectus, ex quo aliquis beneficium contulit; quàm etiam quantitas eius, quod fecit. Et tali debito non competit ciuilis obligatio, per quam inducitur quædam necessitas, vt non spontanea recompensatio fiat.

Ad tertium dicendum, quòd si aliquis ex pecunia mutuata expectet, vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris ab obsequio, vel à lingua: perinde est acsi expectaret vel exigeret munus à manu: quia vtrunque pecunia æstimari potest, vt patet in his, qui locant operas suas, quas manu vel lingua exercent. Si vero munus ab obsequio vel lingua non quasi ex obligatione rei exhibetur, sed ex beneuolentia, quæ sub æstimatione pecuniæ non cadit, licet hoc accipere & exigere & expetere.

Ad quartum dicẽdum, quòd pecunia, non potest vendi pro pecunia ampliori quàm sit quantitas pecuniæ mutuatæ quæ restituenda est: nec ibi aliquid est exigendum aut expetendum, nisi beneuolentiæ affectus, qui sub æstimationem pecuniæ non cadit: ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum: quia etiam talis obligatio pecuniæ æstimari posset. Et ideo licet simul mutuanti vnũ aliquod aliud mutuum recipere, nõ autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad quintum dicendum, quòd ille qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniæ in eum, cui mutuat. Vnde ille, cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam, & tenetur eam restituere integre. Vnde non debet amplius exigere ille, qui mutuauit. Sed ille qui cõmittit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cuiusdam, non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, sed remanet eius: ita quòd cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur. & ideo sic licitè potest partem lucri inde prouenientis expetere, tanquam de re sua.

Ad sextum dicendum, quòd si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam, cuius vsus pretio æstimari potest, debet vsum illius rei ille, qui mutuauit, computare in restitutionem eius quod mutuauit: alioquin si vsum illius rei quasi gratis superaddi velit, idem est acsi pecuniam acciperet pro mutuo: quod est vsurarium: nisi fortè esset talis res, cuius vsus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro accommodato.

Ad septimum dicendum, quòd si aliquis carius velit vendere res suas, quàm sit iustum pretium, vt de pecunia soluẽda emptorem expectet, manifestè vsura committitur: quia huiusmodi expectatio pretij soluendi habet rationem mutui. Vnde quicquid vltra iustum pretiũ pro huiusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem vsuræ. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius, quàm sit iustum pretium, eo quòd pecuniam antè soluit, quàm possit ei res tradi, est peccatum vsuræ: quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniæ habet mutui rationem, cuius quoddam pretium est, quod diminuitur de iusto pretio rei emptæ. Si vero aliquis de iusto pretio velit diminuere, vt pecuniam prius habeat, non peccat peccato vsuræ.

Articvlvs III.

Vtrum quicquid de pecunia vsuraria quis lucratus fuerit, reddere teneatur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd quicquid de pecunia vsuraria aliquis lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus ad Rom. 11. Si radix sancta, & rami. Ergo eadem ratione si radix infecta, & rami. Sed radix fuit vsuraria. Ergo quicquid ex ea acquisitum est, est vsurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius. *Quol. 3. art. 19. & opusc. 67.*

¶ 2 Præterea, Sicut dicitur extrà, de vsuris, in illa * decretali, cum tu, sicut asseris. Possessiones, quæ de vsuris sunt comparatæ, debent vẽdi, & ipsarum pretia his à quibus sunt extorta, restitui. Ergo eadem ratione quicquid aliud ex pecunia vsuraria acquiritur, debet restitui. *Habetur in Decret. lib. 5. titul. 19. cap. Cum tu, & est 5. in ordine in fine.*

¶ 3 Præterea, Illud quod aliquis emit de pecunia vsuraria, debetur sibi ratione pecuniæ, quam dedit. Non ergo habet maius ius in re, quam acquisiuit, quàm in pecunia, quam dedit. Sed pecuniam vsurariam tenebatur restituere. Ergo & illud quod ex ea acquirit, tenetur restituere.

Sed contra, Quilibet potest licitè tenere id quod legitime acquisiuit. Sed id, quod acquiritur per pecuniam vsurariam, interdum legitimè acquiritur. Ergo licitè potest teneri.

Conclvsio.

Ea, quæ quis lucratus fuerit ex rebus, quarum vsus est illarum consumptio, reddere tenetur: non autem illa, quæ consecutus fuerit ex rebus, quarum vsus non est illarum consumptio.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, res quædam sunt, quarum vsus est ipsarum rerum consumptio, quæ non habent vsum fructum secundum iura. Et ideo si talia fuerint per vsuram extorta, puta denarij, triticum, vinum, aut aliquid huiusmodi, non tenetur homo ad restituendum, nisi id quod accepit: quia id, quod de tali re est acquisitum, non est fructus huiusmodi rei, sed humanæ industriæ: nisi fortè per detentionem talis rei alter sit damnificatus amittendo aliquid de bonis suis. Tunc enim tenetur ad recompẽsationem nocumenti. Quædam vero res sunt, quarum vsus non est earum consumptio, & talia habent vsumfructum, sicut domus & ager, & alia huiusmodi. Et ideo si quis domum alterius, vel agrum per vsuram extorsisset, non solum tenetur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos: quia sunt fructus rerum, quarum alius est dominus: & ideo ei debentur. *Art. 1. huius quæst.*

Ad primum ergo dicendum, quòd radix non solum habet rationem materiæ sicut pecunia vsuraria, sed habet aliqualiter rationem causæ actiuæ, inquantum administrat nutrimentum. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicẽdum, quòd possessiones, quæ de vsuris sunt comparatæ, non sunt eorum, quorum sunt vsuræ, sed illorum qui eas emerunt. sunt tamen obligatæ illis à quibus fuerunt vsuræ acceptæ: sicut & alia bona vsurarij. Et ideo non præcipitur, quòd assignentur illæ possessiones his, à quibus fuerunt acceptę vsurę, quia fortæ plus valent, quàm vsuræ, quas dederunt: sed præcipitur quod vendantur possessiones, & earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem vsuræ acceptæ.

Ad tertium dicẽdum, quòd illud quod acquiritur de pecunia vsuraria, debetur quidem acquirenti, non propter pecuniam vsurariam datam, sicut propter causam instrumẽtalem, sed propter suam industriam, sicut propter causam principalem. Et ideo plus iuris habet in re acquisita de pecunia vsuraria, quàm ipsa pecunia vsuraria.

Articvlvs IIII.

Vtrum liceat pecuniam accipere mutuo sub vsura.

3. dist. 37. artic. 6. ad 6. Et mal. qõ. 13. art. 4. ad 17. & 19. & opusc. 21. qõ. 3. fin. & opusc. 73. cap. 17. AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd non liceat pecuniam accipere mutuo sub viura. Dicit enim Apostolus Roma. 1. quòd digni sunt morte non solum qui faciunt peccata: sed etiam qui consentiunt facientibus. Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub vsuris, consentit vsurario in suo peccato, & præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

q. 43. art. 2. ¶ 2 Præterea, Pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quancunque occasionem præbere peccandi. Hoc enim pertinet ad rationem scandali actiui, quod semper est peccatum, vt suprà *dictum est. Sed ille qui petit mutuum ab vsurario, expresse dat ei occasionē peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

¶ 3 Præterea, Non minor videtur esse necessitas quādoque deponendi pecuniam suam apud vsurarium, quàm mutuum accipiēdi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud vsurarium, omnino videtur esse illicitum, sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem cōmittere luxurioso, seu cibum guloso. Ergo neq; licitum est accipere mutuum ab vsurario.

Lib. 5. ca. 11. à medio, to. 5. ‡Lib. 5 ca. 5. declinando ad finem, tom. 5. SED CONTRA ille, qui iniuriam patitur, non peccat, secundum *Philosophum in 5. Ethic. Vnde iustitia non est media inter duo vitia, vt ibidem ‡dicitur. Sed vsurarius peccat, inquantum facit iniustitiam accipienti mutuum sub vsuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub vsuris, non peccat.

CONCLVSIO.

Quanquam nullatenus liceat quenquam ad mutuādum sub vsuris inducere, ab eo tamen, qui hoc paratus est facere, & exercet, mutuum sub vsuris accipere illicitum non est, dummodo propter suæ necessitatis subuentionem hoc fiat.

RESPONDEO dicendum, quòd inducere hominē ad peccandum nullo modo licet: vti tamen peccato alterius ad bonum licitum est, quia & Deus vtitur omnibus peccatis ad aliquod bonum. Ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, vt dicitur in *Enchiridio. Et ideo ‡August. Publicolæ quærēti, vtrum liceret vti iuramento eius, qui per falsos deos iurat, in quo manifeste peccat, eis diuinam reuerentiam adhibens, respondit, quòd qui vtitur fide illius, qui per falsos deos iurat, non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per dæmonia iurauit, sed pacto eius bono, quo fidem seruauit: si tamen induceret eum ad iurandum per falsos deos, peccaret. Ita etiam in proposito dicendum est, quòd nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub vsuris: licet tamen ab eo, qui hoc paratus est facere, & vsuras exercet, mutuum accipere sub vsuris, propter aliquod bonum, quod est subuentio suæ necessitatis vel alterius. Sicut etiam licet ei, qui incidit in latrones, manifestare bona quæ habet, quæ latrones peccant diripiendo, ad hoc quòd non occidatur, exemplo decem virorum, qui dixerunt ad Ismaël: Noli occidere nos, quia thesauros habemus in agro, vt dicitur Iere. 41.

Augustin. Enchirid. cap. 11. tom. 3. ‡Epist. 154. non longe à princ. tom. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ille qui accipit pecuniam mutuo sub vsuris, non consentit in peccatum vsurarij, sed vtitur eo, nec placet ei vsurarum acceptio, sed mutuatio, quæ est bona.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ille, qui accipit pecuniam mutuo sub vsuris, nō dat occasionem vsurario vsuras accipiendi, sed mutuandi. Ipse autem vsurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui: vnde scādalum passiuum ex parte sua est, non autem actiuum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter huiusmodi scandalum passiuum debet alius à mutuo petendo desistere, si indigeat: quia huiusmodi passiuum scandalum non prouenit ex infirmitate vel ignorantia, sed ex malitia.

AD TERTIVM dicendum, quòd si quis committeret pecuniam suam vsurario non habenti alias vnde vsuras exerceret, vel hac intentione committeret, vt inde copiosius per vsuram lucraretur, daret materiam peccandi: vnde & ipse esset particeps culpæ. Si autem aliquis vsurario alias habenti vnde vsuras exerceat pecuniam suam committat, vt tutius seruetur, non peccat, sed vtitur homine peccatore ad bonum.

QVÆSTIO LXXIX.

De his iustitiæ partibus quæ sunt facere bonum & declinare à malo, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est, de partibus integralibus iustitiæ, quæ sunt bonum facere, & à malo declinare, & de vitiis oppositis.

¶ Circa quod quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum duo prædicta sint partes iustitiæ.

¶ Secundò, vtrum transgressio sit speciale peccatum.

¶ Tertiò, vtrum omissio sit speciale peccatum.

¶ Quartò, de comparatione omissionis ad transgressionem.

ARTICVLVS I.

Vtrum declinare à malo, & facere bonum, sint partes iustitiæ.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd declinare à malo, & facere bonum, non sunt partes iustitiæ. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus, & malum vitare. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare à malo & facere bonum, non debent poni partes iustitiæ, quæ est quædam virtus specialis. Psal. 33. col. 7. Et Psal. 36. col. 19.

¶ 2 Præterea, *Super illud Psal. 33. Diuerte à malo, & fac bonum: dicit gloss. illud vitat culpam, scilicet diuertere à malo, hoc meretur vitam & palmam, scilicet facere bonum. Sed quælibet pars virtutis meretur palmam & vitam. Ergo declinare à malo non est pars iustitiæ. Est Cassiodori super istū locum. Psa. 33.

¶ 3 Præterea, Quæcunque ita se habent quod vnum includitur in alio, non distinguuntur ab inuicem, sicut partes alicuius totius. Sed declinare à malo includitur in hoc quod est facere bonum. Nullus enim simul facit bonum & malum. Ergo declinare à malo & facere bonum, non sunt partes iustitiæ.

SED CONTRA est quod *August. in lib. de correctione & gratia ponit ad iustitiam legis pertinere, declinare à malo & facere bonum. Cap. 1. circa mediū, to. 7.

CONCLVSIO.

Declinare à malo, & facere bonum ad omnem iustitiam pertinet, vt eius partes secundum propriam rationem boni & mali.

RESPONDEO dicēdum, quòd si loquamur de bono & malo in communi, facere bonum & vitare malum pertinet ad omnem virtutem: & secundum hoc non possunt poni partes iustitiæ, nisi forte iustitia accipiatur pro ut est omnis virtus. Quamuis etiam iustitia hoc modo accepta respiciat quandam rationem boni specialem prout scilicet est debitum in ordine ad legem diuinam, vel humanam. Sed iustitia secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum. Et secundum hoc ad iustitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, & vitare malum oppositum, scilicet quod est nociuum proximo. Ad iustitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatē, vel ad Deum, vel vitare malum oppositum. Dicuntur autem hæc duo partes iustitiæ generalis, vel specialis quasi integrales: quia vtrunque eorum requiritur ad perfectum actum iustitiæ.

Ad iustitiam enim pertinet æqualitatem constituere in his quæ sunt ad alterum, vt ex supra *dictis patet. Eiusdem autem est constituere aliquid, & constitutum conseruare in his, quæ sunt ad alterum. Constituit autē quis q. 58. art. 2.

æqualitatem iustitiæ faciendo bonum, id est, reddendo alteri quod ei debetur. Conseruat autem æqualitatem iustitiæ iam constitutæ declinando à malo, id est, nullum nocumentum proximo inferendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum & malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quã appropriantur iustitiæ. Ideo tamẽ hæc duo ponuntur partes iustitiæ secundum aliquam propriam rationem boni & mali: non autem alicuius alterius virtutis moralis: quia aliæ virtutes morales consistunt circa passiones: in quibus bonum facere, est venire ad mediũ: quod est declinare ab extremis quasi à malis. Et sic in idẽ redit quantũ ad alias virtutes facere bonũ & declinare à malo. Sed iustitia cõsistit circa operationes & res exteriores, in quibus aliud est facere æqualitatẽ, & aliud est factam nõ corrumpere.

Ad secundum dicendum, quòd declinare à malo secundum quod ponitur pars iustitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum. Hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum: vt ipsum nomen declinationis ostendit. Et hoc est meritorium, præcipue quando aliquis impugnatur vt malum faciat, & resistit.

Ad tertium dicendum, quòd facere bonum est actus completiuus iustitiæ, & quasi pars principalis eius. Declinare autem à malo est actus imperfectior & secundaria pars eius. Et ideo est quasi pars materialis, sine qua non potest esse pars formalis completiua.

Articvlvs II.

Vtrum transgressio sit speciale peccatum.

Infrà artic. 3. ad tertiũ. Et art. 4. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd transgressio non sit speciale peccatũ. Nulla enim species ponitur in diffinitione generis. Sed transgressio ponitur in communi diffinitione peccati. Dicit enim *Ambros. quòd peccatum est transgressio legis diuinæ. Ergo transgressio non est species peccati.

Lib. de Paradyso cap. 8. parũ ante medium, tom. 4.

¶ 2 Præterea, Nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum, quia peccatum est dictũ, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, vt patet per *August. 22. contra Faustum. Transgressio autem est etiam contra naturam, vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

Lib. 22. cap. 27. in princ. tom. 6.

¶ 3 Præterea, Nulla species cõtinet sub se omnes partes, in quas diuiditur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, & etiam ad peccata cordis, oris & operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

Sed contra est, quia opponitur speciali virtuti scilicet iustitiæ.

Conclvsio.

Est trãsgressionis vitiũ speciale peccatũ, quo formali ratione sua præceptis negatiuis aduersatur, sicut omissionis peccatũ affirmatiuis.

Respondeo dicendum, quòd nomen transgressionis à corporalibus motibus ad morales actus deriuatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalẽ motum transgredi, ex eo quòd graditur trans terminum sibi præfixum. Terminus autem præfigitur homini, vt vltra non transeat in moralibus per præceptum negatiuũ. Et ideo transgressio propriè dicitur ex eo quòd aliquis agit aliquid contra præceptum negatiuum. Quod quidẽ materialiter potest esse commune in omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo trãsgreditur aliquod præceptum diuinum. Sed si accipitur formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem, quod est facere contra præceptum negatiuum. sic est speciale peccatum dupliciter. Vno quidem modo secundum quòd opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus. Sicut enim ad propriam rationem iustitiæ legalis pertinet attendere debitum præcepti: ita ad propriam rationẽ transgressionis pertinet attendere contemptum præcepti. Alio modo secundũ quòd distinguitur ab omissione quæ contrariatur præcepto affirmatiuo.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut iustitia legalis est omnis virtus subiecto & quasi materialiter: ita etiam iniustitia legalis est materialiter omne peccatum. Et hoc modo peccatum diffinit *Ambr. secundum scilicet rationem iniustitiæ legalis.

Loco citato supra.

Ad secundum dicendum, quòd inclinatio naturæ pertinet ad præcepta legis naturalis, consuetudo etiam honesta habet vim præcepti, quia vt *Augustin. dicit in epistola de ieiunio sabbati, Mos populi Dei pro lege habendus est. Et ideo tam peccatum quàm transgressio potest esse contra consuetudinem honestam & contra inclinationem naturalem.

Epist. 86. ad Casula non longe à princ. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quòd omnes enumeratæ species peccatorum possunt habere trãsgressionem nõ secundum proprias rationes, sed secundum quandã specialem rationem, vt *dictum est. Peccatum autem omissionis omnino à transgressione distinguitur.

In corp. art.

Articvlvs III.

Vtrum omissio sit speciale peccatum.

1. 2. q. 71. arti. 5. Et 2. dist. 35. arti. 13. Et mal. q. 2. art. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd omissio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem, nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, vt suprà *habitum est, cùm de peccatis in communi ageretur: ergo omissio non est speciale peccatum.

q. 71. art. 5.

¶ 2 Præterea, Omne peccatum est voluntarium. Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria: puta cum mulier corrupta est quæ virginitatem vouit, vel cum aliquis amisit rem quam restituere tenetur, vel cum sacerdos tenetur celebrare, & habet aliquod impedimentum: ergo omissio non semper est peccatum.

¶ 3 Præterea, Cuilibet speciali peccato est determinatum aliquod tempus, quando incipit esse. Sed hoc nõ est determinate in omissione, quia quandocũque non facit, similiter se habet, nec tamẽ semper peccat: ergo omissio non est speciale peccatum.

¶ 4 Præterea, Omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquã specialem virtutẽ, cui omissio opponatur, tum quia bonum cuiuslibet virtutis omitti potest: tum quia iustitia, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquẽ actum etiam in declinatione à malo, vt *dictum est: omissio autem potest esse absque omni actu: ergo omissio non est speciale peccatum.

Art. 1. ad 2.

Sed contra est, quod dicitur Iaco. 4. Scienti bonum, & non facienti peccatum est illi.

Conclvsio.

Omissio, quæ boni debiti, quod ad iustitiam attinet, prætermissio est; speciale peccatũ est, à vitiis virtutibusq; aliis oppositis distinctũ.

Respondeo dicendum, quòd omissio importat prætermissionem boni, nõ autem cuiuscunque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet propriè ad iustitiam. Ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem diuinam, vel humanam. Ad specialem autem iustitiam secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum. Vnde eo modo, quo iustitia est specialis virtus, vt suprà *habitum est, & omissio est speciale peccatum distinctum à peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus. Eo vero modo quo facere bonum cui opponitur omissio, est quædam specialis pars iustitiæ distincta à declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam omissio à transgressione distinguitur.

q. 58. arti. 6. 7. & 8.

Ad primum ergo dicendum, quòd omissio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habet aliquem actum sibi essentialem, sed secundum quòd negatio actus reducitur ad genus actus. Et secundum hoc nõ agere accipitur, vt agere quoddam, sicut suprà *dictũ est.

1. 2. q. 71 arti. 6. ad 1.

Ad secundum dicendum, quòd omissio, sicut

*dictum

In corp. art. †dictum est, non est nisi boni debiti ad quod aliquis tenetur: Nullus autem tenetur ad impossibile. Vnde nullus si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quæ virginitatem vouit, non omittit virginitatem non habendo, sed non pœnitendo de peccato præterito, vel nõ faciendo quod potest ad votum adimplendum per continentiæ obseruãtiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere missam, nisi supposita debita opportunitate, quæ si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionẽ supposita facultate, quam si non habet nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est in aliis.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negatiuis, quæ pertinent ad declinandum à malo, ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmatiuis, quæ pertinent ad faciẽdum bonum. Præcepta autẽ affirmatiua non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum, & pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen cõtingere quòd aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod oportet. Quod quidẽ si sit præter eius culpam, nõ omittit quod debet, vt *dictum est. Si vero sit propter eius culpã præcedentem, puta si aliquis de sero se inebriauerit, & non potest surgere ad matutinas, vt debet, dicunt quidã quòd tunc incepit peccatum omissionis, quando aliquis se applicat ad actum illicitum & incompossibilem cum illo actu ad quẽ tenetur. Sed hoc nõ videtur verum, quia dato quòd excitaretur per violentiam, & iret ad matutinas, non omitteret. Vnde patet quòd præcedens inebriatio nõ fuit omissio, sed omissionis causa. Vnde dicẽdum est, quòd omissio incipit ei imputari ad culpam quando fuit tempus operandi, tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

In solut. ad arg. præced. Et 1.2.q.71. art.5.

AD QVARTVM dicendum, quòd omissio directè opponitur iustitiæ, vt *dictum est. Non enim est omissio boni alicuius virtutis, nisi sub ratione debiti quod pertinet ad iustitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium, quàm ad demeritum culpæ: quia bonum est ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo ad iustitiæ meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

In corp. art.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum peccatũ omissionis sit grauius quàm peccatũ trãsgressionis.

Mal. qõ. 2. arti. 1. ad quartum. & arti. 9. Corint.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd peccatum omissionis sit grauius, quàm peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod derelictum, & sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est grauius quàm peccatũ transgressionis, quia maiori expiatione indigebat, vt patet Leuit. 5. Ergo peccatum omissionis est grauius quàm peccatum transgressionis.

¶ 2 Præterea, Maiori bono maius malũ opponitur, vt patet per Philosophũ in 8. *Ethi. Sed facere bonũ, cui opponitur omissio, est nobilior pars iustitiæ quàm declinare à malo, cui opponitur trãsgressio, vt ex suprà †dictis patet. Ergo omissio est grauius peccatũ quàm transgressio.

Lib. 8. ca. 10. circa princip. tom. 5.
†Art. 1. ad 3.

¶ 3 Præterea, Peccatum transgressionis potest esse & veniale & mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur præcepto affirmatiuo. Ergo omissio videtur esse grauius peccatum quàm sit transgressio.

¶ 4 Præterea, Maior pœna est pœna damni, scilicet carentia visionis diuinæ, quæ debetur peccato omissionis, quàm pœna sensus, quę debetur peccato transgressionis, vt patet per *Chrysost. super Matth. Sed pœna proportionatur culpæ. Ergo grauius est peccatum omissionis quàm transgressionis.

Hom. 47. ad Pop. Antioch. tom. 5.

SED CONTRA est, quod facilius est abstinere à malo faciendo, quàm implere bonum. Ergo grauius peccat, qui non abstinet à malo faciendo, quod est transgredi, quàm qui non implet bonum, quod est omittere.

CONCLVSIO.

Simpliciter & absolute trãsgressio grauius peccatũ est omissione, cum actui virtutis aduersetur, cuius negationẽ omissio importat: quanquam omissio aliqua grauior esse valeat aliqua transgressione.

RESPONDEO dicẽdum, quòd peccatum intantum est graue, inquantum à virtute distat. Cõtrarietas autem est maxima distantia, vt dicitur in 10. *Metaphy. Vnde contrarium magis distat à suo contrario, quàm simplex eius negatio, sicut nigrum plus distat ab albo, quàm simpliciter nõ album. Omne enim nigrum est non album, sed non cõuertitur. Manifestũ est autẽ quod transgressio contrariatur actui virtutis, omissio autem importat negationẽ ipsius. Puta peccatum omissionis est, si quis debitã reuerentiã parẽtibus nõ exhibeat. Peccatũ autẽ transgressionis, si contumeliã, vel quancunq; iniuriam eis inferat. Vnde manifestũ est, quòd simpliciter & absolutè loquendo, trãsgressio est grauius peccatum, quàm omissio, licet aliqua omissio possit esse grauior aliqua transgressione.

Lib. 10. text. 13. & 14. tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd delictum communiter sumptum significat quancunque omissionem. Quandoque tamen strictè accipitur pro eo quòd omittitur aliquid de his quæ pertinent ad Deum, vel quando scienter & quasi cum quodam cõtemptu derelinquit homo id quod facere debet. Et sic habet quandam grauitatem, ratione cuius maiori expiatione indiget.

AD SECVNDVM dicendũ, quòd ei quod est bonũ facere opponitur, & nõ facere bonum, quod est omittere, & facere malum, quod est transgredi. Sed primum contradictoriè, secundum contrariè, quod importat maiorem distantiam. Et ideo transgressio est grauius peccatum.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut omissio opponitur præceptis affirmatiuis, ita transgressio opponitur præceptis negatiuis. Et ideo vtrumq; si propriè accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem largè dici transgressio vel omissio, ex eo quòd aliquid fit præter præcepta affirmatiua, vel negatiua, disponens ad oppositũ ipsorum. Et sic vtrumque largè accipiendo potest esse peccatum veniale.

AD QVARTVM dicendum, quòd peccato trãsgressionis respondet & pœna damni propter auersionem à Deo, & pœna sensus propter inordinatam conuersionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur pœna damni, sed etiam pœna sensus, secundum illud Matth. 7. Omnis arbor quæ non facit fructum bonũ, excidetur, & in ignẽ mittetur. Et hoc propter radicem, ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actualem conuersionem ad aliquod bonum cõmutabile.

QVÆSTIO LXXX.

De partibus potentialibus iustitiæ, id est, de virtutibus illi annexis, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de partibus potentialibus iustitiæ, id est, de virtutibus ei annexis.

¶ Et circa hoc duo sunt consideranda.

¶ Primò quidem, quæ virtutes iustitiæ annectantur.

¶ Secundò considerandum est de singulis virtutibus iustitiæ annexis.

Supr. qõ. 58. art. 11. ad 1. & 2. Et infr. qõ. 122. art. 1. cor. Et 3. dist. 33. q. 3. artic. 4.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum conuenienter assignentur virtutes iustitiæ annexæ.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter assignẽtur virtutes iustitiæ annexæ. *Tullius enim enumerat sex, scilicet religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, obseruantiam, veritatem. Vindicatio autem videtur species esse commutatiuæ iustitię, secundum quam illatis iniuriis vindicta repẽditur, vt ex supra †dictis patet. Non ergo debet poni inter virtutes iustitiæ annexas.

*Lib. 2. de inuentione in fol. 4 ante finem libri.
†q. 61. ar. 4.

¶ 2 Præte-

*Li. 1. in somnium Scipio. in fol. 2. ante medium libri.

¶ 2 Præterea, *Macrobius super somnium Scipionis ponit septem, scilicet innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatẽ, quarum plures à Tullio prętermittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes iustitiæ adiunctas.

¶ 3 Præterea, A quibusdam aliis ponuntur quinq; partes iustitiæ, scilicet obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris, æquitas respectu æqualium, fides & veritas respectu omnium, de quibus à † Tullio non ponitur nisi veritas. Ergo videtur insufficienter enumerasse virtutes iustitiæ annexas.

† loco citato in argum. 1.

¶ 4 Præterea, Andronicus Peripateticus ponit nouem partes iustitiæ annexas, scilicet liberalitatem, benignitatem, vindicatiuam, eugnomosynam, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositiuam. Ex quibus etiam *Tullius manifestè non ponit nisi vindicatiuam. Ergo videtur insufficienter enumerasse.

Loco citato in argum. 1.

¶ 5 Præterea, † Aristot. in 5. Ethico. ponit epicheiam iustitiæ adiunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficiẽter sunt enumeratæ virtutes iustitiæ annexæ.

† Lib. 5. cap. 10. tom. 5.

CONCLVSIO.

Religio, pietas, obseruantia, veritas, gratia, vindicatio, amicitia, liberalitas, iustitiæ virtutes annexæ sunt.

RESPONDEO dicendum, quòd in virtutibus quæ adiunguntur alicui principali virtuti duo sunt considerãda. Primò quidem quòd virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conueniant: secundò, quòd in aliquo deficiant à perfecta ratione ipsius. Quia vero iustitia ad alterum est, vt ex supra *dictis patet, omnes virtutes quæ ad alterum sunt, possunt ratione conuenienti iustitiæ annecti. Ratio vero iustitiæ consistit in hoc quod alteri reddat quod ei debetur secundum æqualitatem, vt ex supra *dictis patet. Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum existens, à ratione iustitiæ deficit. Vno quidem modo inquantum deficit à ratione æqualis. Alio modo inquantum deficit à ratione debiti. Sunt enim quædam virtutes, quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale. Et primò quidem quicquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse æquale, vt scilicet tantùm homo ei reddat quantum debet, secundum illud Psal. 115. Quid retribuam Domino pro omnibus, quæ retribuit mihi? Et secundum hoc adiungitur iustitiæ religio, quæ vt dicit *Tullius, superioris cuiusdam est naturæ, quam diuinam vocant, vel cultum, vel curam ceremoniamq; affert. Secundò parentibus non potest secundum æqualitatem recompensari quod eis debetur, vt patet per Philosophum in 8. † Ethico. Et sic adiungitur iustitiæ pietas, per quam, vt † Tullius dicit, sanguine iunctis patriæq; beneuolis, officium & diligens tribuitur cultus. Tertiò non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtus, vt patet per Philosophum in 4. † Ethicor. Et sic adiungitur iustitiæ obseruãtia, per quam vt *Tullius dicit: homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu & honore dignantur.

q. 58. arti. 2.

q. 58. artic. 10. & 11.

In fol. 4. ante finem libri 2. de inuẽtione.

† Lib. 8. cap. vlt. non procul à fine, tom. 5.

† lib. 2. de inuentione, in fol. 4. ante fi.

† lib. 4 cap. 3. ante medium, tom. 5.

*lib. 2. de inuentione in fol. 4. ante finem libri.

† lib. 8. cap. 13. tom. 5.

A ratione vero debiti iustitiæ, defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale & legale. Vnde & Philosophus in 8. † Ethic. secundum hoc duplex iustum assignat. Debitum quidem legale est, ad quod reddendum aliquis lege astringitur. Et tale debitum propriè attendit iustitia, quæ est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium, vt sine eo honestas morum conseruari non possit. Et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis: & sic ad hoc debitum pertinet quòd homo talem se exhibeat alteri in verbis & in factis, qualis est. Et ita adiungitur iustitiæ veritas, per quam, vt *Tullius dicit, immutata sunt ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt. Potest etiam attendi ex parte eius cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quæ fecit. Quandoque quidem in bonis, & sic adiungitur iustitiæ gratia, in qua, vt *Tullius dicit: amicitiarũ & officiorum alterius memoria, remunerandi voluntas continetur alterius. Quandoque autem in malis, & sic adiungitur iustitiæ vindicatio, per quam, vt † Tullius dicit, vis aut iniuria, & omnino quicquid obscurum est, defendendo, aut vlciscendo propulsatur. Aliud vero debitum est necessarium, sicut conferens ad maiorem honestatem, sine quo tamen honestas conseruari potest. Quod quidem debitum attendit liberalitas, affabilitas, siue amicitia, aut alia huiusmodi, quæ *Tullius prætermittit in prædicta† enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

Eodem loco dicto.

Eod. lib. 2. de inuẽtione, fol. 4. ante finem libri.

† Eodem loco dicto.

Loco citato in argum. 1.

† in arg. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vindicta quæ fit auctoritate publicæ potestatis secundum sententiam iudicis pertinet ad iustitiam commutatiuam. Sed vindicta, quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis à iudice requirit, pertinet ad virtutem iustitiæ adiunctam.

AD SECVNDVM dicendum, quòd *Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales iustitiæ, scilicet declinare à malo, ad quod pertinet innocentia, & facere bonum, ad quod pertinent sex alia. Quorum duo videntur pertinere ad æquales, scilicet amicitia in exteriori cõuictu, & concordia interius. Duo vero ad superiores, scilicet pietas ad parentes, & religio ad Deum. Duo vero ad inferiores, scilicet affectus, inquantum placent bona eorum, & humanitas per quam subuenitur eorum defectibus. Dicit enim *Isidor. in lib. Etymol. quòd humanus dicitur aliquis, quia habeat circa hominem amorem & miserationis affectum: vnde humanitas dicta est, quia nos inuicem tuemur. Et secũdum hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriorem conuictum, sicut de ea Philosophus tractat in 4. *Ethic. Potest etiam amicitia sumi secundum quòd propriè respicit affectum, prout determinatur à Philosopho in 8. & 9. † Ethic. Et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet beneuolentia, quæ hic dicitur affectus, & concordia, & beneficentia, quæ hic vocatur humanitas. Hæc autem Tullius prætermisit, quia parum habent de ratione debiti, vt *dictum est.

Loco iam citato in argu.

Lib. 10. cap. 8. incipit, Humilis, circa princip.

Lib. 4. cap. 6. tom. 5.

† Lib. 8. & 9. Ethic per totum, tom. 5.

In corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd obedientia includitur in obseruantia, quam *Tullius ponit. Nam præcellentibus personis debetur & reuerentia honoris, & obedientia. Fides autem per quam fiunt dicta, includitur in veritate quantum ad obseruantiam promissorum. Veritas autem in plus se habet, vt infrà *patebit. Disciplina autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus inquantum est inferior. Potest tamen aliquis superior obligari, vt inferioribus prouideat, secundum illud Matth. 24. Fidelis seruus & prudens quem constituit dominus super familiam suam. Et ideo à *Tullio prętermittitur. Potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit. Aequitas vero sub epicheia, vel amicitia.

Loco citato in argu. 1.

q. 109. ar. 3.

Locis in arg. 1. & 2. citatis.

AD QVARTVM dicendum, quòd in illa enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad particularem iustitiam, quædam autem ad legalem. Ad particularem quidem, bona commutatio, de qua dicit, quòd est habitus in commutationibus æqualitatem custodiens. Ad legalem autem iustitiam quantum ad ea quæ communiter sunt obseruanda, ponitur legispositiua, quæ vt ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatẽ relatarum. Quantum verò ad ea quæ quãdoque particulariter agenda occurrunt præter communes leges, ponitur eugnomosina, quasi bona gnome, quæ est in talibus directiua, vt suprà *habitum est in tractatu de prudentia. Et ideo dicit de ea quòd est voluntaria iu-

q. 51. art. 4.

ria iustificatio, quia scilicet ex proprio arbitrio, id quod iustum est, homo secundum eam seruat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem hæc duo prudentiæ secundum directionem iustitiæ, non secundum executionem. Eusebia vero dicitur, quasi bonus cultus: vnde est idem quod religio. Ideo de ea dicit, quòd est scientia Dei famulatus. Et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias. Et ad idem reducitur sanctitas, vt postea *dicetur. Eucharistia autem est idē quod bona gratia, quam †Tullius ponit, sicut & vindicatiuam. Benignitas autem videtur esse idem cum affectu quem ponit Macrobius. Vnde & *Isido. dicit in lib. Etymol. quòd benignus est vir sponte ad bene faciendum paratus, & dulcis ad eloquium. Et ipse Andronicus dicit, quòd benignitas est habitus voluntariè benefactiuus. Liberalitas autem videtur ad humanitatem pertinere.

** Sequenti. art. 8.*
† Loco antedicto.
** Lib. 10. Etymol. cap. 2. parū à princi.*

AD QVINTVM dicendum, quòd epicheia nō adiungitur iustitiæ particulari, sed legali, & videtur esse idē cum ea quæ dicta est eugnomosina.

QVÆSTIO LXXXI.

De religione, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de singulis partibus prædictarum virtutum, quantum ad præsentem intentionē pertinet. Et primò considerandum est de religione.

¶ Secundò de pietate. ¶ Tertiò de obseruantia. ¶ Quartò de gratia. ¶ Quintò de vindicta. ¶ Sextò de veritate. ¶ Septimò de amicitia. ¶ Octauò de liberalitate. ¶ Nonò de epicheia. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est, partim in tractatu de charitate, scilicet de concordia, & aliis huiusmodi: partim in hoc tractatu de iustitia, sicut de bona commutatione & innocentia. De legispositiua autem in tractatu de prudentia.

¶ Circa religionem vero tria consideranda occurrunt.
¶ Primò quidem de ipsa religione secundum se.
¶ Secundò, de actibus eius.
¶ Tertiò, de vitiis oppositis.
¶ Circa primum quæruntur octo.
¶ Primò, vtrum religio consistat tantum in ordine ad Deum.
¶ Secundò, vtrum religio sit virtus.
¶ Tertiò, vtrum religio sit vna virtus.
¶ Quartò, vtrum religio sit specialis virtus.
¶ Quintò, vtrum religio sit virtus theologica.
¶ Sextò, vtrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus.
¶ Septimò, vtrum religio habeat exteriores actus.
¶ Octauò, vtrum religio sit eadem sanctitati.

ARTICVLVS I.

Vtrum religio ordinet hominem solum ad Deum.

Infrà q. 94. art. 1. ad 1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd religio non ordinet hominem solum ad Deum. Dicitur enim Iaco. 1. Religio munda & immaculata apud Deum & patrem hæc est, visitare pupillos & viduas in tribulatione eorum, & immaculatum se custodire ab hoc seculo. Sed visitare viduas & pupillos dicitur secundum ordinem ad proximum. Quod autem dicit, immaculatum se custodire ab hoc seculo, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

Lib. 10. cap. 1. a medio, tom. 5.

¶ 2 Præterea, *August. dicit in 10. de ciuit. Dei, quòd quia Latina loquendi consuetudine, non imperitorum tantum, verum etiam doctissimorum cognationibus humanis, atque affinitatibus & quibuscunque necessitudinibus dicitur exhibenda religio, non eo vocabulo vitatur ambiguum, cùm de cultu diuinitatis vertitur quæstio, vt fidenter dicere valeamus, religionem nō esse, nisi cultum Dei. Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

¶ 3 Præterea, Ad religionem videtur latria pertinere. Latria enim interpretatur seruitus, vt *Augustin. dicit in 10. de ciuit. Dei. Seruire autem nō solum debemus Deo, sed etiam proximis, secundum illud Gala. 5. Per charitatem spiritus seruite ad inuicem. Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

Lib. 10. cap. 1. tom. 5.

¶ 4 Præterea, Ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximū, secundum illud Catonis, Cole parentes. Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, & non solum ad Deum.

¶ 5 Præterea, Omnes in statu salutis existentes Deo sunt subiecti. Non aut dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi, qui quibusdā votis & obseruantiis & ad obediendum aliquibus hominibus se astringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subiectionis hominis ad Deum.

SED CONTRA est, quod *Tullius dicit 2. Rhetor. quòd religio est quædam tuitio naturæ, quam diuinam vocant, quæ cultum vel cæremoniam affert.

Lib. 2. de inuentione in fol. 4. ante finem lib.

CONCLVSIO.

Religio est virtus, per quam homines Deo cultum & reuerentiam exhibent.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *Isidor. dicit in lib. Etymol. Religiosus, vt ait Cicero, à religione appellatus est, qui retractat & tanquam relegit ea quæ ad cultum diuinum pertinent. Et sic religio videtur dicta à relegendo ea quæ sunt diuini cultus, quia huiusmodi sunt frequenter in corde reuoluēda, secundum illud Prouerb. 3. In omnibus viis tuis cogita illum, quamuis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta, quòd Deum reeligere debemus, quem admiseramus negligēres: sicut *August. dicit in 10. de ciuit. Dei. Vel potest intelligi religio à religando dicta. Vnde †August. dicit in lib. de vera religione: Religet nos religio vni omnipotēti Deo. Siue autem religio dicatur à frequenti electione, siue ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, siue dicatur à religione, religio propriè importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio, ad quem etiam nostra electio assiduè dirigi debet, sicut in vltimum finem, quem etiam negligenter peccando amittimus, & credēdo, & fidem protestando recuperare debemus.

Lib. 10. cap. 17. incipit, Religiosus.
Lib. 10. cap. 4. parum ante mediū, to. 5.
† Non remote à fine libri, tom. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd religio habet duplices actus, quosdam quidem proprios & immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deū, sicut sacrificare, adorare, & omnia huiusmodi. Alios autē actus habet quos producit mediantibus virtutibus, quibus imperat ordinans eos ad diuinam reuerentiam, quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinēt ea quæ sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperij ponitur, esse visitare pupillos & viduas in tribulatione eorum, quod est actus elicitus à misericordia. Immaculatum autem se custodire ab hoc seculo, imperatiuè quidem est religionis, elicitiuè autem temperantiæ, vel alicuius huiusmodi virtutis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd religio refertur ad ea, quæ exhibentur cognationibus humanis, extēso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur: vnde *Augustin. parum ante verba inducta præmittit. Religio districtius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur.

Lib. 10. de ciuit. Dei, cap. 1. à medio, tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd cum seruus dicatur ad dominum, necesse est quòd vbi est propria, & specialis ratio dominij, ibi sit specialis, & propria ratio seruitutis. Manifestum est autem quod dominium conuenit Deo secundum propriam, & singularem quandam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, & quia summum in omni-

in omnibus rebus obtinet principatum. Et ideo specialis ratio seruitutis ei debetur. Et talis seruitus nomine latriæ designatur apud Græcos. Et ideo ad religionẽ propriè pertinet.

Ad qvartvm dicendum, quòd colere dicimur homines quos honorificatione, vel recordatione, vel præsentia frequentamus. Et etiam aliqua, quæ nobis subiecta sunt coli à nobis dicuntur. Sicut agricolæ dicuntur ex eo quòd colunt agros, & incolæ dicuntur ex eo quòd colunt loca, quæ inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo, tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quæ Græco nomine vocatur eusebia, vel theosebia, vt patet per *Augustin. 10. de ciuitate Dei.

Lib. 10. cap. 1. tom. 5.

Ad qvintvm dicendum, quòd religiosi quamuis dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur, qui totam vitã suam diuino cultui dedicant, à mundanis negotiis se abstrahentes. Sicut etiam contemplatiui dicuntur, non qui cõtemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Huiusmodi autem non se subiiciunt homini propter hominem, sed propter Deum, secundum illud Apostoli Galat 4. Sicut angelum Dei excepistis me, & sicut Christum Iesum.

Articvlvs II.

Vtrum religio sit virtus.

1. q. 60. arti. 3. col. Et 3. dist. 33 q 3. arti. 4. q. 1. Co int. & opusc 19. ca. 4. *q. 19 art. 9. †Art. praeced ad tertium. ‡lib. 2 in principio. tom. 5.

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur quòd religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reuerentiam exhibere. Sed reuereri est actus timoris, qui est donum, vt ex supra *dictis patet. Ergo religio non est virtus, sed donum.

¶ 2 Præterea, Omnis virtus in libera voluntate consistit, vnde dicitur habitus electiuus, vel voluntarius. Sed sicut †dictum est, Ad religionem pertinet latria, quæ seruitutem quandam importat. Ergo religio non est virtus.

¶ 3 Præterea, Sicut dicitur in 2. ‡Ethicor. Aptitudo virtutis inest nobis à natura, vnde ea quæ pertinent ad virtutes sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet cæremoniam diuinę naturæ afferre: cæremonialia autem, vt *dictum est suprà, nõ sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

1. 2. q. 99. art. 3. ad 2. & q. 101.

Sed contra est, quia connumeratur aliis virtutibus, vt ex præmissis patet.

Conclvsio.

Cum Deo debitum honorem & reuerentiam exhibere ad religionem spectet, necessario religio ipsa inter virtutes annumeratur.

1. 2. q. 55. art. 2. 3. & 4. Et supr. q. 58. art. 3.

Respondeo dicẽdum, quòd sicut suprà *dictum est, virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autẽ, quòd reddere debitum alicui habet rationem boni, quia per hoc quòd aliquis alteri debitum reddit, cõstituitur in proportione conuenienti respectu ipsius, quasi conuenienter ordinatus ad ipsum. Ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut & modus & species, vt per *August. patet in libro de natura boni. Cum ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quòd religio virtus est.

Cap. 3. to. 6.

Ad primvm ergo dicẽdum, quòd reuereri Deum est actus doni timoris. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter diuinam reuerentiam: vnde non sequitur, quòd religio sit idem quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius. Sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, vt suprà *habitum est.

q. 9. art. 1. ad 3. & 1. 2. q. 68. art. 1. 2. 3. & 4.

Ad secvndvm dicendũ, quòd etiam seruus potest voluntariè exhibere domino suo quod debet, & sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntariè reddẽs. Et similiter exhibere Deo debitam seruitutẽ potest esse actus virtutis, secundum quod homo voluntariè facit.

Ad tertivm dicendum, quòd de dictamine rationis naturalis est, quòd homo aliqua faciat ad reuerentiam diuinam. Sed quòd hæc determinatè faciat vel illa, illud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris diuini, vel humani.

Articvlvs III.

Vtrum religio sit vna virtus.

Ad tertivm sic proceditur. Videtur quòd religio non sit vna virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, vt *dictum est. In Deo autem est accipere tres personas, & iterum multa attributa, quæ saltem ratione differunt. Diuersa autem ratio obiecti sufficit ad diuersificandum virtutes, vt ex suprà †dictis patet. Ergo religio non est vna virtus.

Infrà artic. 4. ad primum & secundum. *Art. 1. huius quæst. †q. 50. art. 2. ad 1. & q. 47. art 5. & q. 23. art. 4. & 5.

¶ 2 Præterea, Vnius virtutis vnus est actus. Habitus enim distinguuntur secundũ actus. Religionis aũt multi sunt actus, sicut colere, & seruire, vouere, orare, sacrificare, & multa huiusmodi. Ergo religio nõ est vna virtus.

¶ 3 Præterea, Adoratio ad religionẽ pertinet. Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, & alia ipsi Deo. Cùm ergo diuersa ratio distinguat virtutes, videtur quòd religio non sit vna virtus.

Sed contra est quod dicitur Ephe. 4. Vnus Deus, vna fides. Sed vera religio protestatur fidẽ vnius Dei. Ergo religio est vna virtus.

Conclvsio.

Religio cum vnum Deum respiciat, tanquam vnum principium creationis & gubernationis rerum, vna simpliciter virtus est.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà *habitum est, habitus distinguuntur secundum diuersam rationem obiecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reuerentiam vni Deo secundum vnam rationem, inquantum scilicet est primum principium creationis, & gubernationis rerum: vnde ipse dicit Malach. 1. Si ego pater, vbi honor meus? Patris enim est, & producere & gubernare. Et ideo manifestum est, quòd religio est vna virtus.

In locis citatis, argu. 1.

Ad primvm ergo dicendum, quòd tres personæ diuinæ sunt, vnum principium creationis & gubernationis rerum. & ideo eis vna religione seruitur. Diuersæ autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principij, quia Deus producit omnia, & gubernat sapientia, voluntate, & potentia bonitatis suæ. Et ideo religio est vna virtus.

Ad secvndvm dicendum, quòd eodem actu homo seruit Deo, & colit ipsum. Nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reuerentia debetur. Seruitus autem respicit subiectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendum reuerentiam Deo. Et ad hæc duo pertinent omnes actus, qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur diuinam excellentiam, & subiectionem sui ad Deum vel exhibendo aliquid ei, vel iterum assumendo aliquid diuinum.

Ad tertivm dicendum, quòd imaginibus non exhibetur religionis cultus, secundum quod in seipsis considerantur, quasi res quædam, sed secundum quod sunt imagines ducẽtes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imagine, prout est imago, non consistit in ipsa, sed tendit in id cuius est imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diuersificatur ratio latriæ, nec virtus religionis.

Articvlvs IIII.

Vtrum religio sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur quòd religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim *August. 10. de ciuitat. Dei, verum sacrificium est omne opus quod geritur, vt sancta societate Deo iungamur. Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet, & sic non est specialis virtus.

Lib. 10. cap. 6. in princip. tom. 5.

¶ 2 Præte-

¶ 2 Præterea, Apostolus dicit, 1. ad Corinth. 10. Omnia in gloriam Dei facite. Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reuerentiam, vt suprà *dictum est. Ergo religio non est specialis virtus. *Art. 2. & art. 3. ad 1.*

¶ 3 Præterea, Charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta à charitate, qua diligitur proximus. Sed sicut dicitur in 8. *Ethicorum, Honorari propinquum est ei, quod est amari. Ergo religio qua honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab obseruantia, vel dulia, vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis. *Lib. 8. cap. 8. tom. 5.*

SED CONTRA est, quod ponitur pars iustitiæ ab aliis eius partibus distincta.

CONCLVSIO.

Religio est specialis virtus ab aliis distincta, cum per illam Deo specialis honor exhibeatur.

RESPONDEO dicendum, quòd cum virtus ordinetur ad bonum, vbi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autẽ ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem: honor autẽ debetur alicui ratione excellentiæ. Deo autem competit singularis excellentia inquantum omnia in infinitum transcendit, secundum omnimodum excessum. Vnde ei debetur specialis honor. Sicut in rebus humanis, videmus quòd diuersis excellentiis personarum diuersus honor debetur: alius quidem patri, alius regi, & sic de aliis. Vnde manifestum est, quòd religio est specialis virtus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd omne opus virtutis dicitur esse sacrificium inquantum ordinatur ad Dei reuerentiam. Vnde ex hoc non habetur, quòd religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus, vt suprà *dictum est. *Art. 1. huius quæst. ad 1.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd omnia secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinẽt ad religionem, non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem. Illa autem pertinent ad religionẽ elicientem, quæ secundum rationem suæ speciei pertinent ad reuerentiam Dei.

AD TERTIVM dicendum, quòd obiectum amoris est bonum, obiectum autem honoris, vel reuerentiæ est aliquid excellens. Bonitas autem Dei cõmunicatur creaturæ, non autẽ excellentia bonitatis eius. Et ideo charitas qua diligitur Deus, nõ est virtus distincta à charitate, qua diligitur proximus. Religio autem qua honoratur Deus, distinguitur à virtutibus, quibus honoratur proximus.

ARTICVLVS V.

Vtrum religio sit virtus theologica.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd religio sit virtus theologica. Dicit enim *Augustin. in Enchiridio, quod Deus colitur fide, spe, & charitate, quæ sunt virtutes theologicæ. Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus theologica. *Enchiridij ca. 3. tom. 3.*

¶ 2 Præterea, Virtus theologica dicitur quæ habet Deum pro obiecto, religio autem habet Deum pro obiecto: quia ad solum Deum ordinat, vt *dictum est: ergo religio est virtus theologica. *Art. 1.*

¶ 3 Præterea, Omnis virtus, vel est theologica, vel intellectualis vel moralis, vt ex supra *dictis patet. Manifestum est autem, quòd religio nõ est virtus intellectualis: quia eius perfectio non attenditur secundum considerationem veri. Similiter etiam nõ est virtus moralis: cuius proprium est tenere medium inter superfluum, & diminutum. Non enim aliquis potest superflue Deum colere, secundum illud Eccles. 43. Benedicentes dominũ exaltate illum quantum potestis. Maior enim est omni laude: ergo relinquitur quod sit virtus theologica. *1. 2. q. 57. arti. 4. & q. 58. per totũ.*

SED CONTRA est, quòd ponitur pars iustitiæ quæ est virtus moralis.

CONCLVSIO.

Cum Deus religionis finis potius sit, quàm obiectum vel materia, impossibile est illam esse virtutem Theologicam, sed virtus potius moralis est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictũ est, religio est quæ Deo debitum cultum affert. Duo ergo in religione cõsiderantur. Vnum quidẽ quod religio Deo affert, scilicet cultus, & hoc se habet per modum materiæ, & obiecti ad religionẽ. Aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus, cui cultus exhibetur, nõ quasi actus quibus Deus colitur, ipsum Deum attingant, sicut cum credimus Deo, credendo Deum attingimus. Propter quod suprà *dictum est, quòd Deus est fidei obiectum, non solum inquantum credimus Deum, sed inquantum credimus Deo. Affertur aũt Deo debitus cultus inquantum actus quidã quibus Deus colitur, in Dei reuerentiã fiunt, puta sacrificiorum oblationes, & alia huiusmodi. Vnde manifestum est quòd Deus non cõparatur ad virtutem religionis sicut materia vel obiectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est vltimus finis, sed est virtus moralis, cuius esse est circa ea quæ sunt ad finem. *Artic. 1. 2. & 3. huius quæst.* *q. 2. art. 2.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd semper potentia, vel virtus quæ operatur circa finem, per imperium mouet potentiam, vel virtutem operantem ea, quæ ordinantur in finem illum: virtutes autem theologicæ, scilicet fides, spes, & charitas habent actum circa Deum, sicut circa proprium obiectum. Et ideo suo imperio causant actum religionis quæ operatur quidem in ordine ad Deum. Et ideo *Augustin. dicit quòd Deus colitur fide, spe, & charitate. *Loco citato in argum.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd religio ordinat hominẽ in Deum, nõ sicut in obiectum, sed sicut in finẽ.

AD TERTIVM dicendum, quòd religio non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis: cum sit pars iustitiæ, & medium in ipsa accipitur, non quidem inter passiones, sed secundum quandam æqualitatem inter operationes quæ sunt ad Deum. Dico autem æqualitatem non absolute: quia Deo non potest tantum exhiberi, quantum ei debetur, sed secundum quandam considerationem humanæ facultatis, & diuinæ acceptationis. Superfluum autem in his quæ ad diuinum cultum pertinent, esse potest: non secundum circunstantiam quanti, sed secundum alias circunstantias, puta, quia cultus diuinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando nõ debet, vel secundum alias circunstantias, prout non debet.

ARTICVLVS VI.

Vtrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd religio non sit præferẽda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc, quod attingit medium, vt patet in 2. *Ethicor. Sed religio deficit in attingendo medium iustitiæ: quia non reddit Deo omnino æquale: ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus. *Infrà q. 88. art. 6. con. Et q. 183. ar. 2. cor. Et 3. con. c. 183. cor. 1. fi. Et quol. 6. art. 11. cor.* *lib. 2. ca. 6. tom. 5.*

¶ 2 Præterea, In his quæ hominibus exhibentur, tanto videtur aliquid esse laudabilius, quanto magis indigenti exhibetur. Vnde dicitur Isai. 57. Frange esurienti panem tuum. Sed Deus non indiget aliquo quod ei à nobis exhibeatur, secundum illud Psal. 15. & 139. Dixi domino, Deus meus es tu: quoniam bonorum meorum nõ eges: ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subuenitur.

¶ 3 Præterea, Quanto aliquid fit ex maiori necessitate, tanto minus est laudabile, secundum illud 1. ad Corinth. 9. Si euangelizauero, nõ est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit. Vbi autem est maius debitum, ibi est maior necessitas. Cum ergo deo maxime sit debitum, quod ei ab homine exhibetur, videtur quòd religio sit minus laudabilis inter virtutes humanas.

SED CONTRA est, quod Exod. 20. ponuntur primo præcepta ad religionem pertinentia tanquam præci-

præcipua. Ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum, quia præcepta legis dantur de actibus virtutum: ergo religio est præcipua inter virtutes morales.

CONCLVSIO.

Religio inter virtutes morales de propinquo cum magis ad Deum accedat, earum quoque necessario excellentissima est.

RESPONDEO dicendum, quod ea quæ sunt ad finem, sortiuntur bonitatem ex ordine in finem. Et ideo quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora. Virtutes autem morales, vt suprà *habitum est, sunt circa ea quæ ordinantur in Deum, sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quàm aliæ virtutes morales, inquantum operatur ea quæ directè, & immediate ordinantur in honorem diuinum. Et ideo religio præeminet inter alias virtutes morales.

Art. præced. in corp. & ad 1. arg. & suprà q. 4. art. 7.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd laus virtutis, in voluntate consistit, non autem in potestate deficere. Et ideo ab æqualitate, quæ est medium iustitiæ, propter defectum potestatis non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in his quæ exhibentur alteri propter eorum vtilitatem, est exhibitio laudabilior, quæ fit magis indigenti: quia est vtilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter eius vtilitatem, sed propter eius gloriam, nostram autem vtilitatem.

AD TERTIVM dicendum, quòd vbi est necessitas, tollitur gloria supererogationis. Non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICVLVS VII.

Vtrum religio habeat aliquem exteriorem actum.

Infrà q. 84. artic. 2. & q. 85. artic. 2. cor. Et 3. contra c. 110.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd religio non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim Ioan. 4 Deus spiritus est, & eos qui adorant eum, in spiritu & veritate adorare oportet. Sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus: ergo religio ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, sed interiores.

¶ 2 Præterea, Religionis finis est Deo reuerentiam, & honorem exhibere. Sed videtur ad irreuerentiam alicuius excellentis pertinere, si ea sibi exhibeantur quæ proprie ad inferiores pertinent. Cum ergo ea quæ exhibet homo corporalibus actibus proprie videantur ad indigẽtias hominum ordinari, vel ad reuerentiam inferiorum creaturarum; ideo videtur, quòd non congruè possunt assumi in diuinam reuerentiam.

Lib. 6. ca. 10. tom. 5.

¶ 3 Præterea, *August. in 6. de ciuit. Dei, commendat Senecam de hoc, quòd vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant, quę solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conueniunt ea quæ sunt mortalium. Sed hæc multo minus conueniunt Deo vero, qui est excelsus super omnes Deos: ergo videtur reprehensibile esse quòd aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

SED CONTRA est, quòd in Psal. 83. dicitur: Cor meum, & caro mea exultauerunt in Deum viuum. Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis: ergo videtur, quòd Deus sit colendus, non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

CONCLVSIO.

Non modo interioribus actibus ipsa religionis virtus perficitur, sed exterioribus, non quidem principaliter, sed quasi secundario, & vt ad interiores ordinatis.

RESPONDEO dicendum, quòd Deo reuerentiam, & honorem exhibemus non propter seipsum: quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil creaturæ adiici potest, sed propter nos: quia videlicet per hoc quod Deu reueremur, & honoramus, mens nostra ei subiicitur, & in hoc eius perfectio consistit. Quælibet enim res perficitur per hoc quòd subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quod viuificatur ab anima, & aër per hoc quod illuminatur à sole. Mens aut humana indiget ad hoc, quòd cõiungatur Deo sensibilium manuductione: quia inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, vt Apostolus dicit ad Roma. 1. Et ideo in diuino cultu necesse est aliquibus corporalibus vti, vt eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur. Et ideo religio habet quidẽ interiores actus quasi principales, & per se ad religionem pertinentes, exteriores vero actus quasi secundarios, & ad interiores actus ordinatos.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd dominus loquitur quantum ad id quod est principale & per se intentum in cultu diuino.

AD SECVNDVM dicendum, quòd huiusmodi exteriora non exhibentur Deo quasi his indigeat, secundum illud Psal. 49. Nunquid manducabo carnes taurorum: aut sanguinem hircorum potabo? Sed exhibentur Deo tanquam signa interiorum, & spiritualium operum: quæ per se Deus acceptat. Vnde *August. dicit in 10. de ciuit. Dei: Sacrificium visibile, inuisibilis sacrificij sacramentum, id est, sacrum signum est.

Lib. 10. cap. 5. inter princip. & mediũ, tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd idololatræ deridentur ex hoc, quòd ea quæ ad homines pertinent, idolis exhibebant, non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta. Et præcipue quia erant vana, & turpia.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum religio sit idem sanctitati.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quædam specialis virtus, vt *habitum est. Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus. Est enim faciens fideles, & seruantes ea quæ ad Deum sunt iusta, vt Andronicus dicit: ergo sanctitas non est idem religioni.

Art. 4. huius quæst.

¶ 2 Præterea, Sanctitas munditiam importare videtur. Dicit enim Dionys. 12. cap. de diui. no. quòd sanctitas est ab omni immunditia libera, & perfecta, & omnino immaculata munditia. Munditia autem maxime videtur pertinere ad temperantiam, quæ turpitudines corporales excludit. Cum ergo religio ad iustitiam pertineat, videtur quòd sanctitas sit idem religioni.

¶ 3 Præterea, Ea quæ diuiduntur ex opposito, non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium iustitiæ sanctitas condiuiditur religioni, vt suprà *habitum est: ergo sanctitas non est idem quod religio. q. 80. art. 4.

SED CONTRA est, quod dicitur Luc. 1. Seruiamus illi in sanctitate, & iustitia. Sed seruire Deo pertinet ad religionem, vt suprà *habitum est: ergo religio est idem sanctitati.

Artic. 1. ad 3. & art. 3. ad secundum.

CONCLVSIO.

Religio, & sanctitas, quanquam essentialiter idem sint, ratione tamen distincta sunt, quòd sanctitate mens hominis Deo se applicat, religione vero ei debitum exhibet famulatum in his quæ specialiter ad illius spectant cultum.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen sanctitatis duo videtur importare. Vno quidem modo munditiam. Et huic significationi competit nomen Græcum. Dicitur enim agios, id est, sine terra. Alio modo importat firmitatem. Vnde apud antiquos sancta dicebantur quæ legibus erant munita, vt violari nõ deberent. Vnde & dicitur aliquid esse sancitum: quia est lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen sanctus ad munditiam pertinere, vt intelligatur sanctus quasi sanguine tinctus, eò quòd antiquitus illi qui purificari volebant, sanguine hostiæ tingebantur, vt *Isidor. dicit in lib. Etymo. Et vtraque significatio competit, vt sanctitas attribuatur his quæ diuino cultui applicantur: ita quòd non solum homines, sed etiam templum, & vasa, & alia huiusmodi sancti-

Lib. 10. Etymol. cap. 18. incipit, Sapiẽs circa princip.

sanctificari dicantur ex hoc quòd cultui diuino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quòd mens Deo applicetur, quia mens humana inquinatur ex hoc, quòd inferioribus rebus coniungitur, sicut quælibet res ex immixtione peioris sordescit: vt argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem, quòd mens ab inferioribus rebus abstrahatur ad hoc quòd supremæ rei possit cõiungi. Et ideo mens sine munditia Deo applicari nõ potest. Vnde ad Hebr. 12. dicitur: Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniã: sine qua nemo videbit Deum. Firmitas etiam exigitur ad hoc quòd mens Deo applicetur. Applicatur enim ei sicut vltimo fini, & primo principio. Huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse. Vnde dicebat Apostolus Rom. 8. Certus sum, quòd neque mors, neque vita, separabit me à charitate Dei. Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam, & suos actus applicat Deo. Vnde non differt à religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur secundum quòd exhibet Deo debitum famulatum in his quæ pertinent specialiter ad cultum diuinum, sicut in sacrificiis, oblationibus, & aliis huiusmodi. Sanctitas autem dicitur secundum quòd homo non solum hæc, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, secundum quòd homo se disponit per bona quædam opera ad cultum diuinum pertinentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd sanctitas est quædam specialis virtus secundum essentiam. Et secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autẽ quandam generalitatẽ, secundum quòd omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum diuinum, sicut & iustitia legalis dicitur generalis virtus, inquantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

Ad secundum dicendum, quòd temperantia munditiam quidem operatur: non tamen ita, quòd habeat rationẽ sanctitatis: nisi referatur in Deum. Vnde de *Cap. 8. circa princ. tom. 6.* ipsa virginitate dicit ✝August. in lib. de Virginitate, quòd nõ quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur.

Ad tertium dicendum, quòd sanctitas distincta est à religione propter differentiam prædictam, non quia *In corp. art.* differunt re, sed ratione, vt *dictum est.

QVÆSTIO LXXXII.

De deuotione, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de actibus religionis.

¶ Et primo de actibus interioribus, qui secundum prædicta sunt principaliores.

¶ Secundò, de actibus exterioribus qui sunt secundarij. Interiores autem actus religionis videntur esse deuotio & oratio.

¶ Primò ergo de deuotione agendum est.

¶ Secundò de oratione.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum deuotio sit specialis actus.

¶ Secundò, vtrum sit actus religionis.

¶ Tertiò, de causa deuotionis.

¶ Quartò, de eius effectu.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum deuotio sit specialis actus.

Infrà artic. 2. cor. Et q. 83. art. 3. ad 1. Ad primum sic proceditur. Videtur quòd deuotio non sit specialis actus. Illud enim quòd pertinet ad modum aliorum actuum, nõ videtur esse specialis actus. Sed deuotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum. Dicitur enim 2. Paral. 29. Obtulit vniuersa multitudo hostias, & laudes, & holocausta mente deuota: ergo deuotio non est specialis actus.

¶ 2 Præterea, Nullus specialis actus inuenitur in diuersis generibus actuum. Sed deuotio inuenitur in diuersis generibus actuum: scilicet in actibus corporalibus: & etiam spiritualibus. Dicitur enim aliquis & deuote meditari, & deuote genu flectere: ergo deuotio non est specialis actus.

¶ 3 Præterea, Omnis actus specialis, aut est appetitiuæ, aut cognoscitiuæ virtutis. Sed deuotio neutri earum appropriatur, vt patet discurrenti per singulas species actuum vtriusque partis quæ supra enumeratæ sunt: ergo deuotio non est specialis actus.

Sed contra est, quòd actibus meremur, vt supra *habitum est. Sed deuotio habet specialem rationem *1. 2. q. 71. art. 5.* merendi: ergo deuotio est specialis actus.

CONCLVSIO.

Deuotio specialis quidam actus est voluntatis prompta faciendi quæcunque ad Dei seruitium, & famulatum spectant.

Respondeo dicendum, quòd deuotio dicitur à deuouendo. Vnde deuoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo deuouent, vt ei se totaliter subdant. Propter quod & olim apud Gentiles deuoti dicebantur, qui seipsos idolis deuouebant in mortem pro sui salute exercitus: sicut de duobus *Deciis Titus Liuius narrat. Vnde *Lib. 8. Decade 1. non procul à principio.* deuotio nihil aliud esse videtur, quàm voluntas quædam prompte tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum. Vnde Exod. 35. dicitur, quòd multitudo filiorum Israël obtulit mente promptissima atque deuota primitias domino. Manifestum est autem, quòd voluntas prompte faciendi, quod ad Dei seruitium pertinet, est quidam specialis actus. Vnde deuotio est specialis actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd mouens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem mouet alias vires animæ ad suos actus, & voluntas secundum quòd est finis, mouet seipsam ad ea quæ sunt ad finem, vt supra *habitum est. Et ideo cum deuotio sit actus volun- *1. 2. q. 8. art. 2.* tatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei seruiendum, qui est vltimus finis: consequens est, quòd deuotio imponat modum humanis actibus: siue sint ipsius voluntatis circa ea quæ sunt ad finem: siue etiam sint aliarum potentiarum: quæ à voluntate mouentur.

Ad secundum dicendum, quòd deuotio inuenitur in diuersis generibus actuum: non sicut species illorum generum, sed sicut motio mouẽtis inuenitur virtute in motibus mobilium.

Ad tertium dicendum, quòd deuotio est actus appetitiuæ partis animæ, & est quidam motus voluntatis, vt dictum est. *In corp. art.*

ARTICVLVS II.

Vtrum deuotio sit actus religionis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd *Infrà qõ. 83. art. 3 ad 1. & art. 15. co. Et q. 104. art. 3. ad 1.* deuotio non sit actus religionis. Deuotio enim, vt *dictum est, ad hoc pertinet, quòd aliquis se Deo tradat. Sed hoc maxime fit per charitatem: quia vt ✝Dionys. dicit 4. cap. de diuinis no. Diuinus amor extasim facit non sinens amantes sui ipsorum esse: sed eorum quæ amant: ergo deuotio magis est actus charitatis quàm religionis. **Art. præced. ✝Cap. 4. part. 1. non multum remote à fine.*

¶ 2 Præterea, Charitas præcedit religionem: deuotio autem videtur præcedere charitatem: quia charitas in scripturis significatur per ignem, deuotio vero per pinguedinem, quæ est ignis materia: ergo deuotio non est actus religionis.

¶ 3 Præterea, Per religionem homo ordinatur solum ad Deum, vt *dictum est. Sed deuotio etiam habetur ad *Art. 1. quæst. præced.* homines. Dicuntur enim aliqui esse deuoti aliquibus sanctis viris. Et etiam subditi, dicuntur esse deuoti dominis suis, sicut *Leo Papa dicit, quòd Iudæi quasi deuoti Ro- *In serm. 8. de Passione dom. circa princip.* manis legibus dixerunt: Non habemus Regem nisi Cæsarem: ergo deuotio non est actus religionis.

Sed contra est, quia deuotio à deuouendo dicitur, vt *dictum est. Sed votum est actus religionis: er- *Art. præced.* go & deuotio.

CONCLVSIO.

Cum operari quæ diuini sunt cultus ad religionem spectet, deuotionis quoque actum, qui ea efficiendi prompta voluntas est, ad eandem spectare necesse est.

RESPONDEO dicendum, quòd ad eandem virtutem pertinet velle facere aliquid, & promptam voluntatem habere ad illud faciendum: quia vtriusque actus est idem obiectum: propter quod, vt *Philosophus dicit in 5. Ethicor. iustitia est, qua volunt homines, & operantur iusta. Manifestum est autem quòd operari ea quæ pertinent ad diuinum cultum, seu famulatum, pertinet propriè ad religionem: vt ex *prædictis patet. Vnde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad huiusmodi exequēda, quod est esse deuotum: & sic patet, quòd deuotio est actus religionis.

Lib. 5. ca. 1. in principio, tom. 5.

q. præcedent. art. 4. & 7.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad charitatem pertinet immediatè quòd homo tradat seipsum Deo, adhærendo ei per quandam spiritus vnionem. Sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera diuini cultus, hoc immediatè pertinet ad religionem: mediatè autem ad charitatem, quæ est religionis principium.

AD SECVNDVM dicendum, quòd pinguedo corporalis, & generatur per calorem naturalem digerentem, & ipsum calorem naturalem conseruat quasi eius nutrimentum. Et similiter charitas & deuotionem causat inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad seruiēdum amico: & etiam per deuotionem charitas nutritur: sicut & quælibet amicitia conseruatur, & augetur per amicabilium operum exercitium & meditationem.

AD TERTIVM dicendū, quòd deuotio quę habetur ad sanctos Dei mortuos, vel viuos, nō terminatur ad ipsos, sed trāsit in Deū, inquantum scilicet in ministris Dei Deū veneramur. Deuotio aut quā subditi dicuntur habere ad dominos tēporales, alterius est rationis: sicut & tēporalibus dominis famulari differt à famulatu diuino.

ARTICVLVS III.

Vtrum contemplatio, seu meditatio sit deuotionis causa.

Infrà art. 4. cor. Et 4. dist. 15. q. 4. arti. 3. q.ō. 2. cor. Et mal. q. 11. art. 1. ad 7.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd cōtemplatio, seu meditatio sit deuotionis causa. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multotiens deuotionem impediunt: ergo contemplatio, seu meditatio nō est deuotionis causa.

¶ 2 Præterea, Si contēplatio esset propria, & per se deuotionis causa: oporteret, quòd ea quę sunt altioris contēplationis, magis deuotionē excitarēt. Huius autē contrarium apparet. Frequēter enim maior deuotio excitatur ex consideratione passionis Christi, & aliis mysteriis humanitatis ipsius: quàm ex cōsideratione diuinæ magnitudinis: ergo contemplatio non est propria deuotionis causa.

¶ 3 Præterea, Si contemplatio esset propria causa deuotionis; oporteret, quòd illi qui sunt magis apti ad contemplationem, essent etiam magis apti ad deuotionem: cuius contrarium videmus, quia deuotio frequēter magis inuenitur in quibusdam simplicibus viris: & in fœmineo sexu: in quibus inuenitur cōtemplationis defectus: ergo contemplatio non est propria causa deuotionis.

SED CONTRA est, quòd in Psal. 38. dicitur: In meditatione mea exardescet ignis. Sed ignis spiritualis causat deuotionem: ergo meditatio est deuotionis causa.

CONCLVSIO.

Quanquam Deus extrinseca causa sit deuotionis, meditatio tamē diuinæ bonitatis, & consideratio nostræ fragilitatis, & infirmitatis eiusdē, interna causa sunt ad illā nos maximè disponentes.

RESPONDEO dicendum, quòd causa deuotionis extrinseca & principalis, Deus est: de quo dicit *Ambros. super Lucam: quòd Deus quos dignatur vocat, & quem vult religiosum facit: & si voluisset, Samaritanos ex indeuotis deuotos fecisset. Causa autem intrinseca ex parte nostra oportet quòd sit meditatio, seu contemplatio. *Dictum est enim quòd deuotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad diuinum obsequium. Omnis autē actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit: eò quòd bonum intellectum est obiectum voluntatis. Vnde & *Augustin. dicit in lib. de trinit. quòd voluntas oritur ex intelligentia. Et ideo necesse est quòd meditatio sit deuotionis causa: inquantum scilicet homo per meditationem concipit quòd se tradat diuino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio. Vna quidē quæ est ex parte diuinæ bonitatis, & beneficiorum ipsius, secundum illud Psal. 72. Mihi adhærere Deo bonum est, & ponere in domino Deo spem meam. Et hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima deuotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget vt Deo innitatur, secundum illud Psal. 120. Leuaui oculos meos in montes, vnde veniet auxilium mihi. Auxilium meum à Domino, qui fecit cælum & terram. Et hæc consideratio excludit præsumptionem: per quam aliquis impeditur ne Deo se subiiciat, dum suæ virtuti innititur.

Art. 1. huius quæst.

Lib. 14. cap. 8. tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd consideratio eorum quæ nata sunt dilectionem Dei excitare, deuotionem causant. Consideratio vero quorumcunque ad hoc non pertinentium, sed ab eis mentem distrahentium, impedit deuotionem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ea quæ sunt diuinitatis, sunt secundum se maximè excitantia dilectionem: & per consequēs deuotionem: quia Deus est super omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humanæ est, quòd sicut indiget manuductione ad cognitionem diuinorum: ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota: inter quæ præcipuum est humanitas Christi, secūdum quod in præfatione dicitur: Vt dum visibiliter Deum cognoscimus: per hunc in inuisibilium amorem rapiamur. Et ideo ea quæ pertinent ad Christi humanitatem per modum cuiusdam manuductionis, maximè deuotionē excitant: cum tamen deuotio principaliter circa ea quæ sunt diuinitatis consistat.

AD TERTIVM dicendum, quòd scientia & quicquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quòd homo confidat de seipso: & ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quòd huiusmodi quandoq; occasionaliter deuotionem impediunt. Et in simplicibus & mulieribus deuotio abundat elationem cōprimendo. Si tamen scientiam & quamcunq; aliam perfectionem homo perfectè Deo subdat: ex hoc ipso deuotio augetur.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum lætitia sit deuotionis effectus.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd lætitia nō sit deuotionis effectus. Quia vt *dictū est, passio Christi præcipuè ad deuotionē excitat. Sed ex eius cōsideratione cōsequitur in anima quædā afflictio, secundū illud Tren. 3. Recordare paupertatis meę, absinthij & fellis: quod pertinet ad passionem. Et postea subditur: Memoria memor ero: & tabescet in me anima mea: ergo delectatio siue gaudium non est deuotionis effectus.

Art. præced.

¶ 2 Præterea, Deuotio præcipuè consistit in interiori sacrificio spiritus. Sed in Psal. 50. dicitur sacrificium Deo spiritus contribulatus: ergo afflictio magis est deuotionis effectus quàm iucunditas, siue gaudium.

¶ 3 Præterea, *Gregor. Nicenus dicit in lib. de Homine: quòd sicut risus procedit ex gaudio: ita lacrymæ & gemitus sunt signa tristitiæ. Sed ex deuotione contingit, quòd aliqui prorumpant in lacrymas: ergo lætitia vel gaudium non est deuotionis effectus.

In li. de creat. hominis, cap. 12. à medio.

SED CONTRA est, quod in collecta dicitur: Quos ieiunia votiua castigāt, ipsa quoq; deuotio sancta lætificet.

CONCLVSIO.

Quanquam ad deuotionem gaudium & lætitia primo, & principaliter

cipaliter ac per se consequatur: secundario tamen, & per accidens aliqua ipsam sequitur secundum Deum tristitia, vt ex nostra infirmitatis consideratione procedit.

RESPONDEO dicendum, quòd deuotio per se quidem & principaliter spiritualem lætitiam mentis causat: ex consequenti autem, & per accidens causat tristitiam. *Dictum est enim quòd deuotio ex duplici cōsideratione procedit. Principaliter quidem ex cōsideratione diuinę bonitatis: quia ista cōsideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradētis se Deo. Et ex ista cōsideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud Psal. 76. Memor fui Dei, & delectatus sum. Sed per accidens hæc consideratio tristitiam quandam causat in his qui nōdum plene Deo fruuntur: secundum illud Psal. 41. Sitiuit anima mea ad Deum viuū: & postea sequitur 41. Fuerunt lacrymæ meæ, &c. Secundario vero causatur deuotio, vt *dictum est, ex consideratione propriorum defectuum. Nam hæc consideratio pertinet ad terminum à quo homo per motum voluntatis deuotæ recedit: vt scilicet nō in se existat, sed Deo se subdat. Hęc autē consideratio ecōuerso se habet ad primam. Nam per se quidem nata est tristitiam causare: recogitando proprios defectus. Per accidens autē lætitiam, scilicet propter spem diuinæ subuentionis. Et sic patet quòd ad deuotionem primo & per se consequitur delectatio: secundario autem & per accidens tristitia: quæ est secundum Deum.

Sup. praecedet. — Art. praeced.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus: propter quem tollendum Christum pati oportuit: & est aliquid quod lætificet, scilicet Dei erga nos benignitas, quę nobis de tali liberatione prouidit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd spiritus qui ex vna parte contribulatur propter præsentis vitæ defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione diuinæ bonitatis, & ex spe diuini auxilij.

AD TERTIVM dicēdum, quòd lacrymæ prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiā ex quadam affectus teneritudine, præcipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicuius tristabilis: sicut solent homines lacrymari ex pietatis affectu cum recuperāt filios, vel charos amicos, quos æstimauerant se perdidisse. Et per hunc modum lacrymæ ex deuotione procedunt.

QVÆSTIO LXXXIII.

De oratione, in septemdecim articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de oratione.

¶ Et circa hoc quæruntur decē & septē.

¶ Primò, vtrum oratio sit actus appetitiuæ virtutis, vel cognitiuæ.

¶ Secundò, vtrum sit conueniens orare Deum.

¶ Tertiò, vtrum oratio sit actus religionis.

¶ Quartò, vtrum solus Deus sit orandus.

¶ Quintò, vtrum in oratione sit aliquid determinate petendum.

¶ Sextò, vtrum orando debeamus temporalia petere.

¶ Septimò, vtrum pro aliis orare debeamus.

¶ Octauò, vtrum debeamus orare pro inimicis.

¶ Nonò, de septem petitionibus orationis dominicæ.

¶ Decimò, vtrum orare sit propriū rationalis creaturę.

¶ Vndecimò, vtrum sancti in patria orent pro nobis.

¶ Duodecimo, vtrum oratio debeat esse vocalis.

¶ Decimotertiò, vtrū attentio requiratur ad orationē.

¶ Decimoquartò, vtrum oratio debeat esse diuturna.

¶ Decimoquinto, vtrum oratio sit efficax ad impetrandum quod petitur.

¶ Decimosextò, vtrum sit meritoria.

¶ Decimoseptimo, de speciebus orationis.

ARTICVLVS I.

Vtrum oratio sit actus appetitiuæ virtutis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd oratio sit actus appetitiuæ virtutis. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur à Deo, secundum illud Psal. 9. Desiderium pauperum exaudiuit dominus: ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitiuæ virtutis: ergo & oratio.

qō. 3. 2. art. 2. & 4. dist. 15. q. 4. arti. 1. q. 1. & q. 2. cor. & ad secundum.

¶ 2 Præterea, *Dionys. dicit in 3. ca. de diui. no. Ante omnia ab oratione incipere est vtile, sicut Deo nosipsos tradentes & vnientes. Sed vnio ad Deum per amorem fit, qui pertinet ad vim appetitiuam: ergo oratio ad vim appetitiuam pertinet.

*Ca. 3. paulo à princ. lectio.

¶ 3 Præterea, *Philosophus in tertio de Anima ponit duas operationes intellectiuæ partis: quarum prima est indiuisibilium intelligentia: per quam scilicet apprehendimus de vnoquoque quid est. Secunda vero est compositio, & diuisio: per quam scilicet apprehenditur aliquid esse, vel non esse: quibus tertio additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur: ergo non est actus intellectiuæ virtutis, sed appetitiuæ.

Lib. 3. text. 21. tom. 2.

SED CONTRA est, quod *Isidor. dicit in lib. Etymol. quòd orare idem est quod dicere. Sed dictio pertinet ad intellectum: ergo oratio non est actus appetitiuæ virtutis, sed intellectiuæ.

Lib. 10. cap. 14. circa prin cipium est, Orthodoxus, in princip.

CONCLVSIO.

Oratio rationis practicæ potius, quàm appetitiuæ partis actus est.

RESPONDEO dicēdum, quod secundum *Cassiodorum oratio dicitur, quasi oris ratio. Ratio autem speculatiua, & practica in hoc differunt, quòd ratio speculatiua est apprehensiua solum rerum: ratio vero practica est, non solum apprehensiua, sed etiam causatiua. Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Vno quidem modo perfecte necessitatem inducendo, & hoc contingit, quando effectus totaliter subditur potestati causæ. Alio vero modo imperfecte solum disponendo: quando scilicet effectus non subditur potestati causæ totaliter. Sic ergo & ratio dupliciter est causa aliquorum. Vno quidem modo sicut necessitatem imponens. Et hoc modo ad rationem pertinet non solum imperare inferioribus potentiis, & membris corporis, sed etiam hominibus, & subiectis, quod quidem fit imperando. Alio modo sicut inducens, & quodammodo disponens. Et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subiiciuntur, siue sint æquales, siue sint superiores. Vtrunque autem horum, scilicet imperare & petere, siue deprecari, ordinationem quandam important: prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum. Vnde pertinent ad rationem cuius est ordinare. Propter quod *Philosophus dicit in 1. Ethicor. quòd ad optima deprecatur ratio. Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quandam deprecationem, vel petitionē, secundum quod *Augustin. dicit in libro de verbis Domini, quòd oratio petitio quædam est. Et *Damasc. dicit in tertio libro, quòd oratio est petitio decentium à Deo. Sic ergo patet quòd oratio, de qua nunc loquimur, est rationis actus.

Psal. 38. non multum remote à fine. — Lib. 1. cap. vlt. tom. 5. — Lib. 3. de Orthod. fide. cap. 24. in princ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd desiderium pauperum dicitur dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi: cum petitio quodammodo sit desiderij interpres, vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem: quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit antequam orationem proponant, secundum illud Esa. 65. Eritq; antequam clament, ego exaudiam eos.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, voluntas mouet rationem ad suum finem. Vnde nihil prohibet mouēte voluntate, actum rationis tendere in finem charitatis, qui est Deo vniri. Tendit autem oratio in Deum quasi à voluntate charitatis mota dupliciter. Vno quidem modo ex parte eius quod petitur: quia hoc

1. 1. q. 82. arti. 4. & 1. 2. q. 9. arti. 1. ad 3. & q. 82. artic. 1. ad primum.

hoc præcipue est in oratione petendum, vt Deo vniamur, secundum illud Psal. 26. Vnam petij à Domino, hanc requiram, vt inhabitem in domo domini omnibus diebus vitæ meæ. Alio modo ex parte ipsius petentis: quem oportet accedere ad eum à quo petit: vel loco sicut ad hominem: vel mēte sicut ad Deum. Vnde dicit *ibidem, quòd quando orationibus inuocamus Deum, reuelata mente assumus ipsi. Et secūdum hoc etiam †Damasc. dicit, quòd oratio est ascensus mentis in Deum.

Cap. 3. de diuin. no. paulo à princip. †lib. 3. ortho. fidei cap. 24. in princip.

Ad tertium dicendum, quòd illi tres actus pertinent ad rationem speculatiuam. Sed vlterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperij, vel per modum petitionis, vt *dictum est.

In corp. art.

Articvlvs II.

Vtrum sit conueniens orare.

4. dist. 15. q. 4. art. 1. q. 3. ad 1. 2. & 3. Et veri. q. 5. art. 2. cor. & opusc. 3. cap. 255.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non sit cōueniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc, quòd intimemus ei à quo petimus id quo indigemus. Sed sicut dicitur Matth. 6. Scit pater vester, quia his omnibus indigetis: ergo non est conueniens Deum orare.

¶ 2 Præterea, Per orationem flectitur animus eius qui oratur, vt faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis, & inflexibilis, secundum illud 1. Reg. 15. Porrò triumphator in Israël non parcet, nec pœnitudine flectetur: ergo nō est conueniēs, quòd Deum oremus.

¶ 3 Præterea, Liberalius est dare aliquid non petenti, quàm dare petenti: quia sicut *Seneca dicit, Nulla res carius emitur, quàm quæ precibus empta est. Sed Deus est liberalissimus: ergo non videtur esse conueniens, quòd Deum oremus.

Lib. 2. de beneficiis. cap. 1. circa finem.

Sed contra est, quod dicitur Luc. 18. Oportet semper orare, & non deficere.

Conclvsio.

Non vanum, sed necessarium est orare, nō quidem vt diuina immutetur dispositio, sed vt impetremus quod Deus per sanctorum orationes disposuit implendum.

Respondeo dicendum, quòd triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt, quòd res humanæ non reguntur diuina prouidentia, ex quo sequitur, quòd vanum sit orare, & omnino Deum colere. Et de his dicitur Malach. 3. Dixistis, vanus est qui seruit Deo. Secunda fuit opinio ponentium omnia etiam in rebus humanis ex necessitate contingere, siue ex immutabilitate diuinæ prouidentiæ, siue ex necessitate stellarum, siue ex connexione causarum. Et secundum hos etiam excluditur orationis vtilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas diuina prouidentia regi, & quòd res humanæ non proueniunt ex necessitate: sed dicebant similiter dispositionem diuinæ prouidentiæ variabilem esse, & quòd orationibus, & aliis quæ ad diuinum cultum pertinent, dispositio diuinę prouidentiæ immutatur. Hæc autem omnia in *primo libro improbata sunt. Et ideo oportet sic inducere orationis vtilitatem, vt neque rebus humanis diuinæ prouidentiæ subiectis necessitatem imponamus, neque etiam diuinam dispositionem mutabilem æstimemus. Ad huius ergo euidentiam considerandum est, quòd ex diuina prouidentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, & quo ordine proueniant. Inter alias autē causas sunt etiam quorundam causæ actus humani: vnde oportet homines agere aliqua non vt per suos actus diuinam dispositionem immutent, sed vt per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem à Deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus, vt diuinam dispositionem immutemus, sed vt id impetremus, quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum, vt scilicet homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante secula disposuit donare, vt *Gregor. dicit in lib. Dialogorum.

1. 1. q. 22. arti. 2. & 4. & q. 115. art. 6. & q. 116. & q. 19. art. 7. & 8.

Lib. 1. cap. 8. à medio.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est necessarium nos Deo preces porrigere vt ei nostras indigentias, vel desideria manifestemus, sed vt nosipsi consideremus in his ad diuinum auxilium esse recurrendum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut *dictum est, oratio nostra non ordinatur ad immutationem diuinæ dispositionis, sed vt obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd Deus nobis multa præstat ex sua liberalitate, etiam non petita: sed quod aliqua vult præstare nobis petentibus, hoc est, propter nostram vtilitatem, vt scilicet fiduciam quandam accipiamus, recurrendi ad Deum, & vt recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Vnde *Chrysostomus dicit: Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, optare quod velis, quod desideras postulare.

In sententia id habet in lib. de orādo Deū, non procul à princip. incipit: Duplici nomine par est.

Articvlvs III.

Vtrum oratio sit actus religionis.

Infrà art. 15. cor. Et 4. dist. 15. q. 4. ar. 1. qō. 2. Et art. 5. q. 1. ad 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd oratio non sit actus religionis. Religio enim cum sit pars iustitiæ est in voluntate sicut in subiecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectiuam, vt ex supra *dictis patet. Ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

*Art. 1. huius quæst.

¶ 2 Præterea, Actus latriæ cadit sub necessitate præcepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate præcepti: sed ex mera voluntate procedere: cùm nihil aliud sit quàm volitorum petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

¶ 3 Præterea, Ad religionem pertinere videtur vt quis diuinæ naturæ cultum cæremoniamq; afferat. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre: sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 140. Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo. Vbi dicit gloss. quòd in huius figuram in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorē suauem domino. Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

Conclvsio.

Oratio est actus religionis, per quam Deum homo reueretur, illi se subijciendo.

Respondeo dicēdum, quòd sicut supra *dictum est, ad religionem propriè pertinet reuerentiam, & honorem Deo exhibere: & ideo omnia illa per quæ Deo reuerentia exhibetur pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reuerentiam exhibet, inquantum scilicet ei se subiicit, & profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorū. Vnde manifestum est quòd oratio est propriè religionis actus.

q. 81. arti. 2. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas mouet alias potentias animæ in suum finem, sicut suprà *dictum est. Et ideo religio quæ est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reuerentiā. Inter alias autem potentias animæ intellectus altior est, & voluntati propinquior. Et ideo post deuotionem quæ pertinet ad ipsam voluntatem, oratio quæ pertinet ad partem intellectiuam, est præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis mouet in Deum.

Arti. 1. huius quæst. ad 2.

Ad secundum dicendum, quòd non solum petere quæ desideramus, sed etiam rectè aliquid desiderare sub præcepto cadit. Sed desiderare quidē cadit sub præcepto charitatis, petere autem sub præcepto religionis. Quod quidem præceptum ponitur Matth. 7. vbi dicitur: Petite & accipietis.

Ad

AD TERTIVM dicendum, quòd orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reuerentiam subiicit, & quodammodo præsentat, vt pa et ex auctoritate
Art. 1. huius quæst. arg. 2. *Dionysij prius inducta Et ideo sicut mens humana præeminet exterioribus, & corporalibus membris, vel exterioribus rebus, quæ ad Dei seruitium applicantur, ita etiã oratio præeminet aliis actibus religionis.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum solus Deus debeat orari.

4. dist. 15. q. 4. art. 5. q. 1. Et dist. 38. qō. 1 artic. 1. q. 1. ad 4. *Art. præced.
AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd solus Deus debeat orari. Oratio enim est actus religionis, vt *dictum est. Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

¶ 2 Præterea, Frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere. Tum quia plerunque oratio magis agitur interiori actu, quẽ solus Deus cognoscit, quàm voce, secundum illud quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 14. Orabo
Cap. 13, 15. & 16. tom. 4. spiritu, orabo & mente. Tum etiam quia vt *August. dicit in libro de Cura pro mortuis agenda: Nesciunt mortui etiam sancti quid agant viui etiam eorum filij: ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

¶ 3 Præterea, Si aliquibus sanctis orationem porrigimus, non est nisi inquantum sunt Deo cõiuncti. Sed quidam in hoc mundo viuentes vel in purgatorio etiam existentes, sunt multum Deo coniuncti per gratiam. Ad eos autem nõ porrigitur oratio. Ergo nec ad sanctos qui sunt in Paradiso, debemus orationem porrigere.

SED CONTRA est, quod dicitur Iob 5. Voca si est qui tibi respondeat, & ad aliquẽ sanctorum conuertere.

CONCLVSIO.

Quanquam solus Deus sit oratione petendus, vt qui solus gratiam, & gloriam dare potest: Sanctos nihilominus viros orare expedit, vt illorum precibus, & meritis nostræ orationes sortiantur effectum.

RESPONDEO dicendum, quòd oratio porrigitur alicui dupliciter. Vno modo quasi per ipsum implenda. Alio modo sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus: quia omnes orationes nostræ ordinari debent ad gratiam, & gloriam cõsequendam, quæ solus Deus dat, secundum illud Psal. 83. Gratiam & gloriã dabit Dominus. Sed secundario modo orationem porrigimus sanctis angelis, & hominibus, nõ vt per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed vt eorum precibus & meritis orationes nostræ sortiantur effectum. Et ideo dicitur Apoca. 8. quòd ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo. Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia vtitur in orando. Nam à sancta Trinitate petimus vt nostri misereatur: ab aliis autem sanctis quibuscũque, petimus vt orent pro nobis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illi soli impẽdimus orando religionis cultum, à quo quærimus obtinere quod oramus: quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorẽ: non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd mortui ea quę in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, & præcipue interiores motus
Lib. 12. cap. 13. circa principium. cordis. Sed beati, vt *Gregor. dicit in 12. Moral. in verbo manifestatur illud: quòd decet eos cognoscere de eis quæ circa nos aguntur, etiam quãtum ad interiores motus cordis. Maximè autem excellentiam eorum decet vt cognoscant petitiones ad eos factas, vel voce vel corde. Et ideo petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt.

AD TERTIVM dicendum, quòd illi qui sunt in hoc mundo, aut in purgatorio, nondum fruuntur visione verbi, vt possint cognoscere ea quæ nos cogitamus vel dicimus. Et ideo eorum suffragia nõ imploramus, orando, sed à viuis petimus colloquendo.

ARTICVLVS V.

Vtrum in oratione debeamus aliquid determinate à Deo petere.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd in oratione nihil determinate à Deo petere debeamus: quia vt *Damasc. dicit: Oratio est petitio decentium à Deo. Vnde inefficax est oratio per quã petitur id quod nõ expedit: secundum illud Iaco. 4. Petitis & nõ accipitis: eo quòd male petatis. Sed sicut dicitur Roma. 8. Quid oremus sicut oportet nescimus. Ergo non debemus aliquid orando determinate petere. 4. dist. 15. q. 4. art. 4. qō. 1. & opusc. 3. cap. 140. *Lib. 3. fid. orthod. cap. 24.

¶ 2 Præterea, Quicunque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciẽdum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus, vt Deus velit quod nos volumus, sed magis vt nos velimus quod ipse vult: vt dicit glossa super illud Psal. 32. Exultate iusti in Domino. Ergo non debemus aliquid determinate à Deo in oratione petere.

¶ 3 Præterea, Mala à Deo petenda non sunt: ad bona autem Deus nos inuitat. Frustra autem ab aliquo petitur ad quod accipiendũ inuitatur. Ergo non est determinate aliquid à Deo in oratione petendum.

SED CONTRA est, quod Dominus Matth. 6. & Luc. 11. docuit discipulos determinate petere ea quæ cõtinentur in petitionibus orationis Dominicæ.

CONCLVSIO.

Sunt quædam à nobis in orationibus determinate petenda, quæ videlicet in Dominica continentur oratione.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *M. Valerius refert, Socrates nihil vltra petendum à diis immortalibus arbitrabatur, quàm vt bona tribuerent: quia hi demum scirent quid vnicuique esset vtile. Nos autem plerunque id votis expetimus, quod non impetrasse melius foret. Quæ quidem sententia aliqualiter vera est, quantum ad illa quæ possunt malum euentum habere: quibus etiam homo potest male & bene vti. Sic diuitiæ: quæ, vt ibidem dicitur, multis exitio fuere. Honores etiam quàm plures pessundederunt. Regna, quorum exitus sæpe miserabiles cernuntur. Splendida coniugia, quæ nonnunquã funditus domos euertunt. Sunt tamen quædam bona, quibus homo male vti non potest, quæ scilicet malum euentum habere non possunt. Hæc autem sunt quibus beatificamur, & quibus beatitudinẽ meremur: quæ quidem sancti orando absolute petunt: secundum illud 79. Ostende faciem tuam, & salui erimus. Et iterum 118. Deduc me in semitam mandatorum tuorum. Lib. 7. cap. 2. in titulo, Externa: de Socrate Philosopho.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd licet homo ex se scire non possit quid orare debeat: Spiritus tamen, vt ibidem dicitur, in hoc adiuuat infirmitatem nostrã, quòd inspirando nobis sancta desideria recte postulare nos facit. Vnde dominus dicit Ioan. 4. quòd veros adoratores adorare oportet in spiritu & veritate.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd cum orãdo petimus aliqua quę pertinẽt ad nostram salutẽ, cõformamus voluntatem nostram voluntati Dei: de qua dicitur 1. ad Timoth. 2. quòd vult omnes homines saluos fieri.

AD TERTIVM dicendum, quòd sic ad bona Deus nos inuitat, quòd ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis, & deuotis orationibus accedamus.

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo debeat temporalia petere à Deo orando.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd homo non debeat temporalia petere à Deo orando. Quæ enim orando petimus, quærimus. Sed temporalia non debemus quærere. Dicitur enim Matth. 6. Primum quærite regnum Dei, & iustitiam eius, & hæc omnia adiicientur vobis, scilicet temporalia: quæ non quærenda dicit, sed adiicienda quæsitis. Ergo temporalia non sunt in oratione à Deo petenda. 4. dist. 15. q. 4. art. 5. q. 2.

¶ 2 Præterea, Nullus petit nisi ea de quibus est solicitus.

tus. Sed de temporalibus solicitudinem habere non possumus: secundum quod dicitur Matth.6. Nolite soliciti esse animæ vestræ quid manducetis. Ergo temporalia petere non debemus orando.

¶ 3 Præterea, Per orationem nostram mens debet eleuari in Deum. Sed petendo temporalia descendit ad ea quæ infra se sunt: contra id quod Apostolus dicebat 2. ad Corinth.4. Non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur. Quæ enim videntur, temporalia sunt: quæ autem non videntur, æterna. Ergo non debet homo temporalia in oratione à Deo petere.

¶ 4 Præterea, Homo non debet petere à Deo, nisi bona & vtilia: sed quandoque temporalia habita sunt nociua, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt in oratione à Deo petenda.

SED CONTRA est quod dicitur Prouerb.30. Tribue tantum victui meo necessaria.

CONCLVSIO.

Quanquam non principaliter, secundario tamen, & quasi organice licet orando temporalia petere, sicut & eadē desiderare licet.

Epist. 121. ca.12, to.2. RESPONDEO dicendum, quòd sicut *August. dicit ad Probam, de orando Deum. Hoc licet orare quod licet desiderare. Temporalia autem licet desiderare: non quidem principaliter, vt in eis finem constituamus, sed sicut quædam adminicula, quibus adiuuamur ad tendendum in beatitudinem: inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur: & inquantum nobis organice deseruiunt ad actus virtutum. Vt etiam *Philosophus dicit in 1. Ethicor. Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod †August. dicit ad Probam, quòd sufficientiam vitæ non indecenter vult quisquis eam vult, & non amplius: quæ quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis & congruentem habitum personæ hominis, vt non sit inconueniens eis cum quibus viuendum est. Ista ergo cum habentur, vt teneantur, cum non habentur, vt habeantur orandum est.

*Lib.1. ethic. cap.8. ad fin. tom 5.

†Epist.121. cap. 6. circa mediū, to.2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd temporalia nō sunt quærenda principaliter, sed secundario. Vnde *August. dicit in lib. de Serm. dom. in monte. Cum dixit illud, primo quærendum est, scilicet regnum Dei: significauit quia hoc, scilicet temporale bonum posterius quærendum est, nō tempore, sed dignitate: illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum.

Lib. 2. cap. 24. paulo à princ. tom.4.

AD SECVNDVM dicendum, quòd nō quælibet solicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua & inordinata: vt suprà *habitum est.

q.55. art.6.

AD TERTIVM dicendum, quòd quādo mens nostra intendit temporalibus rebus vt in eis quiescat, remanet in eis depressa. Sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis eleuatur sursum.

AD QVARTVM dicendum, quòd ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter quæsita, sed in ordine ad aliud eo tenore à Deo petimus ipsa, vt non nobis concedantur secundum quod expediunt ad salutem.

ARTICVLVS VII.

Vtrum debeamus pro aliis orare.

3.q.21.art. 3.ad 3. Et 4. distin.15.q. 4.art.4.q.3. AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd non debeamus pro aliis orare. In orādo enim sequi debemus formam quam Dominus tradidit. Sed in oratione dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis dicentes: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, &c. ergo non debemus pro aliis orare.

¶ 2 Præterea, Ad hoc oratio fit vt exaudiatur. Sed vna de conditionibus quæ requiruntur ad hoc quòd oratio sit exaudibilis, est vt aliquis oret pro seipso, vnde super illud Ioan.16. Si quid petieritis patrem meum in nomine meo, dabit vobis. *Augustin. dicit, Exaudiuntur omnes pro seipsis: non autem pro omnibus, vnde nō simpliciter dictum est, dabit: sed dabit vobis. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare: sed solum pro nobis.

Tract. 102. non remote à princ. tom.9.

¶ 3 Præterea, Pro aliis si sint mali, prohibemur orare: secundum illud Hierem.7. Tu ergo noli orare pro populo hoc, & non obsistas mihi: quia non exaudiam te: pro bonis autem non oportet orare: quia ipsi pro seipsis orantes exaudiuntur: ergo videtur quòd non debeamus pro aliis orare.

SED CONTRA est, quod dicitur Iac.5. Orate pro inuicem vt saluemini.

CONCLVSIO.

Cum non modo nobis, sed aliis ex charitate desiderare bona debeamus, pro aliis quoque orare, & non tantum pro nobis oportet.

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut *dictum est, illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis. Hoc enim pertinet ad rationem dilectionis quam proximis debemus impendere: vt ex supra *dictis patet. Et ideo charitas hoc requirit, vt pro aliis oremus: vnde *Chrysost. dicit super Matth. Pro se orare necessitas cogit: pro altero autē charitas fraternitatis hortatur. Dulcior autē ante Deum est oratio: non quam necessitas trāsmittit: sed quam charitas fraternitatis commendat. Art. preced. q.25. & 26. Homil. 14. in imperfecto, circa princip. tom.2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Cyprianus dicit in lib. de oratione Dominica: ideo non dicimus pater meus, sed noster: nec da mihi, sed da nobis: quia vnitatis magister noluit priuatim precē fieri: vt scilicet quis pro se tantum precetur. Vnum enim orare pro omnibus voluit: quoniam in vno omnes ipse portauit.

AD SECVNDVM dicēdum, quòd pro se orare ponitur conditio orationis: non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Cōtingit enim quādoque quòd oratio pro alio facta non impetrat, etiam si fiat pie & perseueranter & de pertinentibus ad salutē: propter impedimentum quod est ex parte eius pro quo oratur: secundum illud Hier.15. Si steterint Moyses & Samuel corā me, non est anima mea ad populum istum. Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti qui ex charitate orat: secundum illud Psal.34. Oratio mea in sinu meo cōuertetur: gloss. id est, etsi non eis profuit: ego tamen non sum frustratus mea mercede.

AD TERTIVM dicendum, quòd etiam pro peccatoribus orandum est vt conuertantur: & pro iustis vt perseuerent, & proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam. Exaudiuntur enim pro prædestinatis, non autem pro præscitis ad mortem. Sicut etiam correctio qua fratres corrigimus, effectum habet in prædestinatis, non in reprobatis, secūdum illud Eccle.7. Nemo potest corrigere quē Deus despexerit. Et ideo dicitur 1. Ioan.5. Qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat & dabitur ei vita peccanti peccatum non ad mortem. Sed sicut nulli quandiu viuit hic, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus prædestinatos distinguere à reprobatis, vt *August. dicit in lib. de correctione & gratia, ita etiam nulli est denegandum orationis suffragium. Pro iustis etiam est orandum triplici ratione. Cap.15. tomo 7.

Primo quidem quia multorum preces facilius exaudiuntur: vnde super illud Rom.15. Adiuuetis me in orationibus vestris, dicit *Gloss. Bene rogat Apostolus minores pro se orare. Multi enim minimi dum congregantur vnanimes, fiunt magni: & multorum preces impossibile est quòd non impetrent illud, scilicet quod est impossibile. Secundo, vt ex multis gratia agatur Deo de beneficiis quæ conferuntur iustis: quæ etiam in vtilitatem multorum vergunt: vt patet per Apostolum 2. ad Cor. 1. Tertio, vt maiores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere. Est Ambr. circa finem commentarij ad 15. cap. ad Rom. tom.5.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum debeamus pro inimicis orare.

AD

3 distin. 30. ar. 2. cor. Et viii. q. 2. art. 8. cor. fin.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd non debeamus pro inimicis orare: quia vt dicitur Rom. 15. Quæcunque scripta sunt, ad nostrã doctrinam scripta sunt. Sed in sacra Scriptura inducuntur multæ imprecationes contra inimicos. Dicitur enim in Psal. 6. Erubescant & conturbentur omnes inimici mei, conuertantur & erubescant valde velociter. Ergo & nos debemus orare contra inimicos nostros magis quàm pro eis.

¶ 2 Præterea, Vindicare de inimicis, in malum inimicorum cedit. sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundum illud Apocal. 6. Vsquequo non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra? Vnde & de vindicta impiorum lætantur, secundu illud Psal. 57. Lætabitur iustus cum viderit vindictam. Ergo non est orandum pro inimicis: sed magis contra eos.

¶ 3 Præterea, Operatio hominis & eius oratio nõ debent esse contraria. Sed homines quandoque licite impugnant inimicos: alioquin omnia bella essent illicita: quod est contra supra *dicta. Ergo nos nõ debemus orare pro inimicis.

q. 40. art. 1.

SED CONTRA est, quòd dicitur Matth. 5. Orate pro persequentibus & calumniantibus vos.

CONCLVSIO.

Non tantum pro amicis, sed pro inimicis orare debemus in casu, quo & ipsos ex charitate diligere tenemur.

RESPONDEO dicendum, quòd orare pro alio, charitatis est, sicut *dictum est: vnde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere, suprà *habitum est in tractatu de charitate, vt scilicet in eis diligamus naturam non culpam. Et quod diligere inimicos in generali est in præcepto, in speciali autem non est in præcepto, nisi secundum præparationem animi: vt scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere, & eum iuuare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret. Sed in speciali absolute inimicos diligere, & eos iuuare, perfectionis est. Et similiter necessitatis est, vt in cõmunibus nostris orationibus quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quòd autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.

Art. præcedēt. — q. 25. artic. 6. 8. & 9.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd imprecationes quæ in sacra Scriptura ponuntur, quadrupliciter possunt intelligi.

Primo modo secundum quod Prophetæ solent in figura imprecantis futura prædicere, vt *Augustin. dicit in libro de Serm. domi. in monte Secundo, prout quædam temporalia mala peccatoribus quandoq; à Deo in correctionem mittuntur. Tertio, quia intelliguntur petere nõ contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, vt scilicet correctione hominum peccata destruantur. Quarto, conformando voluntatem suam diuinæ iustitiæ circa damnationem perseuerantium in peccato.

Lib. 1. ca. 42. à medio, tomo 4.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut in eodem libro *August. dicit, Vindicta martyrum est vt euertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt. Vel sicut dicitur in libro de †quæstionibus veteris & noui testamenti, postulant se vindicari, non voce, sed ratione: sicut sanguis Abel clamauit de terra, lætantur autem de vindicta non propter eam, sed propter diuinam iustitiam.

Eodem lib. 1. cap. 45. circa medium, tom. 4. Et lib. 2. de quæst. Euang. ca 45 to. 4. † Cap. vel quæst 68. incipit hic lib. Deus certe perfectus est. tom. 4.

AD TERTIVM dicendum, quòd licitum est impugnare inimicos, vt compescantur à peccatis: quod cedit in bonum eorum & aliorum. Et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, vt corrigantur, & sic oratio & operatio non erunt contraria.

ARTICVLVS IX.

Vtrum conuenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur.

3 dist. 34. q. 1. art. 6. Et opusc. 3. cap. 254 vsque fi. & opusc. 7.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. Vanum enim est petere sanctificari illud quod semper est sanctum. Sed nomen Dei semper est sanctum: secundum illud Luc. 1. Sanctum nomen eius. Regnum etiam eius est sempiternum, secundum illud Psal. 144. Regnum tuum Domine, regnu omnium seculorum. Voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Isa. 46. Omnis voluntas mea fiet. Vanum ergo est petere quòd nomen Dei sanctificetur, quòd regnum eius adueniat, quòd voluntas eius fiat.

¶ 2 Præterea, Prius est recedere à malo, quàm consequi bonum. Inconuenienter ergo videntur prærdinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

¶ 3 Præterea, Ad hoc aliquid petitur vt donetur: sed præcipuum donum Dei est Spiritussanctus, & ea quæ nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconuenienter poni petitiones: cum non respondeant donis Spiritussancti.

¶ 4 Præterea, Secundum Lucam in oratione dominica ponuntur solum quinque petitiones, vt patet Luc. 11. Superfluum ergo fuit secundum Matth. quòd septem petitiones ponuntur.

¶ 5 Præterea, In vanum videtur captare beneuolentiam eius qui beneuolentia sua nos præuenit. Sed Deus sua beneuolẽtia nos præuenit, quia ipse prior dilexit nos, vt dicitur 1. Ioan. 4. Superflue ergo præmittitur petitionibus, Pater noster qui es in cælis: quod videtur ad beneuolentiam captandum pertinere.

SED IN CONTRARIVM sufficit auctoritas Christi orationem instituentis.

CONCLVSIO.

Satis conueniens ac perfecta oratio ea est, quam Dominus in Euangelio septem petitionibus perfecit.

RESPONDEO dicendum, quòd oratio dominica perfectissima est: quia sicut *August. dicit ad Probam: Si recte & cõgruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quàm quod in ista oratione dominica positum est. Quia enim oratio est quodammodo desiderij nostri interpres apud Deũ, illa recte solum orãdo petimus, quæ recte desiderare valemus. In oratione autẽ dominica non solum petuntur omnia quæ recte desiderare possumus, sed etiã eo ordine quo desiderãda sunt: vt si hæc oratio nõ solum instruat postulare, sed etiam sit informatiua totius nostri affectus. Manifestum est aũt quod primo cadit in desiderio nostro finis: deinde ea quæ sunt ad finẽ. Finis autẽ noster Deus est, in quẽ noster affectus tendit dupliciter: vno quidẽ modo prout volumus gloriã Dei: alio modo secũdum quod volumus frui gloria eius. Quorũ primũ pertinet ad dilectionẽ Dei: qua Deum in seipso diligimus. Secundum vero pertinet ad dilectionẽ qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur, Sanctificetur nomẽ tuum: per quã petimus gloriã Dei. Secũda vero ponitur, Adueniat regnum tuũ: per quã petimus ad gloriã Dei & regni eius peruenire. Ad finẽ autẽ prędictum nos ordinat aliquid dupliciter: vno modo per se alio modo per accidens. Per se quidẽ bonũ quod est vtile in finẽ. Est aũt aliquid vtile in finẽ beatitudinis dupliciter: vno modo directe & principaliter secundũ meritũ quo beatitudinẽ meremur Deo obediẽdo. Et quãtum ad hoc ponitur, Fiat voluntas tua sicut in cælo & in terra. Alio modo instrumẽtaliter & quasi coadiuuãs nos ad merendũ. Et ad hoc pertinet quod dicitur, Panẽ nostrũ quotidianũ da nobis hodie: siue hoc intelligatur de pane sacramẽtali, cuius quotidianus vsus proficit homini, in quo etiã intelligũtur omnia alia sacramẽta: siue etiã intelligatur de pane corporali: vt per panem intelligatur omnis sufficientia victus: sicut dicit *Augu. ad Probam: Quia & eucharistia est præcipuum sacramentũ, & panis est præcipuus cibus. Vnde & in Euangelio Matthæi scriptum est, supersubstantialem,

Epist. 121. cap. 12. in princ. tom. 2. — Epist. 121. cap. 11. in medio, tom. 2.

Matth.6. tom.9. id est, præcipuum, vt *Hieronymus exponit. Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quæ nos à beatitudine prohibent. Primo quidem peccatum, quod directè excludit à regno, secundum illud 1. ad Corinth.6. Neq; fornicarij, neque idolis seruiẽtes &c. regnũ Dei possidebunt. Et ad hoc pertinet quod dicitur: Dimitte nobis debita nostra. Secundo, tentatio, quæ nos impedit ab obseruantia diuinæ voluntatis. Et ad hoc pertinet quod dicitur, Et ne nos inducas in tentationẽ: per quod non petimus vt nõ tentemur, sed vt à tentatione non vincamur: quod est in tentationem induci. Tertio pœnalitas præsens, vt quæ impedit sufficientiam vitæ. Et quantum ad hoc dicitur, Libera nos à malo.

Lib.2.ca.10. circa princip. tom.4. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *Augu. dicit in lib. de Serm. domi. in monte, cum dicimus, Sanctificetur nomen tuum: non hoc petitur quasi nõ sit sanctum nomẽ Dei, sed vt sanctum ab hominibus habeatur: quod pertinet ad Dei gloriã in hominibus propagandã. Quod autẽ dicitur, Adueniat regnum tuum, nõ ita dictũ est, quasi Deus nunc nõ regnet, sed sicut *August. dicit ad Probam: Desiderium nostrũ ad illud regnum excitamus, vt illud nobis veniat, atq; in eo regnemus. Quod aũt dicitur, Fiat volũtas tua: rectè intelligitur, vt obediatur prçceptis tuis. Sicut in cęlo & in terra, id est, sicut ab Angelis, ita ab hominibus. Vnde hæ tres petitiones perfectè cõplebuntur in vita futura. Aliæ vero quatuor pertinẽt ad necessitatẽ vitæ prçsentis: sicut *August. dicit in Enchiridio.

Epist.121.ca. 11. ante mediũ tom.2.

Enchiridij ca. 115. tom.3. AD SECVNDVM dicendum, quòd cum oratio sit interpres desiderij, ordo petitionum nõ respondet ordini executionis, sed ordini desiderij siue intentionis: in quo prius est finis quàm ea quæ sunt ad finem, & consecutio boni quàm remotio mali.

Lib.2.ca.18. tom.4. AD TERTIVM dicendum, quòd *August. in lib. de Serm. domi. in monte, adaptat septem petitiones donis & beatitudinibus, dicens: Si timor Dei est quo beati fiunt pauperes spiritu, petamus vt sanctificetur nomen Dei in hominibus timore casto. Si pietas est qua beati fiunt mites, petamus vt veniat regnum eius, vt mitescamus, nec ei resistamus. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, oremus vt fiat voluntas eius, & sic non lugebimus. Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt, oremus vt panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, vt nobis nostra dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor, temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est qua beati sunt pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur, oremus vt liberemur à malo. Ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei.

Cap.116. in princ. tom.3. AD QVARTVM dicendum, quòd sicut *August. dicit in Enchiridio: Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque cõplexus est. Ostendens enim tertiam petitionẽ duarum præmissarum esse quodammodo repetitionem, prætermittendo eam magis facit intelligi: quia scilicet ad hoc præcipue voluntas Dei tendit, vt eius sanctitatem cognoscamus & cum ipso regnemus. Quod etiam Matth. in vlt. posuit, Libera nos à malo. Lucas non posuit, vt sciat vnusquisq; in eo se liberari à malo, quod non infertur in tentationem.

AD QVINTVM dicendum, quòd oratio nõ porrigitur Deo vt ipsum flectamus, sed vt in nobisipsis fiduciã excitemus postulandi. Quæ quidẽ præcipue excitatur in nobis, considerando eius charitatem ad nos, qua bonum nostrum vult. Et ideo dicimus, Pater noster. Et eius excellentiam, qua potest. Et ideo dicimus, Qui es in cælis.

ARTICVLVS X.

4.dist.15.q. 4.arti 6. qõ. 1.& 3.

Vtrum orare sit proprium rationalis creaturæ.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quòd orare non sit proprium rationalis creaturæ. Eiusdem enim videtur esse petere & accipere: sed accipere cõuenit etiam personis increatis, scilicet filio & Spirituisancto. Ergo etiam eis conuenit orare. Nam & filius dicit Ioan 14. Ego rogabo patrem meum. Et de Spiritusancto dicit Apostolus: Spiritus postulat pro nobis.

¶ 2 Præterea, Angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiæ. Sed ad Angelos pertinet orare: vnde in Psal.96. dicitur: Adorate eum oẽs Angeli eius. Ergo orare nõ est proprium rationalis creaturæ.

¶ 3 Præterea, Eiusdem est orare cuius est inuocare Deum: quod præcipue fit orando. Sed brutis animalibus conuenit inuocare Deum, secundum illud Psal.146. Qui dat iumentis escã ipsorum, & pullis coruorum inuocãtibus eum. Ergo orare nõ est proprium rationalis creaturę.

SED CONTRA, Orare est actus rationis, vt supra *habitum est. Sed rationalis creatura à ratione dicitur: ergo orare est proprium rationalis creaturæ. Art.1. huius quæst.

CONCLVSIO.

Diuinis personis, neque brutis animalibus conuenit orare, sed rationalibus creaturis.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supra *dictis patet, oratio est actus rationis, per quem aliquis superiorem deprecatur: sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi enim propriè cõpetit orare, cui cõuenit rationẽ habere, & superiorẽ quem deprecari possit. Diuinis autẽ personis nihil est superius. Bruta autem animalia non habent rationem. Vnde neque diuinis personis neque brutis animalibus conuenit orare, sed proprium est rationalis creaturæ. Artic.1. huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd diuinis personis conuenit accipere per naturam. Orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem filius rogare vel orare secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum diuinam. Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd intellectus & ratio non sunt in nobis diuersæ potentiæ, vt in 1. *habitum est. Differunt autem secundum perfectum & imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturæ, quæ sunt Angeli, distinguuntur à rationalibus: quandoq; autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur oratio esse proprium rationalis creaturæ. 1.1.q.79. art.8.

AD TERTIVM dicendum, quòd pulli coruorum dicuntur inuocare Deum propter naturale desiderium, quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem diuinam. Sic etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum, quo à Deo mouentur.

ARTICVLVS XI.

Vtrum sancti, qui sunt in patria, orent pro nobis.

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd sancti qui sunt in patria, non orent pro nobis. Actus enim alicuius magis est meritorius sibi quàm aliis. Sed sancti qui sunt in patria; nõ merentur sibi, nec pro se orant: quia iam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant. 4.dist.15.q. 4.art.6.q.2. Et dist.45.q. 3.art.3.

¶ 2 Præterea, Sancti perfectè suam voluntatem Deo conformant, vt non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod vult, semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orarent.

¶ 3 Præterea, Sicut sancti qui sunt in patria, sunt superiores nobis, ita & illi qui sunt in purgatorio, quia iam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in purgatorio, non orant pro nobis, sed magis nos pro eis: ergo nec sancti qui sunt in patria, pro nobis orant.

¶ 4 Præterea, Si sancti qui sunt in patria, pro nobis orarent, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solùm superiorum.

¶ 5 Prçterea, Anima Petri nõ est Petrus. Si ergo animę sancto-

sanctorum pro nobis orarent quandiu sunt à corpore separatæ, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam eius: cuius contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant.

SED CONTRA est quòd dicitur 2.Mach.vlti. Hic est qui multum orat pro populo & vniuersa sancta ciuitate Hieremias propheta Dei.

CONCLVSIO.

Sancti, qui sunt in patria, cum sint in charitate perfecti, ac firmati, orant etiam pro nobis ibidem.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Hieronymus *dicit: Vigilantij error fuit, quòd dum viuimus, mutuo pro nobis orare possumus. Postquam autem mortui fuerimus, nullius pro alio sit exaudienda oratio: præsertim cum Martyres vltionem sui sanguinis obsecrantes impetrare nequeant. Sed hoc est omnino falsum: quia cum oratio pro aliis facta ex charitate proueniat, vt dictum *est, quanto sancti qui sunt in patria, sunt perfectioris charitatis, tanto magis orant pro viatoribus qui orationibus iuuari possunt: & quãto sunt Deo coniunctiores, tanto eorũ orationes sunt magis efficaces. Habet enim hoc diuinus ordo, vt ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aërem. Vnde & de Christo dicitur Hebr. 7. Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellãdum pro nobis. Et propter hoc Hierony.*contra Vigilantium dicit, Si Apostoli & Martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se adhuc debent esse soliciti, pro aliis orant, quanto magis post coronas, victorias & triumphos?

circa finẽ primi folij à principio epist. quæ incipit: Multa in vrbe tom.3.
*Art.7.& 8.
loco citato in principio corp. istius art.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sanctis qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest beatitudinis nisi gloria corporis pro qua orant. Orant autem pro nobis quibus deest beatitudinis vltima perfectio. Et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, & ex diuina acceptione.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorũ. Et hoc petunt quod æstimant eorum orationibus implendum, secundum Dei voluntatem.

AD TERTIVM dicendum, quòd illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad pœnas quas patiuntur. Et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis vt oretur pro eis.

AD QVARTVM dicendum, quòd Deus vult inferiora per omnia superiora iuuari: & ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare. Alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris sancti efficacior est: vel quia deuotius imploratur, vel quia Deus vult eius sanctitatem declarare.

AD QVINTVM dicẽdum, quòd quia sancti viuentes meruerunt vt pro nobis orarent: ideo inuocamus eos nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt. & iterum propter fidem resurrectionis insinuandam: sicut legitur Exod. 3. Ego sum Deus Abraham.

ARTICVLVS XII.

Vtrum oratio debeat esse vocalis.

AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd oratio nõ debeat esse vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis*patet, principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra ergo vocalis oratio adhibetur.

¶ 2 Præterea, Per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, vt dictum † est. Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut & alia sensibilia. Ergo in orationibus non est vocibus vtendum.

3.di.9.q.1. ar.3.q.3.ad 3. Et 4 dist. 15.q.4.ar. 2.q.1.
**Art.4.huius quæst.*
†Art.1.ad 2.

¶ 3 Præterea, Oratio debet offerri Deo in occulto secundum illud Matth. 6. Tu autem cum oraueris intra in cubiculum tuum, & clauso ostio ora patrem tuum in abscondito. Sed per vocem oratio publicatur. Ergo non omnino debet esse vocalis.

SED CONTRA est, quod dicitur in Psal. 3. Voce mea ad Dominum clamaui, voce mea ad Dominum deprecatus sum.

CONCLVSIO.

Communem, seu publicam orationem decet esse vocalem; singularem vero, vel priuatam, non oportet vocalem esse, nisi vel ad excitandum deuotionem, vel ad debitum Deo reddendum, vel ex cordis spirituali gaudio assumatur.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex est oratio, communis & singularis. Communis quidem oratio est quæ per ministros Ecclesiæ in persona totius fidelis populi Deo offertur. Et ideo oportet quòd talis oratio innotescat toti populo pro quo profertur: quod non posset fieri nisi esset vocalis. Et ideo rationabiliter institutum est, vt ministri Ecclesiæ huiusmodi orationes etiam alta voce pronuntient, vt ad notitiam omnium possint peruenire. Oratio vero singularis est quæ offertur à singulari persona cuiuscunque, siue pro se, siue pro aliis orantis. Et de huiusmodi orationis necessitate non est quòd sit vocalis. Adiungitur tamen vox tali orationi triplici ratione.

Primo quidem ad excitandum interiorem deuotionem qua mens orantis eleuetur in Deum: quia per exteriora signa, siue vocum, siue etiam aliquorum factorum, mouetur mens hominis secundum apprehensionem, & per consequens secundum affectionem. Vnde Aug.*dicit ad Probam: quòd verbis & aliis signis ad augendum desiderium sanctum, nosipsos acrius excitamus. Et ideo in singulari oratione tantũ est vocibus & huiusmodi signis vtendum, quãtum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercunque impediatur, est à talibus cessandum. Quod præcipuè contingit in his quorum mens sine huiusmodi signis est sufficienter ad deuotionem parata. Vnde Psal. 29. dicebat: Tibi dixit cor meum: exquisiuit te facies mea. Et de Anna legitur 1.Reg.1. quòd loquebatur in corde suo.

Epist 121.ca. 9.circa principium,to.2.

Secundo, adiungitur vocalis oratio quasi ad redditionem debiti, vt scilicet homo Deo seruiat secundum illud totum quod ex Deo habet, id est non solum mente, sed etiam corpore. Quod præcipuè competit orationi secundum quòd est satisfactoria. Vnde dicitur Oseæ vlti. Omnem aufer iniquitatem & accipe bonum, & reddemus vitulos labiorum nostrorum.

Tertio, adiungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus ex vehementi affectione, secundum illud Psalm. 15. Lætatum est cor meum & exultauit lingua mea.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vocalis oratio non profertur ad hoc quòd aliquod ignotum Deo manifestetur, sed ad hoc quòd mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, & impediunt deuotionem orantis. Sed verba significantia aliquid ad deuotionem pertinens, excitant mentes, præcipuè minus deuotas.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut Chrysosto.*dicit super Matthæum: Eo proposito Dominus vetat in conuentu orare, vt à conuentu videatur. Vnde orans nihil nouum facere debet quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo. Nec tamen, vt August. dicit in lib. *de Sermone Domini in monte: videri ab hominibus nefas est, sed ideo hoc agere vt ab hominibus videaris.

Homil.13.in opere imperfecto post medium, tom 2.
**lib.2.ca.6. in principio, tom.4.*

ARTICVLVS XIII.

Vtrum de necessitate orationis sit, quòd sit attenta.

AD TERTIVMDECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd de necessitate orationis sit quòd sit attenta. Dicitur enim Iohan. 4. Spiritus est Deus: & eos qui adorant eum, in spiritu & veritate oportet adorare. Sed oratio non est in spiritu: si non sit attenta. Ergo de necessitate orationis est quòd sit attenta.

¶ 2 Præterea, Oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed quando oratio non est attenta, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quòd sit attenta.

¶ 3 Præterea, De necessitate orationis est quòd careat omni peccato, sed non est absque peccato quòd aliquis orando euagationem mentis patiatur. Videtur enim deridere Deum: sicut & si alicui homini loqueretur & non attenderet ad ea quæ ipse proferret. Vnde Basilius* dicit quòd diuinum auxilium est implorandum non remisse nec mente huc vel illuc euagante: eo quòd talis non solum non impetrabit quod petit, sed etiam magis Deum irritabit. Ergo de necessitate orationis videtur quòd sit attenta.

In serm. eius titulus est, Instituto ad vitam perfectã, & de Orando Deũ, post medium illius.

SED CONTRA est, quòd etiam sancti viri orando quandoque euagationem mentis patiuntur, secundum illud Psal. 39. Cor meum dereliquit me.

CONCLVSIO.

Attentam saltem in prima intentione oportet esse orationem, si meritoria, si impetratiua, si mentis iucunda esse debeat.

RESPONDEO dicendum, quòd quæstio hæc præcipuè habet locum in oratione vocali. Circa quam sciendum est quòd necessariũ dicitur aliquid dupliciter. Vno modo per quod melius peruenitur ad finem: Et sic attentio absolutè orationi necessaria est. Alio modo aliquid dicitur necessariũ sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis. Primus quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est mereri. Et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quòd attentio adsit orationi per totum, sed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. *Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare. Et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est, nec impetratiua. Illam enim orationem Deus non audit, cui qui orat non intendit, vt Gregor. dicit. Tertius autem effectus orationis est quem præsentialiter efficit, scilicet quædam spiritualis refectio mentis. Et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio: vnde dicitur primæ Corinth. 14. Si orem lingua, mens mea sine fructu est. Sciendum tamen quòd triplex est attentio quæ orationi vocali potest adhiberi: vna quidem, qua attenditur ad verba ne aliquis in eis erret: secunda, qua attenditur ad sensum verborum: tertia qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum, & ad rem pro qua oratur, quæ quidem est maximè necessaria. Et hanc etiam possunt habere idiotæ. Et quandoque intantum abundat hæc intentio, qua mens fertur in Deum, vt etiam omnium aliorum mens obliuiscatur: sicut dicit Hugo* de sancto Victore.

**vt suprà dictum est.*

In lib. de modo orãdi, cap. 2. à medio, tom. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in spiritu & veritate orat qui ex instinctu spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodũ euagetur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd mens humana propter infirmitatem naturæ diu stare in alto non potest. Pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora. Et ideo contingit quòd quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem subito euagatur ex quadam infirmitate.

AD TERTIVM dicendum, quòd si quis ex proposito in oratione mente euagatur, hoc peccatum est, & impedit orationis fructum. Et contra hoc Augustinus *dicit in regula: Psalmis & hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore. Euagatio verò mentis quæ sit præter propositum, orationis fructum non tollit. Vnde Basilius* dicit: Si vero debilitatus à peccato fixe nequis orare, quantum cunque potes teipsum cohibeas, & Deus ignoscit, eo quòd non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, vt oportet, assistere coram eo.

In 3. regula, tom. 1.

In Serm. de Orando Deũ, à medio illius

ARTICVLVS XIIII.

Vtrum oratio debeat esse diuturna.

AD QVARTVMDECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim Matth. 6. Orantes nolite multum loqui. Sed oportet multum loqui diu orantem: præsertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

4. dist. 15 q. 4 art. 2. q. 2. & 3. Et Ro. 1. lec. 5. co. 4. Et co. 1 co. 3. fi. & co. 6. princip. Et pri ma Thes. 5. le. 2. co. 3. fi.

* ¶ 2 Præterea, Oratio est explicitiua desiderij. Sed desiderium tanto est sanctius, quanto magis ad vnum restringitur, secundum illud Psal. 26. Vnam petij à Domino, hanc requiram. Ergo & oratio tanto est Deo acceptior, quanto est breuior.

¶ 3 Præterea, Illicitum videtur esse quòd homo transgrediatur terminos à Deo præfixos, præcipue in his quæ pertinent ad cultum diuinum, secundum illud Exod. 19. Contestare populum ne fortè velit transcendere terminos ad videndũ Dominum, & pereat ex eis plurima multitudo. Sed à Deo fixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis Dominicæ, vt patet Matth. 6. Ergo non licet vltra orationem protendere.

SED CONTRA, Videtur quòd continuè sit orandum, quia Dominus dicit Luc. 18. Oportet semper orare & non deficere. Et primæ ad Thessal. 5. Sine intermissione orate.

CONCLVSIO.

Tametsi quo ad charitatis feruorem continuum oportet esse nostram orationem, secundum se tamen tandiu durare debet, quo ad interioris desiderij charitatis feruorem sufficiens esse creditur.

RESPONDEO dicendum, quòd de oratione dupliciter loqui possumus. Vno modo secundũ seipsam: alio modo secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium charitatis, ex quo procedere debet oratio: quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute: manet enim virtus huius desiderij in omnibus quæ ex charitate facimus. Omnia autẽ debemus in gloriam Dei facere, vt dicitur primæ ad Corinth. 10. Et secundum hoc oratio debet esse continua. Vnde* Augustinus dicit ad Probam: In ipsa fide & charitate continuato desiderio semper oramus. Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari. Sed sicut Augustinus * dicit ibidem, ideo per certa interualla horarum & temporum etiam verbis rogamus Deum, vt illis rerum signis nosipsos admoneamus, quantumcunque in hoc desiderio profecerimus nobisipsis innotescamus: & ad hoc agẽdum nosipsos actius excitemus. Vniuscuiusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati: vnde & conueniens est vt oratio tantum duret, quantum est vtile ad excitandum interioris desiderij feruorem. Cùm vero hanc mensuram excedit, ita quòd sine tædio durare non possit, non est vlterius protendenda. Vnde August. *dicit ad Probam, Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen breuissimas, & raptim quodam modo iaculatas: ne illa vigilanter erecta quæ oranti plurimũ necessaria est, per productiores moras euanescat atque hebetetur intentio: ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt hanc intentionem sicut non esse obruendam, si perdurare non potest: ita, si perdurauerit, non cito esse rumpendam. Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis

Epist. 121. ca. 9. in princip. tom. 2.

Eod. loco nunc proxime dicto

Epist. 121. ca. 10. circa medium, tom. 2.

orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi deuotionem.

Epist. 121. ca. 10. to. 2. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Augustinus* dicit ad Probam, nõ est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus. Nam & de ipso domino scriptum est, quòd pernoctauerit in orando, & quòd prolixius orauerit, vt nobis præberet exemplum. Et postea subdit, Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si feruens perseuerat intentio. Nam multum loqui est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Plerunque autem hoc negotium plus gemitibus quàm sermonibus agitur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd prolixitas orationis non consistit in hoc quòd multa petantur, sed in hoc quòd affectus continuetur ad vnum desiderandum.

AD TERTIVM dicendum, quòd dominus non instituit hanc orationem, vt his solis verbis vti debeamus in orando: sed quia ad hæc sola impetranda debet tendere nostræ orationis intentio, qualitercunque ea proferamus, vel cogitemus.

In corp. art. AD QVARTVM dicendum, quòd aliquis continuè orat vel propter continuitatem desiderij, vt dictum* est: vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret, vel propter effectum, siue in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis deuotus, siue etiam in alio: puta cùm aliquis suis beneficiis prouocat alium vt pro se oret, etiam quando ipse ab orando cessat & quiescit.

ARTICVLVS XV.

Vtrum oratio sit meritoria.

Suprà art. 7. ad 2. Et 4. dis. 15. q. 4. 7. art. q. 2. per. 10. & q. 3. c. & ad 3. AD QVINTVMDECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd oratio non sit meritoria. Omne enim meritum procedit à gratia: sed oratio præcedit gratiam: quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud Lucæ 11. Pater vester de cælo dabit spiritum bonum petentibus se. Ergo oratio non est actus meritorius.

¶ 2 Præterea, Si oratio aliquid meretur, maximè videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur: quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur: sicut Paulus non est exauditus petens à se remoueri stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

¶ 3 Præterea, Oratio præcipuè fidei innititur, secundum illud Iacob. 1. Postulet autem in fide nihil hæsitans. Fides autem non sufficit ad merendum, vt patet in his qui habent fidem informem: Ergo oratio non est actus meritorius.

SED CONTRA est, quòd super illud Psal. 34. Oratio mea in sinu meo conuertetur, dicit glos. Et si eis non profuit, ego tamen non sum mea mercede frustratus. Merces autem nõ debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

CONCLVSIO.

Oratio non modo interius spiritualem consolationem affert, sed merendi, & impetrandi efficaciam præstat, cum ex charitate, media religione procedat.

Art. 13. huius quæst. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum* est, oratio præter effectũ spiritualis consolationis quam præsentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi, & virtutem impetrandi. Oratio autem sicut & quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, inquantum procedit ex radice charitatis, cuius proprium obiectũ est bonum æternum, cuius fruitionem meremur. Procedit tamen oratio

Art. 3. huius quæst. à charitate, mediante religione, cuius est actus oratio, vt dictum* est: concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus quæ ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate & fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre. Ad charitatem vero pertinet desiderium rei cuius complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei quem oramus: vt scilicet credamus ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam & deuotio necessaria. Sed hoc ad religionem pertinet, cuius est primus actus necessarius ad omnes consequentes, vt suprà dictum* est. Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei quem oramus: qui etiam nos ad orandum inducit. Vnde Augustinus dicit* in libro de Verbis Domini, Non nos hortaretur vt peteremus, nisi dare vellet. Et Chrysostomus dicit: Nunquam oranti beneficia denegat, qui vt orantes non deficiant, sua pietate instigat. Art. 1. quæst. præced. *Serm. 29. nõ remote à principio, tom. 10.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est: sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono: quia ipsum orare est quoddam donum Dei, vt Augustinus dicit in libro de Perseuerantia.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque, quàm ad id quod petitur. Meritum enim præcipuè ordinatur ad beatitudinem, sed petitio orationis directè se extendit quandoque ad aliqua alia, vt ex dictis* patet. Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso non sit ei ad beatitudinem vtile, non meretur illud. Sed quandoque hoc petendo & desiderando, meritum amittit, puta si petat à Deo complementum alicuius peccati, quod est non piè orare. Quandoque vero non est necessarium ad salutem, nec manifestè saluti contrarium: & tunc, licet orans possit orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Vnde Augustinus dicit in libro* sententiarum Prosperi, Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus huius vitæ, & misericorditer auditur, & misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit vtile, magis nouit Medicus quàm ægrotus. Et propter hoc etiam Paulus non fuit exauditus, petens amoueri stimulum carnis, quia non expediebat. Si vero id quod petitur sit vtile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad eius salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo. Et ideo indubitanter accipit quod petit. Sed quando debet accipere? Quædam enim non negantur, sed vt congruo dentur tempore differuntur, vt Augustinus* dicit super Iohannem: quod tamen potest impediri, si in petendo non perseueret. Et propter hoc dicit† Basilius, Ideo quandoque petis, & non accipis: quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leuiter, vel non conferentia tibi, vel destitisti. Quia vero homo non potest alij mereri vitam æternam ex condigno, vt suprà dictum* est: ideo per consequens nec ea quæ ad vitam æternam pertinent, potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, vt suprà habitum* est. Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit, vt scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie, & perseueranter. Art. 6. & 7. In lib. qui inscribitur Sententiæ ex Aug. decerpta cap. 212. tom. 3. inter opera Aug. *tract. 102. paulo à principio, tom. 9. †In serm. de orando Deum à medio. *1. 2. q. 114. art. 6. Art. 7. ad 2. & 3.

AD TERTIVM dicendum, quòd oratio innititur principaliter fidei, non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter charitati: sed quantum ad efficaciam impetrandi: quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiæ diuinæ & misericordiæ, ex quibus oratio impetrat quod petit.

ARTICVLVS XVI.

Vtrum peccatores orando impetrent aliquid à Deo.

AD

Infra q. 178. art. 2. ad 1. Et po q. 6. art. 9. ad 5. Et 10. 4. lec. cor. 3. & 4.

AD SEXTVMDECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd peccatores orando non impetrent aliquid à Deo. Dicitur enim Iohan. 9. Scimus quia peccatores Deus non audit. Quod consonat ei quod dicitur Prouerb. 28. Qui declinat aures suas ne audiat legem: oratio eius erit execrabilis. Oratio autem execrabilis non impetrat aliquid à Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid à Deo.

¶ 2 Præterea, Iusti impetrant à Deo illud quod merentur, vt suprà habitum * est. Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratia carent, & etiam charitate, quæ est virtus pietatis, vt dicit glos. 2. ad Timoth. 3. super illud, Habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes. Et ita non pie orant: quod requiritur ad hoc quòd oratio impetret, vt suprà dictum * est. Ergo peccatores nihil impetrant orando. (Art. præced. — Art. praced. ad 2.)

¶ 3 Præterea, Chrysostomus dicit super Matthæum, Pater non libenter exaudit orationem quam filius non dictauit. Sed in oratione quam Christus dictauit, dicitur, Dimitte nobis debita nostra, sicut & nos dimittimus debitoribus nostris: quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, & sic non sunt exauditione digni: vel si non dicant, non exaudiuntur: quia formam orandi à Christo institutam non seruant.

SED CONTRA est, quod Augustin. * dicit super Iohannem, Si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset, Domine propitius esto mihi peccatori. Et Chrysost. † dicit super Matthæum, Omnis qui petit accipit: id est, siue iustus sit siue peccator. (* tract. 44. in Ioan. à medio, to. 9. † Homil. 18. in opere imperfecto, parũ ante medium, tom. 2.)

CONCLVSIO.

Deus peccatorum orationes vt sic, non nisi ad illorum vindictam audit; vt vero ex bono naturæ sunt, ex misericordia, non ex iustitia à Deo exaudiuntur, si debitè fiant.

RESPONDEO dicendum, quòd in peccatore duo sunt consideranda, scilicet natura, quam diligit Deus: & culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit, inquantum peccator, id est, secundum desiderium peccati, in hoc à Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam: dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata. Deus enim quædam negat propitius, quæ concedit iratus, vt Augustinus * dicit: Orationem vero peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex iustitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia: obseruatis tamen quatuor † præmissis conditionibus: vt scilicet pro se petat necessaria ad salutem, pie, & perseueranter. (* tract. 73. in Ioannem paulo à principio, tom. 9. † Art. præced. ad 2.)

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd sicut Augustinus dicit * super Iohannem, Illud verbum est cæci adhuc inuncti, id est, nondum perfectè illuminati, & ideo non esse ratum: quamuis possit verificari, si intelligatur de peccatore, inquantum est peccator, per quem etiam modum oratio eius dicitur execrabilis. (tract. 44. in Ioan. à medio, tom. 9.)

AD SECVNDVM dicendum, quòd peccator non potest pie orare: quasi eius oratio ex habitu virtutis informetur. Potest tamen eius oratio esse pia quantum ad hoc quòd petit aliquid ad pietatem pertinẽs: sicut ille qui non habet habitum iustitiæ, potest aliquid iustum velle, vt ex supradictis * patet. Et quamuis eius oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetratiua: quia meritum innititur iustitiæ, sed impetratio innititur gratiæ. (In corp. ar. & q. 10. art. 4. & q. 58. art. 1. ad 3.)

AD TERTIVM dicẽdum, quòd sicut dictum † est, oratio Dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiæ. Et ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo, dicat orationem Dominicam, non mẽtitur: quamuis hoc quod dicit, non sit verum quantum ad suam personam: est enim verum, quantum ad personam Ecclesiæ ex qua est meritum: & ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis dimittere: & ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundum illud Eccle. 28. Relinque proximo tuo nocenti te, & tunc deprecanti tibi peccata soluentur. († Art. 7. ad 1.)

ARTICVLVS XVII.

Vtrum conuenienter dicantur esse orationis partes, Obsecrationes, Orationes, Postulationes, & Gratiarum actiones.

AD DECIMVMSEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter dicantur esse orationis partes obsecrationes, orationes, postulationes, & gratiarum actiones. Obsecratio enim videtur esse quædam adiuratio. Sed sicut Origenes dicit * super Matthæum: Non oportet, quòd vir qui vult secundum Euangelium viuere, adiuret alium. Si enim iurare non licet, nec adiurare. Ergo inconuenienter ponitur obsecratio orationis pars. (4. dist. 15. q. 4. art. 3. Et Phili. 4. cor. 3. & 1. Ethi. 2. cor. 1. & 2. * Origines Homil. vlt. in Math. nõ mul tũ remote ante mediũ, to. 3.)

¶ 2 Præterea, Oratio secundum Damascenum, est petitio decentium à Deo. Inconuenienter ergo orationes contra postulationes diuiduntur.

¶ 3 Præterea, Gratiarum actiones pertinent ad præterita, alia vero ad futura: sed præterita sunt priora futuris. Inconuenienter ergo gratiarum actiones post alia ponuntur.

IN CONTRARIVM est auctoritas Apostoli primæ ad Timoth. 2.

CONCLVSIO.

Quatuor hæ conueniunt orationi partes, Obsecrationes, Orationes, Postulationes, & Gratiarum actiones.

RESPONDEO dicendum, quòd ad orationem tria requiruntur, quorum primum est, vt orans accedat ad Deum quem orat, quod significatur nomine orationis: quia oratio est ascensus intellectus in Deum. Secundò requiritur petitio, quæ significatur nomine Postulationis, siue petitio proponatur determinate, quod quidam nominant propriè postulationem: siue indeterminate, vt cum quis petit iuuari à Deo, quod nominant supplicationem: siue solum factũ narretur, secundũ illud Iohan. 11. Ecce quem amas infirmatur: quod vocant insinuationem. Tertiò requiritur ratio impetrandi quod petitur: & hoc vel ex parte Dei vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est eius sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud Danielis 9. Propter temetipsum inclina Deus meus aurem tuam. & ad hoc pertinet obsecratio, quæ est per sacra contestatio: sicut cum dicimus, per natiuitatem tuam libera nos Domine. Ratio vero impetrãdi ex parte petẽtis est gratiarũ actio: quia de acceptis beneficiis gratias agentes meremur accipere potiora, vt in collecta dicitur: & ideo dicit * glos. 1. ad Timoth. 2. quòd in missa obsecrationes sunt quæ præcedũt consecrationem, in quibus quædam sacra commemorantur. Orationes sunt in ipsa consecratione, in qua mens maximè debet eleuari in Deum. Postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus. Gratiarum actiones in fine. In pluribus etiam Ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi, sicut in collecta trinitatis. Quod dicitur, omnipotẽs sempiterne Deus, pertinet ad orationis ascensum in Deum. Quod dicitur, qui dedisti famulis tuis, &c. pertinet ad gratiarum actionem. Quod dicitur, præsta quæsumus, &c. pertinet ad postulationem. Quod in fine ponitur, per Dominum nostrum, &c. pertinet ad obsecrationem. In collationibus autem patrum * dicitur, quòd obsecratio est imploratio pro peccatis: oratio cum aliquid Deo vouemus: postulatio cum pro aliis petimus. Sed primum melius est. (glos. ordinaria in principio commentarij ad cap. 2. primæ ad Tim. — In collatione 9. cap. 11. 12. & 13. simul.)

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd obsecratio non est adiuratio ad compellendum, quæ prohibetur: sed ad misericordiam implorandum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd oratio communiter sumpta includit omnia quæ hic dicuntur. Sed secundum quòd contra alia diuiditur, importat propriè ascensum in Deum.

AD TERTIVM dicendum, quòd in diuersis præterita

terita præcedunt futura. Sed aliquid vnum & idem, prius est futurum quàm sit præteritũ. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis præcedit postulationem aliorum beneficiorum. Sed idem beneficium prius postulatur, & vltimò cum acceptum fuerit de eo gratiæ aguntur. Postulationem autem præcedit oratio per quam acceditur ad Deum à quo petimus. Orationem autem præcedit obsecratio: quia ex consideratione diuinæ bonitatis, ad eum audemus accedere.

QVÆSTIO LXXXIIII.

De Exterioribus actibus latriæ, in tres articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de exterioribus actibus latriæ.

¶ Et primò de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet.

¶ Secundò, de illis actibus, quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur.

¶ Tertiò, de actibus quibus ea quæ Dei sunt, assumuntur.

¶ Circa primum quæruntur tria.

¶ Primò, vtrum adoratio sit actus latriæ.

¶ Secundò, vtrum adoratio importet actum interiorem vel exteriorem.

¶ Tertiò, vtrũ adoratio requirat determinationẽ loci.

ARTICVLVS I.

Vtrum adoratio sit actus latriæ siue religionis.

3. dist. 10. q. 1. ar. 2. q. 7. Et 3. contra cap. 119.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd adoratio non sit actus latriæ siue religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo. Legitur enim Gen. 18. quòd Abraham adorauit Angelos. Et 3. Regum 1. dicitur, quòd Nathan Propheta ingressus ad regem Dauid, adorauit cum pronus in terram. Ergo adoratio non est actus religionis.

lib. 10. cap. 1. à medio, to. 5.

¶ 2 Præterea, Religionis cultus debetur Deo prout in ipso beatificamur, vt patet per August. in 10. * de Ciuit. Dei. Sed adoratio debetur ei ratione maiestatis: quia super illud Psal. 28. Adorate Dominum in atrio sancto eius: dicit glos. De his atriis venitur in atrium vbi maiestas adoratur. Ergo adoratio non est actus latriæ.

¶ 3 Præterea, Vnius religionis cultus tribus personis debetur. Non autem vna adoratione adoramus tres personas. Sed ad inuocationem trium personarum singulariter genu flectimus. Ergo adoratio non est actus latriæ.

SED CONTRA est quòd Matth. 4. inducitur: Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli seruies.

CONCLVSIO.

Adoratio, qua Deus adoratur à nobis, religionis est actus.

q. 81. art. 1. ad 3.

RESPONDEO dicendum, quòd adoratio ordinatur in reuerentiam eius, qui adoratur. Manifestum est autem ex * dictis, quòd religionis proprium est reuerentiam Deo exhibere. Vnde adoratio qua Deus adoratur, est religionis actus.

q. 110. & sequent. & q. 103. art. 3. & 4. *lib. 10. cap. 4. circa finẽ, tom. 5.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Deo debetur reuerentia propter eius excellentiam, quæ aliquibus creaturis communicatur: non secundum æqualitatem, sed secundum quandam participationem. Et ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam: alia veneratione quasdam excellẽtes creaturas, quod pertinet ad duliam, de qua pòst * dicetur. Et quia ea quæ exterius aguntur, signa sunt interioris reuerentiæ, quædam exteriora ad reuerentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quæ maximum est adoratio. Sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium: vnde Augustinus dicit in 10. * de Ciuit. Dei. Multa de cultu diuino vsurpata sunt, quæ honoribus deferuntur humanis, siue humilitate nimia, siue adulatione pestifera: ita tamen quòd quibus ea deferuntur homines habeantur, qui dicuntur colendi & venerandi. Si autem multum eis additur, & adorandi. Quis vero sanctificandum censuit, nisi eum quem Deum aut sciuit aut putauit aut finxit? Secundum reuerentiam ergo quæ creaturæ excellenti debetur, Natham adorauit Dauid. Secundum autem reuerentiam quæ debetur Deo, Mardocheus noluit adorare Aman, timens ne honorem Dei transferret ad hominem, vt dicitur Hester 3. Et similiter secundum reuerentiam debitam creaturæ excellenti Abraham adorauit Angelos & etiam Iosue, vt legitur Iosue 5. quamuis possit intelligi quòd adorauerint adoratione latriæ Deum, qui in persona Angeli apparebat & loquebatur. Secundum reuerentiam quæ debetur Deo, prohibitus est Iohannes Angelum adorare. Apoc. vlti. Tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, vt Angelis æquetur: vnde ibi subditur: Conseruus tuus sum & fratrum tuorum. Tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem: vnde subditur: Deum adora.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sub maiestate diuina intelligitur omnis Dei excellentia, ad quam pertinet quòd in ipso sicut in summo bono beatificamur.

AD TERTIVM dicendum, quòd quia vna est excellentia trium personarum, vnus honor & reuerentia eis debetur, & per consequens vna adoratio. In cuius figuram cum legitur de Abraham Genes. 18. quòd tres viri ei apparuerunt, adorans vnum alloquitur dicens: Domine, si inueni gratiam, &c. Terna autem genuflexio signum est ternarij personarum, non autem diuersitatis adorationum.

ARTICVLVS II.

Vtrum adoratio importet actum corporalem.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Iohan. 4. Veri adoratores adorabunt patrem in spiritu & veritate. Sed id quod fit in spiritu, non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum. *Suprà q. 81. ar 7. Et 3. di. 9. q. 1. art. 3. & 3. contra cap. 119.*

¶ 2 Præterea, Nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud primæ ad Corinth. 14. Orabo spiritu, orabo & mente. Ergo adoratio maximè importat spiritualem actum.

¶ 3 Præterea, Corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

SED CONTRA est, quod super illud Exodi 20. Non adorabis ea neque coles: dicit * glos. Nec affectu colas, nec specie adores. *glos. ordinaria ibid.*

CONCLVSIO.

Non tantum spirituali, sed & corporali adoratione adoranda à nobis est diuina maiestas.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Damasc. * dicit in 4. lib. Quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet & sensibili, duplicem adorationẽ Deo offerimus, scilicet spiritualem, quæ consistit in interiori mentis deuotione: & corporalem quæ consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriæ id quod est exterius refertur ad id quod est interius, sicut ad principalius: ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem, vt videlicet per signa humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subiiciendum se Deo: quia connaturale est nobis, vt per sensibilia ad intelligibilia procedamus. *lib. 4. orthod. fid. in principio cap. 13.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd etiam adoratio corporalis in spiritu fit, inquantum ex spirituali deuotione procedit, & ad eam ordinatur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut oratio primor-

primordialiter est quidem in mente, secundario autem
q.83.art.12. verbis exprimitur, vt suprà dictum est: ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reuerentia consistit: secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis: sicut genu flectimus, nostram infirmitatem designantes in cõparatione ad Deum. Prosternimus autem nos quasi profitentes nos nihil esse ex nobis.

AD TERTIVM dicendum, quòd etsi per sensum Deum attingere non possimus, per sensibilia tamen signa mens nostra prouocatur vt tendat in Deum.

ARTICVLVS III.

Vtrum adoratio requirat determinatum locum.

12.Tbi.co.6. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim Iohan.4. Venit hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis patrem. Eadem autem ratio videtur esse & de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

¶ 2 Præterea, Adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum vt vbique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

¶ 3 Præterea, Idem Deus est qui in nouo & veteri testamento adoratur: sed in veteri testamento fiebat adoratio ad occidentem: nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, vt habetur Exod. 26. Ergo eadem ratione etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

SED CONTRA est, quòd dicitur Isa.56. Et inducitur Luc.19. Domus mea domus orationis vocabitur.

CONCLVSIO.

Quanquam non principaliter, secundario tamen aliquis est locus ad decentiam adorationis, & diuinis honoribus deputandus.

Art.præced. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est, in adoratione principalior est interior deuotio mentis: secundarium autem est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem interius apprehendit Deu quasi non comprehensum aliquo loco. Sed corporalia signa necesse est quòd in determinato loco & situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quandam decentiam, sicut & alia corporalia signa.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Dominus per illa verba prænunciat cessationem adorationis tam secundum ritum Iudæorum adorantium in Hierusalem, quàm etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Vterque enim ritus cessauit, veniente spirituali Euangelij veritate: secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, vt dicitur Malac.1.

AD SECVNDVM dicendum, quòd determinatus locus eligitur ad adorandum: nõ propter Deum qui adoratur, quasi loco concludatur, sed propter ipsos adorantes. Et hoc triplici ratione. Primò quidem propter loci consecrationem, ex qua spiritualem deuotionem concipiunt orantes, vt magis exaudiantur, sicut patet ex adoratione Salomonis, 3. Regum 8. Secundò propter sacra mysteria & alia sanctitatis signa, quæ ibi continentur. Tertiò propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis: secundum illud Matth.18. Vbi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.

AD TERTIVM dicendum quòd secundum quandam decentiam adoramus versus orientem. Primò quidem propter diuinæ maiestatis indicium: quod nobis manifestatur in motu cæli, qui est ab oriente. Secundò propter paradisum in oriente constitutum, vt legitur Gen.2. secundum literam septuaginta interpretum: quasi quæramus ad paradisum redire. Tertiò propter Christum, qui est lux mundi, & oriens nominatur, Zach.6. Et qui ascendit super cælum cæli ad orientem. Et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matthæi 24. Sicut fulgur exit ab oriente, & patet vsque ad occidentem, ita erit & aduentus filij hominis.

QVÆSTIO LXXXV.

De His quæ Deo à fidelibus dantur, & primo de Sacrificiis, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de actibus, quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur.

¶ Circa quos occurrit duplex consideratio.

¶ Primò quidem de his quæ Deo à fidelibus dantur.

¶ Secundò de votis quibus ei aliqua promittuntur.

¶ Circa primum considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis, & decimis.

¶ Circa sacrificia quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrũ offerre Deo sacrificiũ sit de lege naturæ.

¶ Secundò, vtrum soli Deo sit sacrificium offerendum.

¶ Tertiò, vtrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis.

¶ Quartò, vtrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

ARTICVLVS I.

Vtrum offerre sacrificium Deo sit de lege natura.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd offerre sacrificium Deo non sit de lege naturæ. Ea enim quæ sunt iuris naturalis, communia sunt apud omnes homines. Non autem hoc contingit circa sacrificia. Nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem & vinum, sicut de Melchisedech dicitur Gen.14. Et quidam hæc, quidam vero alia, vt animalia. Ergo oblatio sacrificiorum non est de iure naturali.

¶ 2 Præterea, Ea quæ sunt iuris naturalis omnes iusti seruauerunt. Sed non legitur de Isaac quòd sacrificium obtulerit. Neque etiam de Adam: de quo tamen dicitur Sap.10. quòd sapientia eduxit eum à delicto suo. Ergo oblatio sacrificij non est de iure naturali.

¶ 3 Præterea, Augustinus dicit 10. de Ciuit. Dei, quòd sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem quæ sunt præcipua inter signa, sicut idem dicit in libro †de Doct. Christ. non significant naturaliter, sed ad placitum, secundum Philosophum. Ergo sacrificia non sunt de lege naturali. lib.10.ca.19. & cap.5. & 6. tom.5. †lib. 2.ca.3. circa mediũ, tom.3. †Arist. lib.1. Periher.ca.1. tom.1.

SED CONTRA est, quod in qualibet ætate & apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo & oblatio sacrificiorum est de iure naturali.

CONCLVSIO.

Sacrificiorum oblatio est de iure natura institutа.

RESPONDEO dicendum, quòd naturalis ratio dictat homini quòd alicui superiori subdatur propter defectus, quos in seipso sentit: in quibus ab aliquo superiori eget adiuuari & dirigi. Et quicquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem, vt ei quod est supra hominem, subiectionem & honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conueniens homini, vt sensibilibus signis vtatur ad aliqua exprimenda: quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit, quòd homo quibusdam sensibilibus rebus vtatur, offerens eas Deo in signum debitæ subiectionis & honoris, secundum similitudinẽ eorum qui dominis suis aliqua offeruut in recognitionem dominij. Hoc autem

pertinet

pertinet ad rationem sacrificij: Et ideo oblatio sacrificij pertinet ad ius naturale.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut suprà 1.2.q.95. art.2. dictum * est, aliqua in communi sunt de iure naturali: quorū determinationes sunt de iure positiuo, sicut quòd malefactores puniantur, habet lex naturalis. Sed quòd tali pœna vel tali puniantur, est ex constitutione diuina vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificij in cōmuni est de lege naturali, & ideo in hoc omnes conueniunt. Sed determinatio sacrificiorū est ex institutione humana vel diuina: & ideo in hoc differunt.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Adam & Isaac sicut & alij iusti Deo sacrificium obtulerunt, secundum lib.4. Moral. cap.2. parum ante medium. sui temporis congruentiam, vt patet *per Gregor. qui dicit, quòd apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur pueris peccatum originale. Non tamen de omnibus iustorum sacrificiis fit mentio in scriptura, sed solum de illis circa quæ aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse: ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo significaretur. Isaac vero significauit Christum, inquantum ipse oblatus est in sacrificium, vnde non oportebat vt significaretur quasi sacrificium offerens.

AD TERTIVM dicendum, quòd significare conceptus suos est homini naturale. Sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.

ARTICVLVS II.

Vtrum soli Deo sit sacrificium offerendum.

1.2.q.102. art.3.cor. Et 3.q.48.art.3.cor. Et 3. contra cap. 120.col.2.fi. Et Psal. 28. co.2. Et Ro.1. lect.7.fin. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cùm enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quòd omnibus illis sit sacrificium offerendum qui diuinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur diuinæ naturæ consortes, vt dicitur 2. Petri 1. Vnde & de eis in Psalm. 81. dicitur: Ego dixi Dij estis. Angeli etiam filij Dei nominantur, vt patet Iob 1. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

¶ 2 Præterea, Quanto aliquis maior est, tanto ei maior honor debet exhiberi. Sed Angeli & sancti sunt multo maiores quibuscunque terrenis Principibus, quibus tamen eorum subditi multo maiorem honorem impendunt, se coram eis prosternentes, & munera offerentes, quàm sit oblatio alicuius animalis, vel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis Angelis & Sanctis potest sacrificium offerri.

¶ 3 Præterea, Templa & altaria instituuntur ad sacrificia offerenda. Sed templa & altaria instituuntur Angelis & Sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

SED CONTRA est, quòd dicitur Exod. 22. Qui immolat diis, occidetur, præter Domino soli.

CONCLVSIO.

Cum solus Deus sit animarum nostrarum creator, ac beatificator, ei soli sacrificiorum honor exhibendus est.

Art. præced. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum *est, oblatio sacrificij fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalmistæ: Sacrificium Deo spiritus contribu-

q.84. art.2. & q.81. art. 7. latus. Quia, sicut suprà dictum *est, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, & sicut fini suæ beatificationis. Secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, vt in primo

q.118. art.2. † 1.2.q.2. & 3. art. 8. habitum *est. In solo etiam eo animæ nostræ beatitudo consistit, vt suprà dictum † est: & ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia. Sicut etiam orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde quas significamus offerimus, vt August. dicit 10. *de Ciuitate Dei. Hoc etiam videmus lib. 10. cap. 19. paulò à principio, tom. 5. in omni republica obseruari, quòd summum rectorem aliquo signo singulari honorant: quòd cuicunque alteri deferretur, esset crimen læsæ maiestatis. Et ideo in lege diuina statuitur pœna mortis his qui diuinum honorem aliis exhibent.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd nomen diuinitatis communicatur aliquibus non per æqualitatem, sed per participationem, & ideo nec æqualis honor eis debetur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in oblatione sacrificij non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi rectoris totius Vniuersi. vnde sicut *Aug. dicit 10. † de Ciuitate Dei: Dæmones non cadaueriuis nidoribus, sed diuinis honoribus gaudent. lib 20. contra Faust. ca. 21. tom 6. † lib. 10. de Ciuit. Dei, cap. 19 non procul à fine, tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut Aug. dicit 8. †de Ciuitate Dei. Non constituimus Martyribus templa sacerdotalia: quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Vnde sacerdos non dicit, Offero tibi sacrificium Petre vel Paule, sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, & nos ad imitationem eorum exhortamur. † lib. 8. cap. vlt. in principio, tom. 5.

ARTICVLVS III.

Vtrum oblatio sacrificij sit specialis actus virtutis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd oblatio sacrificij non sit specialis actus virtutis. Dicit enim August. 10. *de Ciuitate Dei: Verum sacrificiū est omne opus quod agitur, vt sancta societate inhæreamus Deo. Sed omne opus bonum non est specialis actus alicuius determinatæ virtutis. Ergo oblatio sacrificij non est specialis actus determinatæ virtutis. lib. 10. ca. 6. in principio, tom. 5.

¶ 2 Præterea, Maceratio corporis quæ fit per ieiuniū, pertinet ad abstinentiam: quę autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem: quæ autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem: quæ omnia videntur comprehendi sub sacrificij oblatione, secundum illud Rom. 12. Exhibeatis corpora vestra hostiam viuētem. Dicit etiam Apostol. ad Hebr. vlti. Beneficentiæ & communionis nolite obliuisci: talibus enim hostiis promeretur Deus. Beneficentia autem & communio pertinent ad charitatem, misericordiam, & liberalitatem. Ergo sacrificij oblatio non est specialis actus determinatæ virtutis.

¶ 3 Præterea, Sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt quæ Deo exhibentur, sicut deuotio, oratio, decimæ, primitiæ, oblationes, & holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatæ virtutis.

SED CONTRA est, quòd in lege specialia præcepta de sacrificiis dantur, vt patet in principio Leuit.

CONCLVSIO.

Sacrificiorum oblationes, cum laudem suscipiant ex eo quòd in reuerentiam Dei fiunt, ad religionem spectare putandum est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà habitum *est, quando actus vnius virtutis ordinatur ad finem 1.2.q.18. art.6. alterius virtutis, participat quodammodo speciem eius: sicut cum quis furatur, vt fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem: ita quòd si etiam aliàs non esset peccatum, ex hoc iam peccatum esset, quòd ad fornicationem ordinatur. Sic ergo sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quòd in diuinam reuerentiam fit, propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem & ea quæ secundum alias virtutes fiunt, in diuinam reuerentiam ordinari: puta, cùm aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum. vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subiicit propter diuinam reuerentiam. Et secundum hoc etiam actus aliarum virtutū sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus, qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reuerentiā diuinam. Et isti actus propriè sacrificia.

crificia dicuntur, & pertinent ad virtutem religionis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd hoc ipsum quòd Deo quadã spirituali societate volumus inhærere, ad diuinam reuerentiam pertinet. Et ideo cuiuscunque virtutis actus rationem sacrificij accipit ex hoc quod agitur, vt sancta societate Deo inhæreamus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd triplex est hominis bonum. Primum quidem est bonum animæ quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per deuotionem, & orationem, & alios huiusmodi interiores actus. Et hoc est principale sacrificium. Secundum est, bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyriũ & abstinentiam seu continentiam. Tertium, est bonum exteriorum rerum de quo sacrificium offertur Deo: directè quidem, quando immediatè res nostras Deo offerimus: mediatè autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

AD TERTIVM dicendum, quòd sacrificia propriè dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit: sicut quòd animalia occidebantur, & comburebantur: quòd panis frangitur, & comeditur, & benedicitur: & hoc ipsum nomen sonat. Nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directè dicitur, cùm Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat: sicut dicuntur offerri denarij vel panes in altari: circa quos nihil fit. Vnde omne sacrificium est oblatio, sed non conuertitur. Primitiæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, vt legitur Deut. 26. Non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimæ autem propriè loquendo non sunt sacrificia, neque oblationes: quia non immediatè Deo, sed ministris diuini cultus exhibentur.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim Apostol. Rom. 3. Quæcunque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur. Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebræorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenebantur.

¶ 2 Præterea, Sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum Sed non est omnium huiusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

¶ 3 Præterea, Ex hoc sacerdotes dicuntur, quòd sacrificium Deo offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

SED CONTRA est, quod sacrificium offerre est de lege naturæ, vt suprà habitum*est. Ad ea autem quæ sunt legis naturæ omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Dei offerendum. *Art. 1. huius quæst.*

CONCLVSIO.

Omnes tenentur aliquod interius sacrificium Deo offerre, deuotam videlicet mentem, & exterius sacrificium eorum ad quæ ex præcepto tenentur, siue sint virtutum actus, siue certa & determinata oblationes.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex est sacrificium, sicut dictum*est, quorum primum & principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenẽtur: omnes enim tenentur Deo deuotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium exterius, quòd in duo diuiditur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet, quòd Deo aliquid exterius offertur in protestationem diuinæ subiectionis: & ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege noua, vel veteri, aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda, secundum legis præcepta. Illi vero qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem diuinum, secundum condecentiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinatè ad hæc vel ad illa. *Art. 2. huius quæst.*

Aliud vero est exterius sacrificium, quando actus exteriores aliarum virtutum in diuinam reuerentiam assumuntur. Quorum quidam cadunt sub præcepto, ad quos omnes tenentur. Quidam vero sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad illa determinata sacrificia, quæ in lege erant præcepta, non omnes tenebantur. Tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora vel exteriora, vt dictum*est. *In corp. art.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd quamuis non omnes sciant explicitè virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicitè, sicut & habent fidem implicitam, vt suprà habitum*est. *q. 2. art. 7.*

AD TERTIVM dicendum, quòd sacerdotes offerunt sacrificia quæ sunt specialiter ordinata ad cultum diuinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis. Quædam vero sunt alia sacrificia, quæ quilibet potest pro se Deo offerre, vt ex supradictis*patet. *In corp art. & art. 2. & 3.*

QVÆSTIO LXXXVI.

De Oblationibus & primitiis, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de oblationibus & primitiis.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti.

¶ Secundò, quibus oblationes debeantur.

¶ Tertiò, de quibus rebus fieri debeant.

¶ Quartò, specialiter de oblationibus primitiarum, vtrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

ARTICVLVS I.

Vtrum homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti. Non enim homines tempore Euangelij tenentur ad obseruanda cærimonialia præcepta veteris legis, vt suprà habitum*est. Sed oblationes offerre ponitur inter cærimonialia præcepta veteris legis. Dicitur enim Exod. 23. Tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis. Et postea subditur: Non apparebis in conspectu meo vacuus. Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate præcepti. *1. 2. q. 103. art. 3. & 4.*

¶ 2 Præterea, Oblations antequam fiant, in voluntate hominis consistunt: vt videtur per hoc quòd dominus dicit Matth. 5. Si offers munus tuum ad altare: quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur. Postquam autem oblationes sunt factæ, non restat locus iterato offerendi eas. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate præcepti ad oblationes tenetur.

¶ 3 Præterea, Quicunque aliquid tenetur reddere Ecclesiæ, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint, ecclesiastica sacramenta denegare, secundum illud Decretum sextæ synodi, quod habetur 1. quæstio. 1. Nullus qui sacram communionem dispensat, à percipiente gratiam aliquid exigat: si vero exegerit, deponatur. Ergo non tenentur homines ex necessitate salutis ad oblationes.

SED CONTRA est, quod Gregor.*dicit: Omnis Christianus procuret ad missarum solennia aliquid Deo offerre. *Gregor. 7. & habetur de Consecrat. di. 1. cap. Omnis Christianus.*

CONCLVSIO.

Tenentur homines non quidem ad veteris legis oblationes faciendas, sed quasdam alias in noua lege statutas.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum*est, nomen oblationis cõmune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur: ita, quòd si aliquid exhibeatur in cultum *q. præce. ar. 3.*

cultum diuinum, quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debeat consumendum, & oblatio est, & sacrificium. Vnde Exod. 29. dicitur: Offeres totum arietem in incensum super altare. Oblatio est Domino odor suauissimus victimæ Dei. Et Leuit. 2. dicitur: Anima cùm obtulerit oblationem sacrificij Deo, simul erit eius oblatio. Si vero sic exhibeatur, vt integrum maneat diuino cultui deputandum vel in vsus ministrorum expendẽdum, erit oblatio & non sacrificiũ. Huiusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quòd voluntariè offerantur, secundũ illud Exod. 25. Ab homine qui offert vltroneus, accipietis eas, potest tamen contingere quòd aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione.

Primò, quidem ex præcedenti conuentione sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiæ, vt certis temporibus certas oblationes faciat, quod tamen habet rationem census.

Secundò, propter præcedẽtem deputationem siue promissionem: sicut cum aliquis offert donatione inter viuos, vel cùm relinquit in testamento Ecclesiæ aliquam rem mobilem vel immobilem in posterum soluendam.

Tertio modo, propter Ecclesiæ necessitatem, puta, si ministri Ecclesiæ non haberent vnde sustentarentur.

Quartò, propter consuetudinem. Tenentur enim fideles in aliquibus solennitatibus ad aliquas oblationes cõsuetas. Tamen in his duobus vltimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantũ ad quantitatem, vel speciem rei oblatæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in noua lege homines non tenentur ad oblationes, causa solennitatum legalium, vt in Exodo dicitur: sed ex quibusdam aliis causis, vt dictum*est. *In corp. art.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd ad oblationes faciendas tenentur aliqui, & antequam fiant: sicut in primo, & tertio, & quarto modo, & etiam postquam eas fecerint per deputationem siue promissionem. Tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesiæ per modum deputationis oblatum.

AD TERTIVM dicendum, quòd illi qui oblationes debitas non reddunt, possunt puniti per subtractionem sacramentorum, non per ipsum sacerdotem cui sunt oblationes faciendæ, ne videatur per sacramentorum exhibitionem aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

ARTICVLVS II.

Vtrum solum sacerdotibus debeantur oblationes.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd oblationes non solum sacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim præcipuè videmus esse quæ hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quæ pauperibus dantur, in scripturis hostiæ dicuntur, secundum illud Hebræor. vlti. Beneficentiæ, & communionis nolite obliuisci. Talibus enim hostiis promeretur Deus. Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

¶ 2 Præterea, In multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est cura clericorum, alia monachorum, vt Hier.*dicit: Ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur. *Ad Heliodorũ de laude vitæ solitariæ à medio tom. 1.*

¶ 3 Præterea, Laici de voluntate Ecclesiæ emunt oblationes, vt panes & huiusmodi. Sed non nisi vt hæc in suos vsus conuertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

SED CONTRA est, quod dicit Canon Damasi Papæ. & h*betur 10.*quæstio. 1. Oblationes quæ intra sanctam Ecclesiam offeruntur tantummodo sacerdotibus qui quotidie domino seruire videntur, licet comedere & bibere: quia in veteri testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israël, nisi tantummodo Aaron & filiis eius. *Habetur 10. quæst. 1. cap. Hanc consuetudinem.*

CONCLVSIO.

Cum sacerdos medius sit inter Deum & populum, ei sunt a populo oblationes exhibendæ non solum, vt eas in proprium vsum assumant, sed vt fideliter dispensent in his quæ ad diuinum spectant cultum, sed in vsus & sustentationem pauperum.

RESPONDEO dicendum, quòd sacerdos quodammodo constituitur sequester, & medius inter populum & Deum, sicut de Moyse legitur Deuter. 5. Et ideo ad eum pertinet diuina dogmata & sacramenta exhibere populo. Et iterum ea, quæ sunt populi, puta preces & sacrificia & oblationes per eum Domino debent exhiberi, secundum illud Apostol. ad Hebr. 5. Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, vt offerat dona & sacrificia pro peccatis. Et ideo oblationes, quæ à populo Deo exhibentur, ad sacerdotes pertinent, non solum vt eas in suos vsus conuertant, verum etiam vt fideliter eas dispensent. Partim quidem expendendo eas in his quæ pertinent ad cultum diuinum. Partim vero in his, quæ pertinent ad proprium victum: quia qui altari deseruiunt, cum altari participant, vt dicitur 1. ad Corinth. 9. Partim etiam in vsus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus Ecclesiæ sustentandi*: quia & dominus in vsum pauperum loculos habebat, vt Hierony.*dicit super Matth. *Refertur simile 12. quæst. 1. cap habebat. Ex Hiero. Math. 17. in fine, tom. 9.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ea quæ pauperibus dantur, sicut non propriè sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia inquantum eis dantur propter Deum: ita etiam secundum eandem rationem oblationes dici possunt: tamen non propriè dictæ: quia non immediate Deo offeruntur. Oblationes vero propriè dictæ in vsum pauperum cedunt, non per dispensationem offerentium: sed per dispensationem sacerdotum.

AD SECVNDVM dicendũ, quòd monachi siue alij religiosi possunt oblationes recipere tripliciter. Vno modo sicut pauperes per dispensationem sacerdotum vel ordinationem Ecclesiæ. Alio modo si sint ministri altaris, tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas. Tertio modo si parochiæ sint eorum: & tunc ex debito possunt accipere oblationes tanquam Ecclesiæ rectores.

AD TERTIVM dicendum, quòd oblationes postquam fuerint cõsecratæ, non possunt cedere in vsum laicorum: sicut vasa & vestimenta sacra. Et hoc modo intelligitur dictum*Damasi Papę. Illa vero quæ nõ sunt consecrata, possunt in vsum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, siue per modum donationis, siue per modum venditionis. *citatũ in arg. Sed contra.*

ARTICVLVS III.

Vtrum homo possit oblationes facere de omnibus rebus licitè possessis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licitè possessis: quia secundum iura humana turpiter facit meretrix in hoc quòd est meretrix: non tamen turpiter accipit, & ita licitè possidet. Sed non licet de ea facere oblationem, secundum illud Deuteron. 23. Non offeres mercedem prostibuli in domo domini Dei tui. Ergo non licet facere oblationem de omnibus licitè possessis.

¶ 2 Præterea, Ibidem prohibetur quòd pretium canis non offeratur in domo Dei. Sed manifestum est, quòd pretium canis iustè venditi iustè possidetur. Ergo non licet de omnibus iustè possessis oblationem facere.

¶ 3 Præterea, Malach. 1. dicitur: Si offeratis claudum & languidum, nõnne malum est? Sed claudũ & languidum est animal iustè possessum. Ergo videtur quòd non de omni iustè possesso possit oblatio fieri.

SED CONTRA est quòd dicitur Prouerb. 3. Honora dominum Deum tuum de tua substantia. Ad substantiam autem hominis pertinet quicquid iustè possidet. Ergo de omnibus iustè possessis potest fieri oblatio.

CONCLVSIO.

De iniustè acquisitis non potest fieri oblatio, in veteri tamen lege immunda offerre non licebat, quanquam iustè possessa, sed in lege noua, vbi omnia munda, non etiam quæcunque licet offerre, præcipuè si in alterius vergerent detrimentum.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut August. dicit in libro, *de Verbis domini, si deprædaueris aliquem inualidum, & de spoliis eius dares alicui iudici, si pro te iudicaret, tanta vis est iustitiæ, vt & tibi displiceret. Non est talis Deus tuus, qualis non debes esse nec tu. Et ideo dicitur Eccles. 34. Immolantis ex iniquo oblatio est maculata. Vnde patet quòd de iniustè acquisitis & possessis non potest oblatio fieri. In veteri autem lege in qua figuræ seruiebatur, quædam propter significationem reputabantur immunda, quæ offerre non licebat. Sed in lege noua omnis creatura Dei reputatur munda, vt dicitur ad Titum 1. Et ideo quantum est de se, de quolibet licitè possesso potest oblatio fieri. Per accidens autem cötingit quòd de aliquo licitè possesso, oblatio fieri non potest: puta, si vergat in detrimentum alterius, vt si filius aliquis offerat Deo id vnde debet patrem nutrire. Quod Dominus improbat Matth. 15. Vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud huiusmodi.

Serm 35. ante medium. tom. 10.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam. In noua autem lege propter scandalum: ne videatur Ecclesia fauere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd canis secundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur: & eorum pretium poterat offerri, secundum illud Leuit. vlti. Si immundum animal est, redimet qui obtulerit. Sed canis nec offerebatur, nec redimebatur. Tum quia idololatræ canibus vtebantur in sacrificiis idolorum. Tum etiam quia significant rapacitatem, de qua non potest fieri oblatio. Sed hæc prohibitio cessat in noua lege.

AD TERTIVM dicendum, quòd oblatio animalis cæci vel claudi reddebatur illicita tripliciter. Vno modo, ratione eius ad quod offerebatur. Vnde dicitur Malach. 1. Si offeratis cæcum ad immolandum, nónne malum est? Sacrificia autem oportebat esse immaculata. Secundo, ex contemptu. Vnde ibidem subditur: Vos polluistis nomen meum in eo quod dicitis: mensa domini contaminata est, & quod supponitur, contemptibile est. Tertio modo, ex voto præcedenti ex quo obligatur homo, vt integrum reddat quod vouit. Vnde ibidem subditur: Maledictus dolosus qui habet in grege suo masculum, & votum faciens immolat debile Domino. Et hæ causæ manent in lege noua: quibus tamen cessantibus non est illicitum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum ad primitias soluendas homines teneantur.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd ad primitias soluendas homines non teneantur: quia Exod. 13. data lege primogenitorum subditur: Erit quasi signum in manu tua, & ita videtur esse præceptum cæremoniale. Sed præcepta cæremonialia non sunt seruanda in lege noua. Ergo neque primitiæ sunt soluendæ.

¶ 2 Præterea, Primitiæ offerebantur domino pro speciali beneficio illi populo exhibito. Vnde dicitur Deuteron. 26. Tolles de cunctis frugibus tuis primitias, accedesque ad sacerdotem qui fuerit in diebus illis, & dices ad eum: Profiteor hodie coram domino Deo tuo quòd ingressus sum terram pro qua iurauit patribus nostris, vt daret eam nobis. Ergo aliæ nationes non tenentur ad primitias soluendas.

¶ 3 Præterea, Illud ad quod aliquis tenetur, debet esse determinatum. Sed non inuenitur, nec in noua lege, nec in veteri determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas soluendas non tenentur homines ex necessitate.

SED CONTRA est, quòd dicitur 16. *quæstio. 7. Oportet decimas & primitias, quas iure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere. 16. q. 7. cap. Decimas.

CONCLVSIO.

Tenentur omnes de fructibus à se ex terra perceptis, primitias soluere: in lege quidem veteri secundum legis determinationem; in noua verò secundum patriæ & ecclesiæ consuetudinem.

RESPONDEO dicendum, quòd primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent: quia Deo exhibentur cum quadam professione, vt habetur Deuter. 25. Vnde & ibidem subditur: Suscipiens sacerdos cartallum, scilicet primitiarum de manu eius qui defert primitias, ponat ante altare domini Dei tui. Et postea mandatur ei quod dicat: Idcirco nunc offero primitias frugum terræ quas dominus dedit mihi. Offerebantur autem primitiæ ex speciali causa, scilicet in recognitionem diuini beneficij, quasi aliquis profiteatur se à Deo fructus terræ percipere: & ideo se teneri ad aliquid de huiusmodi Deo exhibendum: secundum illud 1. Paralip. vlti. Quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi. Et quia Deo debemus exhibere id quod præcipuum est, ideo primitias quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ præceptum fuit Deo offerre. Et quia sacerdos constituitur pro populo in his, quæ sunt ad Deum, ideo primitiæ oblatæ à populo in vsum sacerdotum cedebãt. Vnde dicitur Num. 18. Locutus est Dominus ad Aaron: Ecce, dedi tibi custodiam primitiarum mearum. Pertinet autem ad ius naturale, vt homo ex rebus sibi datis à Deo, aliquid exhibeat ad eius honorem. Sed quòd talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege iure diuino determinatum, in noua autem lege definitur per determinationem Ecclesiæ, ex qua homines obligantur, vt primitias soluant secundum consuetudinem patriæ, & indigentiam ministrorum Ecclesiæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd cæremonialia propriè erant in signum futuri, & ideo ad præsentiam veritatis significatæ cessauerunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum præterii beneficij, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dictamen rationis naturalis: & ideo in generali huiusmodi oblatio manet.

AD SECVNDVM dicendum, quòd primitiæ offerebantur in veteri lege non solum propter beneficium fructuum terræ promissionis datæ à Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terræ à Deo datorum. Vnde dicitur Deut. 26. Offero tibi primitias frugum terræ, quas Dominus Deus dedit mihi. Et hæc secunda causa apud omnes est cõmunis. Potest etiam dici quòd sicut Iudæis speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus, ita generali beneficio toti humano generi contulit terræ dominium, secundum illud Psal. 113. Terram autem dedit filiis hominum.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut * Hier. dicit, ex maiorum traditione introductum est, quòd qui plurimum: quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum: qui minimum, sexagesimam. Vnde videtur quod inter hos terminos sint primitiæ offerendæ secundum consuetudinem patriæ. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege: quia, sicut dictum * est, primitiæ dantur per modum oblationis, de cuius ratione est, quòd sint voluntariæ.

Refertur in decretal. lib. 3. titulo 30. cap. 1. à medio illius.

In corp. art.

QVÆSTIO LXXXVII.

De Decimis, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de decimis.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum homines teneãtur ad soluendas decimas ex necessitate præcepti.

¶ Secũdò, de quib. rebus sint decimæ dãdæ.

¶ Tertiò,

¶Tertiò, quibus debeant dari.
¶Quarto, quibus competat eas dare.

ARTICVLVS I.

Vtrum homines teneantur dare decimas ex necessitate praecepti.

Quodl.2 art. 8. Et quol.6. art.10 cor. Et Hebr.7. lec.3.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd homines non teneantur dare decimas ex necessitate praecepti. Praeceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, vt patet Leuit. 27. Omnes decimae terrae, siue de frugibus, siue de pomis arborum, domini sunt. Et infrà: Omnium decimarum ouis, & bouis, & caprae quae sub pastoris virga transeunt, quicquid decimum venerit sanctificabitur domino. Non autem potest computari hoc inter praecepta moralia: quia ratio naturalis non magis dictat quòd decima pars debeat magis dari, quàm nona, vel vndecima. Ergo vel est praeceptum iudiciale vel caeremoniale. Sed, sicut suprà dictum * est, tempore gratiae non obligantur homines neque ad praecepta caeremonialia, neque ad iudicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad decimarum solutionem.

1.2.q.103. art.3. & q. 104. art.3.

¶ 2 Praeterea, Illa sola homines seruare tenentur tempore gratiae, quae à Christo per Apostolos sunt mandata, secundum illud Matth. vlti. Docentes eos seruare omnia quaecunque mandaui vobis. Et Paulus dicit Actuum 20. Non enim subterfugi quo minus annuntiarem vobis omne consilium Dei. Sed neque in doctrina Christi, neque in doctrina Apostolorum, aliquid continetur de solutione decimarum. Nam quòd dominus de decimis dicit, Matth.23. Vae vobis qui decimatis mentam & rutam &c. haec oportuit facere. ad tempus praeteritum legalis obseruantiae referendum videtur. dicit enim * Hilarius super Matth. Decimatio illa olerum quae in praefigurationem futurorum erat vtilis, non debebat omitti. Ergo homines tempore gratiae non tenentur ad decimarum solutionem.

Canone 14. circa mediũ.

¶ 3 Praeterea, Homines tempore gratiae non magis tenentur ad obseruantiam legalium, quàm ante legem. Sed ante legem non dabantur decimae ex praecepto, sed solum ex voto. Legitur enim Genes.28. quòd Iacob vouit votum dicens: Si fuerit Deus mecum, & custodierit me in via qua ambulo, &c. cunctorum quae dederis mihi, decimas offeram tibi. Ergo etiam neque tempore gratiae tenentur homines ad decimarum solutionem.

¶ 4 Praeterea, In veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas soluendas, quarum quasdam soluebant Leuitis. Dicitur enim Numeri 18. Leuitae decimarum oblatione contenti erunt: quas in vsus eorum & necessaria separaui. Erant quoque aliae decimae de quibus legitur Deuteron.14. Decimam partem separabis de cunctis frugibus tuis quae nascuntur in terra per annos singulos, & comedes in conspectu domini Dei tui in loco quem elegerit Deus. Erant quoque & aliae decimae de quibus ibidem subditur: Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quae nascuntur tibi eo tempore, & repones intra ianuas tuas, venietque Leuita qui aliam non habet partem, neque possessionem tecum: & peregrinus ac pupillus, & vidua, qui intra portas tuas sunt, & comedent, & saturabuntur. Sed ad secundas & tertias decimas homines non tenentur tempore gratiae. Ergo neque ad primas.

¶ 4 Praeterea, Quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim soluatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiae obligarentur ex necessitate praecepti ad decimas soluẽdas in terris in quibus decimae non soluuntur, omnes essent in peccato mortali. Et per consequens etiam ministri Ecclesiae, dissimulando: quod videtur inconueniens. Non ergo homines tempore gratiae ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

SED CONTRA est, quod August. dicit, & habetur * 16.q.1. Decimae ex debito requiruntur, & qui eas dare noluerint, res alias inuadunt.

Aug. in Serm. 1. Dominicae 12. post Trin. tom.10. Et habetur 16. q.1. ca. Decimae, à medio.

CONCLVSIO.

Tenentur omnes ad decimarum solutionem, & iure naturae, & Ecclesiae institutione, per quam aliam partem, quàm decimam, soluendam esse statui posset.

RESPONDEO dicendum, quòd decimae in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei. Vnde dicitur Mala.3. Inferte omnẽ decimationem in horreum meum: vt sit cibus in domo mea. Vnde praeceptum de solutione decimarum, partim quidem erat morale inditum naturali ratione: partim autem erat iudiciale, ex diuina institutione robur habens. Quod enim eis qui diuino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret: ratio naturalis dictat, sicut & his qui communi vtilitati inuigilant, scilicet Principibus & militibus & aliis huiusmodi, stipendia victus debentur à populo. Vnde & Apostolus hoc probat primae ad Corinth.9. per humanas consuetudines dicens: Quis militat suis stipendiis vnquam, aut quis plantat vineam, & de fructibus eius non edit? Sed determinatio certae partis exhibendae ministris diuini cultus non est de iure naturali, sed est introducta institutione diuina secundum conditionem illius populi cui lex dabatur: qui cùm in duodecim tribus esset diuisus, duodecima tribus, scilicet Leuitica, quae tota erat ministeriis diuinis mancipata, possessiones non habebat. Vnde conuenienter institutum est, vt reliquae vndecim tribus decimam partem suorum prouentuum Leuitis darent, vt honorabilius viuerent: & quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Vnde quantum ad determinationẽ decimae partis, erat iudiciale, sicut & alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad aequalitatem inter homines adinuicem conseruandam, secundum populi illius conditionem, quae iudicialia praecepta dicuntur, licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut & omnia eorum facta: secundum illud primae ad Corinth.10. Omnia in figuram contingebant illis. In quo conueniebant cum caeremonialibus praeceptis: quae principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Vnde & praeceptum de decimis soluendis significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, quae est perfectionis signum (eo quòd denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum: vltra quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab vno) nouem sibi partibus reseruatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem, perfectionem vero quae erat futura per Christum esse expectandam à Deo. Nec tamen propter hoc est caeremoniale praeceptum, sed iudiciale, vt dictum * est. Est autem haec differentia inter caeremonialia & iudicialia legis praecepta, vt suprà † diximus, quòd caeremonialia illicitum est obseruare tempore legis nouae. Iudicialia vero etsi non obligent tempore gratiae: tamen possunt obseruari absque peccato. & ad eorum obseruantiam aliqui obligantur, si statuantur auctoritate eorum quorum est condere legem. Sicut praeceptum iudiciale veteris legis est, quòd qui furatus fuerit ouem, reddat quatuor oues, vt legitur Exod.22. Quod si ab aliquo Rege statuatur, tenentur eius subditi obseruare. Ita etiam determinatio decimae partis soluendae, est auctoritate Ecclesiae, tempore nouae legis, instituta secundum quandam humanitatem: vt scilicet non minus populus nouae legis ministris noui testamenti exhiberet, quàm populus veteris testamenti exhibebat: cùm tamen populus nouae legis ad maiora obligetur, secundum illud Matth. 5. Nisi abundauerit iustitia vestra plus quàm scribarum & pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum, & cùm ministri noui testamẽti sint maioris dignitatis, quàm ministri veteris testamenti, vt probat Aposto. secundae ad Corinth. 3. Sic ergo patet quòd ad solutionem

In isto art. †1.2.q.104. art.3.

nem decimarum homines tenentur, partim quidem ex iure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiæ. Quæ tamen pensatis opportunitatibus temporum, & personarum, posset aliam partem determinare soluendam. Et per hoc patet responsio ad PRIMVM.

AD SECVNDVM dicendum, quòd præceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Euangelio à Domino, vbi dicit Matth. 10. Dignus est operarius mercede sua. Et etiam ab Apostolo, vt patet 1. ad Corinth. 9. Sed determinatio certæ partis est reseruata ordinationi Ecclesiæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd ante tempus veteris legis, non erant determinati ministri diuini cultus: sed dicitur quòd primogeniti erant sacerdotes qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris diuini cultus: sed vbi aliquis occurrebat, vnusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur. Sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech, sacerdoti Dei summi, vt dicitur Genes. 14. Et similiter Iacob decimas vouit se daturum, quamuis nõ videatur decimas vouisse, quasi aliquibus ministris exhibẽdas, sed in diuinum cultum, puta ad sacrificiorum consummationem. Vnde signanter dicit, offeram tibi decimas.

AD QVARTVM dicendum, quòd secundæ decimæ, quæ reseruabantur ad sacrificia offerenda, locum in noua lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiæ vero decimæ, quas cum pauperibus comedere debebant, in noua lege augentur, per hoc quòd dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus iubet exhiberi, secundum illud Lucæ 11. Quod superest date eleemosynam. Ipsæ etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in vsus pauperum dispensari.

AD QVINTVM dicendum, quòd ministri Ecclesiæ maiorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promouendorum, quàm temporalium colligendorum. Et ideo Apostolus noluit vti potestate sibi à domino tradita, vt scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Euangelium prædicabat, ne daretur aliquod impedimentum Euangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subueniebant. Alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ decimas Ecclesiæ non requirunt, vbi sine scandalo requiri non possent, propter dissuetudinem, vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non soluunt in locis illis in quibus Ecclesia non petit: nisi fortè propter obstinationem animi, habentes voluntatem non soluendi, etiam si ab eis peterentur.

ARTICVLVS II.

Vtrum de omnibus teneantur homines decimas dare.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullũ præceptum datur de personalibus decimis, quæ scilicet soluuntur de his quæ aliquis acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimas nullus soluere tenetur.

¶ 2 Præterea, De malè acquisitis non debet fieri obla-
q. præc. ar. 3. tio, vt suprà dictum est. Sed oblationes quæ immediatè Deo exhibentur magis videntur pertinere ad diuinũ cultum, quàm decimæ quæ exhibẽtur ministris. Ergo etiam nec decimæ de malè acquisitis sunt soluendæ.

¶ 3 Præterea, Leuit. vlti. Non mandatur solui decima nisi de frugibus & pomis arborum, & animalibus quæ transeunt sub virga pastoris. Sed præter hæc sunt quædam alia minuta, quæ homini proueniunt: sicut herbæ quæ nascuntur in horto, & alia huiusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

¶ 4 Præterea, Homo non potest soluere nisi id quod est in eius potestate. Sed non omnia, quæ proueniunt homini de fructibus agrorum aut animalium, remanent in eius potestate. Quia quædam aliquãdo subtrahuntur per furtum vel rapinam. Quædam vero quandoque in alium transferuntur per venditionem. Quædam etiam aliis debentur, sicut Principibus debentur tributa: & operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

SED CONTRA est, quod dicitur Genes. 28. Cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi. Sed omnia quæ homo habet sunt ei data diuinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

CONCLVSIO.

Ex omnibus, quæ homo possidet, cum carnalia sint: decimæ sunt soluendæ.

RESPONDEO dicendum, quòd de vnaquaque re præcipuè est iudicandum secundum eius radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum quo seminantibus spiritualia, debentur carnalia, secundum illud Apostoli primæ ad Cor. 9. Si nos vobis spiritualia seminauimus, non magnum est si carnalia vestra metamus. Super hoc enim debitum fundauit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autem quæcunque homo possidet sub carnalibus continentur, & ideo de omnibus possessis decimæ sunt soluendæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum præceptum de personalibus decimis secundum conditionem populi illius: quia scilicet omnes aliæ tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter prouidere Leuitis, qui carebant possessionibus. Non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut & alij Iudæi. Sed populus nouæ legis est vbiq; per mundum diffusus, quorum plurimi possessiones non habent: sed de aliquibus negotiis viuunt: qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei: si de eorũ negotiis decimas non soluerent. Ministris etiam nouæ legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucratiuis, secundum illud secundæ ad Timoth. 2. Nemo militans Deo implicet se secularibus negotiis. Et ideo in noua lege tenentur homines ad decimas personales, secundum cõsuetudinem patriæ & indigentiam ministrorum. Vnde August. dicit, & In serm. 1.
habetur 16. q. 1. ca. decimæ. De militia, de negotio, & Dominica
artificio, redde decimas. 12. post Trin.

AD SECVNDVM dicendum, quòd aliqua malè tom. 10. Et ha
acquirũtur dupliciter. Vno modo quia ipsa acquisitio est betur 16 quæ.
iniusta: puta quia acquiruntur per rapinam aut furtum 1. ca. decimæ.
aut vsuram: quæ homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare. Tamen si aliquis ager sit emptus de vsura, de fructu eius tenetur vsurarius decimas dare: quia fructus illi non sunt ex vsura, sed ex Dei munere. Quædam verò dicuntur malè acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, & histrionatu, & aliis huiusmodi: quæ non tenentur restituere. Vnde de talibus tenentur decimas dare secundum modũ aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere quandiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare: sed postquam pœnituerint, possunt ab eis de his recipi decimæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd ea quæ ordinantur in finem, sunt iudicanda secundum quòd competunt fini. Decimarum autem solutio est debita, nõ propter se, sed propter ministros: quorum honestati non conuenit vt etiam minima exacta diligentia requirant. Hoc enim in vitiũ computatur, vt patet per Philos. in 4. Ethic. & ideo lib. 4. cap. 2.
lex vetus non determinauit vt de huiusmodi minutis re- aliquantulũ à
bus decimæ dentur, sed reliquit hoc arbitrio dare volen- medio, tom. 5.
tium:

tium: quia minima quasi nihil computantur. Vnde Pharisæi quasi perfectam legis iustitiã sibi ascribentes, etiam de his minutis decimas soluebant. Nec tamen de hoc reprehenduntur à domino, sed solum de hoc, quòd maiora, scilicet spiritualia præcepta contemnebant. Magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit, dicens: hæc oportuit facere, scilicet tempore legis, vt Chrys.* exponit. Quod etiam videtur magis in quandam decentiam sonare, quàm in obligationem. Vnde & nunc de huiusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi fortè propter consuetudinem patriæ.

Homil. 44. in Matth. in opere imperfecto à medio illius, tom. 2.

AD QVARTVM dicendum, quòd de his quæ furto vel rapina tolluntur, ille à quo auferuntur, decimas soluere non tenetur antequã recuperet, nisi fortè propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit: quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si vero vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere, & ab emptore: quia habet rem Ecclesiæ debitam: & à venditore: quia quantũ est de se Ecclesiam defraudauit. Vno tamen soluente, alius non tenetur. Debentur autem decimæ de fructibus terræ, inquantum proueniunt ex diuino munere. Et ideo decimę non cadũt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiæ mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa, & pretium operariorum, quàm soluantur decimæ: sed ante omnia debent decimæ solui ex integris fructibus.

ARTICVLVS III.

Vtrum decimæ sint clericis dandæ.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd decimæ non sint clericis dandæ. Leuitis enim in veteri testamento decimæ dabantur, quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, vt habetur Nume. 18. Sed clerici in nouo testamento habent possessiones, & patrimoniales interdum, & ecclesiasticas: recipiunt insuper primitias & oblationes pro viuis & mortuis. Superfluum ergo est quod eis decimæ dentur.

¶ 2 Præterea, Contingit quandoque quòd aliquis habet domicilium in vna parochia, & colit agros in alia. Vel aliquis pastor ducit gregem per vnam partem anni in terminis vnius parochiæ: & alia parte anni in terminis alterius: vel habet ouile in vna parochia, & pascit oues in alia: in quibus, & consimilibus casibus, non videtur posse distingui, quibus clericis sint decimæ soluendæ. Ergo non videtur quòd aliquibus clericis determinatè sint soluendæ decimæ.

¶ 3 Præterea, Generalis consuetudo habet in quibusdam terris, quòd milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent: religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur, quòd solum clericis curam animarum habentibus decimæ debentur.

SED CONTRA est quòd dicitur Nume. 18. Filiis Leui dedi omnes decimas Israël in possessionem pro ministerio, quo seruiunt mihi in tabernaculo. Sed filiis Leui succedunt clerici in nouo testamento. Ergo solis clericis decimæ debentur.

CONCLVSIO.

Quanquam decimarum ius ad solos clericos spectet, possunt tamen etiam ad laicos decimæ peruenire.

RESPONDEO dicendum, quòd circa decimas duo sunt consideranda, scilicet ipsum ius accipiendi decimas, & ipsæ res quæ nomine decimæ dantur. Ius autem accipiendi decimas spirituale est. Consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, & quo ministrantibus spiritualia debentur temporalia: quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum, & ideo eis solum competit hoc ius habere. Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt. Vnde possunt in vsum quorumlibet cedere, & sic possunt etiam ad laicos peruenire.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in veteri lege sicut dictum * est, speciales quædam decimæ deputabantur subuentioni pauperũ. Sed in noua lege decimæ dantur clericis, non solum propter sui sustentationem, sed etiam vt ex eis subueniant pauperibus: & ideo non superfluunt, sed ad hoc necessariæ sunt possessiones ecclesiasticæ & oblationes & primitiæ simul cum decimis.

Art. 1. huius quæst. ad 4. præcipue.

AD SECVNDVM dicendum, quòd decimæ personales debentur Ecclesiæ in cuius parochia homo habitat: decimæ vero prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cuius terminis prædia sita sunt. Tamen iura determinant quòd in hoc seruetur consuetudo diu obtenta. Pastor autem qui diuersis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter vtrique Ecclesiæ decimas soluere. Et quia ex pascuis fructus gregis proueniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiæ, in cuius territorio grex pascitur, quàm illi, in cuius territorio ouile locatur.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut res nomine decimæ acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere: ita etiam potest ei concedere vt dandas decimas ipsi accipiat, iure accipiendi ministris Ecclesiæ reseruato, siue pro necessitate Ecclesiæ, sicut quibusdam militibus decimæ debentur in feudum per Ecclesiam concessæ: siue etiam ad subuentionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis vel non habentibus curam animarum, aliquæ decimæ sunt concessæ per modum eleemosynæ. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quòd habent curam animarum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum etiam clerici teneantur decimas dare.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd etiam clerici teneantur decimas dare: quia de iure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio eius sunt. Contingit autem quandoque quòd clerici habent in territorio alicuius parochialis Ecclesiæ aliqua prædia propria, vel etiam aliqua alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quòd clerici teneantur dare prædiales decimas.

¶ 2 Præterea, Aliqui religiosi sunt clerici, qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis ratione prædiorum, quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quòd clerici non sint immunes à solutione decimarum.

¶ 3 Præterea, Sicut Num. 18. præcipitur, quòd Leuitæ à populo decimas accipiant, ita etiam præcipitur quòd ipsi dent decimas summo sacerdoti. Ergo qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo Pontifici.

¶ 4 Præterea, Sicut decimæ debent cedere in sustentationem clericorum, ita etiam debent cedere in subuentionem pauperum. Si ergo clerici excusantur à solutione decimarum, pari ratione excusantur & pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

SED CONTRA est, quod dicit* Decretalis, Paschalis Papæ, Nouum genus exactionis est, vt clerici à clericis decimas exigant.

In Decretal. lib. 3. titul. 30. cap. 2.

CONCLVSIO.

Clerici, inquantum clerici, decimas dare non tenentur; vt vero possessores propriorum bonorum, sunt ad eas soluendas obligati.

RESPONDEO dicendum, quòd idem non potest esse causa dandi & recipiendi, sicut nec causa agendi & patiendi. Contingit autem ex diuersis causis & respectu diuersorum eundem esse dantem & recipientem, sicut agentem & patientem. Clericis autem, inquantum sunt ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimæ à fidelibus debentur. Vnde tales clerici, inquantum clerici sunt, id est, inquantum habent Ecclesiasticas possessiones, decimas soluere non tenentur. Ex alia vero causa, scilicet propter hoc quòd possident proprio iure vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocunque huius-

huiusmodi modo, sunt ad decimas soluendas obligati.

Vnde patet responsio ad PRIMVM, quia clerici de propriis prædiis tenentur soluere decimas parochiali Ecclesiæ, sicut & alij etiam si ipsi sint eiusdem Ecclesiæ clerici: quia aliud est habere aliquid vt proprium, aliud vt commune. Prædia vero Ecclesiæ non sunt ad decimas soluendas obligata, etiam si sint infra terminos alterius parochiæ.

AD SECVNDVM dicendum, quòd religiosi qui sunt clerici, si habeant curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenētur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis vero religiosis, etiam si sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio. Ipsi enim tenentur de iure communi decimas dare: habent tamen aliquam immunitatem secundum diuersas concessiones eis à sede Apostolica factas.

AD TERTIVM dicendum, quòd in veteri lege primitiæ debebantur sacerdotibus, decimæ autem Leuitis. Et quia sub sacerdotibus Leuitæ erant, dominus mandauit, vt ipsi loco primitiarum soluerent summo sacerdoti decimam decimæ. Vnde nunc eadem ratione tenentur clerici summo Pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat, quod illis qui habent curam animarum, de cōmuni multitudinis statu prouideatur, vnde possint exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

AD QVARTVM dicendum, quòd decimæ debent cedere in subuentionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

QVÆSTIO LXXXVIII.

De Voto, per quod quippiam Deo homines promittunt, in duodecim articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur.

¶ Et circa hoc quæruntur duodecim.
¶ Primò, quid sit votum.
¶ Secundò, quid cadat sub voto.
¶ Tertiò, de obligatione voti.
¶ Quartò, de vtilitate vouendi.
¶ Quintò, cuius virtutis sit actus.
¶ Sextò, vtrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto, quàm sine voto.
¶ Septimò, de solennitate voti.
¶ Octauò, vtrum possint vouere qui sunt potestati alterius subiecti.
¶ Nonò, vtrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum.
¶ Decimò, vtrum votum sit dispensabile vel commutabile.
¶ Vndecimò, vtrum in solenni voto continentiæ possit dispensari.
¶ Duodecimò, vtrum requiratur in dispensatione voti superioris auctoritas.

ARTICVLVS I.

Vtrum votum consistat in solo proposito voluntatis.

4. dist. 38. q. 1. ar. 1. q. 1. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia secundum quosdam, votum est conceptio boni propositi cum animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat: sed conceptio boni propositi cum omnibus quæ adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

¶ 2 Præterea, Ipsum nomen voti videtur à voluntate assumptum. Dicitur enim aliquis proprio voto facere, quæ voluntariè facit. Sed propositum est actus voluntatis, promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

¶ 3 Præterea, Dominus dicit Lucæ 9. Nemo mittens manum ad aratrū, & aspiciens retro, aptus est regno Dei. Sed aliquis ex hoc ipso quòd habet propositum benefaciendi, mittit manum ad aratrum. Ergo si aspiciat retro, desistens à bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo ergo bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissione facta. Et ita videtur quòd in solo proposito voluntatis votum consistat.

SED CONTRA est, quòd dicitur Eccles. 5. Si quid vouisti Deo, ne moreris reddere. Displicet enim ei infidelis & stulta promissio. Ergo vouere est promittere, & votum est promissio.

CONCLVSIO.

Non tantum in deliberatione & proposito voluntatis, sed in ipsa promissione votum perficitur.

RESPONDEO dicendum, quòd votum quandam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis: qui est rationis actus ad quem pertinet ordinare. Sicut enim homo imperando, vel deprecādo ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio, quæ ab homine fit, homini nō potest fieri, nisi per verba vel quæcunque exteriora signa. Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem: quia vt dicitur 1. Reg. 16. Homines vident ea quæ parēt, sed Deus intuetur cor. Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora, vel ad suipsius excitationem, sicut circa orationem dictum* est: vel etiam ad alios contestandum: q. 83. ar. 12. vt non solum desistat à fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reuerentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciēdi. Propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cùm sit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo ad votum tria ex necessitate requiruntur. Primò quidem, deliberatio. Secundò, propositum voluntatis. Tertiò, promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur vero quandoq; & alia duo ad quandam voti confirmationem, scilicet pronunciatio oris, secundum illud Psal. 65. Reddam tibi vota mea quæ distinxerunt labia mea. Et iterum testimonium aliorum. Vnde magister dicit* 38. dist. quarti libri sententiarum, quòd vo- 4. sentēt. dist. tum est testificatio quędam promissionis spontaneæ, quæ 38. paragr. Deo & de his quæ sunt Dei, fieri debet. Quamuis testifi- A. catio possit ad interiorem testificationem propriè referri.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione, nisi promissione deliberationem consequente.

AD SECVNDVM dicendum, quòd voluntas mouet rationem ad promittendum aliquid circa ea, quę eius voluntati subduntur. Et pro tanto votum à voluntate accipit nomen quasi à primo mouente.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille qui mittit manum ad aratrum, iam facit aliquid. Sed ille qui solum proponit, nondum aliquid facit. Sed quando promittit, iam incipit se exhibere ad faciendum: licet nondum impleat quod promittit: sicut ille qui ponit manum ad arandum, nondum arat: iam tamen ponit manum ad arandum.

ARTICVLVS II.

Vtrum votum semper debeat fieri de meliori bono.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd votum non semper debeat fieri de meliori bono. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum fit de his quæ sunt supererogationis, sed etiam de his quæ pertinent ad salutem. Nam & in baptismo vouent homines abrenunciare diabolo & pompis eius, & fidem seruare, vt dicit *glos. super illud Psal. 75. Vouete & reddite domino Deo Sumitur ex vestro. Iacob etiam vouit quòd esset ei dominus in Deū, Cassiod. & vt habetur Genes. 28. Hoc autem est maximè de necessi- Aug. in hoc tate salutis. Ergo votum non solum fit de meliori bono. loco.

¶ Præte-

¶ 2 Præterea, Iephte in catalogo Sanctorũ ponitur: vt patet Hebr. 11. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, vt habetur Iudic. 11. Cùm ergo occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum, videtur quòd votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

¶ 3 Præterea, Ea quæ redundant in detrimentum personæ, vel quæ ad nihil sunt vtilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis & ieiuniis: quæ vergunt in periculum personæ. Quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus & ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

SED CONTRA est, quòd dicitur Deuter. 23. Si nolueris polliceri, absque peccato eris.

CONCLVSIO.

Votum omne, cum sit voluntaria promissio Deo facta, de meliori bono oportet esse, non autem de malo, seu de eo, quod quis aliàs facere tenetur, vel indifferenti.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est, votum est promissio Deo facta. Promissio autem est alicuius quod quis pro aliquo voluntariè facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturũ. Similiter vana esset promissio si aliquis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo cum omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum, nisi sit virtuosum, consequens est quòd de nullo illicito, nec de aliquo indifferẽti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolutè necessarium esse vel non esse, nullo modo sub voto cadit. Stultũ enim esset, si quis voueret se esse moriturum, vel se non esse volaturum. Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub voto, inquantum voluntariè fit, non autem inquantũ est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta, neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium: & ideo hoc propriissimè cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse maius bonum in comparatione ad bonum, quod communiter est de necessitate salutis: ideo propriè loquendo, votum dicitur esse de meliori bono.

Art. præced.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli, & fidem Christi seruare: quia voluntariè fit, licet sit de necessitate salutis. Et similiter potest dici de voto Iacob. Quamuis etiam possit intelligi quòd Iacob vouit se habere dominũ in Deum per specialem cultum: ad quem non tenebatur, sicut per decimarum oblationem, & alia huiusmodi quæ ibi subduntur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quædam sunt quæ in omnem euentum sunt bona: sicut opera virtutis, & alia bona quę possunt absolutè cadere sub voto. Quædam vero in omnem euentum sunt mala, sicut ea quæ secundum se sunt peccata. Et hæc nullo modo possunt sub voto cadere. Quædam vero sunt quidem in se cõsiderata bona (& secundum hoc possunt cadere sub voto) possunt tamen habere malum euentum, in quo non sunt obseruanda. Et sic accidit in voto Iepte, qui vt dicitur Iudicũ 11. votũ vouit Domino, dicens: Si tradiderit filios Amon in manus meas, quicunque primus egressus fuerit de foribus domus meæ, mihiq; occurrerit reuertenti in pace, eum offeram holocaustum domino. Hoc autem poterat malum euentum habere, si occurreret ei aliquod animal nõ immolandum, sicut asinus vel homo: quod etiam accidit. Vnde & Hier. dicit: In vouendo fuit stultus, quia discretionem non habuit: & in reddendo, impius. Præmittitur tamen ibidem, quòd factus est super eum spiritus domini, quia fides & deuotio ipsius, ex qua motus est ad vouendum, fuit à Spiritusancto. Propter quod ponitur in catalogo Sanctorum: & propter victoriam quam obtinuit: & quia probabile est eum pœnituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

AD TERTIVM dicendum, quòd maceratio proprij corporis, puta per vigilias & ieiunia, non est Deo accepta, nisi inquantum est opus virtutis: quod quidem est inquantum cum debita discretione fit: vt scilicet concupiscentia refrenetur, & natura non nimis grauetur. Et sub tali tenore possunt huiusmodi sub voto cadere. Propter quod & Apostolus Rom. 12. postquam dixerat, exhibeatis corpora vestra hostiam viuentem, sanctam, Deo placentem: addidit, rationabile obsequiũ vestrum. Sed quia in his quæ ad seipsum pertinent, de facili fallitur homo in iudicando talia vota, congruentius, secundum arbitrium superioris, sunt vel seruanda vel prætermittẽda: ita tamen quòd si ex obseruatione talis voti magnum & manifestum grauamen sentiret, & non esset facultas ad superiorem recurrendi, nõ debet homo tale votum seruare. Vota vero quę sunt de rebus vanis & inutilibus, sunt magis deridenda, quàm seruanda.

ARTICVLVS III.

Vtrum omne votum obliget ad sui obseruationem.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd non omne votum obliget ad sui obseruationem. Homo enim magis indiget his quæ per aliũ hominem fiunt, quàm Deus, qui bonorum nostrorum non eget. Sed promissio simplex homini facta, non obligat ad obseruandum secundum institutionem legis humanæ: quod esse videtur institutum propter mutabilitatem humanæ voluntatis. Ergo multo minus simplex promissio Deo facta, quæ dicitur votum, obligat ad obseruandum.

4. dist. 38. q. art. q. 1. & art. 4. q. 1. co. & ad 3.

¶ 2 Præterea; Nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque id quod quis vouit, fit ei impossibile: vel quia dependet ex alieno arbitrio: sicut cùm quis vouet aliquod monasterium intrare, cuius monachi eum nolunt recipere. Vel propter emergentem defectum: sicut mulier quæ vouit virginitatem seruare & postea corrumpitur. Vel vir qui vouet pecuniam dare, & postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

¶ 3 Præterea, Illud ad cuius solutionem est aliquis obligatus, statim soluere tenetur. Sed aliquis non statim soluere tenetur illud quod vouit, præcipuè cum sub conditione futura vouet. Ergo votum non semper est obligatorium.

SED CONTRA est, quod dicitur Ecclesi. 5. Quodcunque voueris, redde. Multoque melius est non vouere, quàm post votum promissa non reddere.

CONCLVSIO.

Cum homines teneantur Deo fidelitatem seruare, necessarium est quæ quis vouerit, omnino implere.

RESPONDEO dicendum, quòd ad fidelitatem hominis pertinet vt soluat id quod promisit. Vnde secundum * Augustinum fides dicitur ex hoc quòd fuit dicta. Maximè autem debet homo Deo fidelitatem: tum ratione dominij, tum etiam ratione beneficij suscepti. Et ideo maximè obligatur homo ad hoc quòd impleat vota Deo facta. Hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo. Fractio autem voti est quædam infidelitatis species. Vnde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda: quia displicet Deo infidelis promissio.

lib. de mendacio cap. 20. tom. 4. Et epist. 19. post mediũ, to. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd secundum honestatem ex qualibet promissione homo homini obligatur: & hæc est obligatio iuris naturalis. Sed ad hoc quòd aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione ciuili, quædam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non egeat: ei tamen maximè obligamur. Et ita votum ei factum est maximè obligatorium.

Ad secundum dicendum, quòd si illud quod quis vouit, ex quacunque alia causa impossibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, vt saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Vnde ille qui vouit monasterium aliquod intrare, debet dare operam quantum potest vt ibi recipiatur. Et si quidem intentio sua fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter: & ex consequenti elegit hanc religionem vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem, tenetur, si non potest ibi recipi, aliam religionem intrare. Si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam huius religionis vel loci, non tenetur aliam religionem intrare si eum illi recipere nolunt. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa præterita pœnitentiam agere: sicut mulier quæ vouit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet seruare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod admisit peccando, pœnitere.

Ad tertium dicendum, quòd obligatio voti ex propria voluntate & intentione causatur. Vnde dicitur Deuter. 23. Quod semel egressum est de labiis tuis, obseruabis: & facies sicut promisisti domino Deo tuo, & propria voluntate & ore tuo locutus es. Et ideo si in intentione & voluntate vouentis est obligare se ad statim soluendum, tenetur statim soluere. Si autem ad certum tempus vel sub certa conditione, non statim tenetur soluere. Sed nec debet tardare vltra quàm intendit se obligare. Dicitur enim ibidem: Cùm votum voueris domino Deo tuo, non tardabis reddere: quia requiret illud dominus Deus tuus. Et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.

Articvlvs IIII.

Vtrum expediat aliquid vouere.

3. cont. cap. 138. Ad quartvm sic proceditur. Videtur, quòd non expediat aliquid vouere. Non enim alicui expedit vt priuet se bono quod ei Deus donauit. Sed libertas est vnum de maximis bonis quæ homini Deus dedit, qua videtur priuari per necessitatem quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quòd aliquid voueat.

¶ 2 Præterea, Nullus debet se periculis iniicere. Sed quicunq; vouet, se periculo iniicit: quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri, si non seruatur post votum, periculosum est. Vnde August.* dicit in epistola ad Armentarium & Paulinam: Quia iam vouisti, iam te obstrinxisti, aliud facere tibi non licet. Non talis eris, si non feceris quod vouisti: qualis mansisses si nihil tale vouisses: minor enim tunc esses, non peior. Modo autem tanto (quod absit) miserior, si fidem Deo fregeris, quanto beatior, si persolueris. Ergo non expedit aliquid vouere. *Epist. 45. non multũ remote à fine. tom. 2.*

¶ 3 Præterea, Apostolus dicit primæ ad Cor. 4. Imitatores mei estote, sicut & ego Christi. Sed non legitur neque Christum aliquid vouisse, nec Apostolos: ergo videtur quòd non expediat aliquid vouere.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 75. Vouete, & reddite Domino Deo vestro.

Conclvsio.

Cùm quæ Deo exhibemus in nostram cedant vtilitatem, expedit homini aliquid Deo vouere.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, votum est promissio Deo facta. Alia autem ratione promittitur aliquid homini, & alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter eius vtilitatem, cui vtile est, & quòd ei aliquid exhibeamus, & quòd eum de futura exhibitione prius certificemus. Sed promissionem Deo facimus, non propter eius vtilitatem, sed propter nostram. Vnde Augustinus* dicit in prædicta epistola, Benignus exactor est, & non egenus, & qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores. Et sicut id quod damus Deo non est ei vtile, sed nobis, quia quod ei redditur, reddenti additur, vt Augustinus ibidem* dicit: ita etiam promissio qua Deo aliquid vouemus, non cedit in eius vtilitatem, qui à nobis certificari non indiget, sed ad vtilitatem nostram, inquantum vouendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vouere. *Art. 1. & 2.* *Epist 45. post mediũ illius, tom. 2.* *Eadem epist. 45. à medio, tom. 2.*

Ad primvm ergo dicendum, quòd sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatæ voluntatis in bonum, non diminuit libertatem, vt patet in Deo & in beatis. Et talis est necessitas voti, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum. Vnde August. dicit* in eadem epistola, quòd felix necessitas est quæ in meliora compellit. *Eadem epist. 45. nõ remote à fine, tom. 2.*

Ad secvndvm dicendum, quòd quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens, puta, quòd aliquis per pontem ruinosum transeat fluuium. Sed si periculum immineat ex hoc quòd homo deficit ab illo facto, nõ desinit propter hoc esse expediens. Sicut expediens est ascendere equum, quamuis periculum immineat cadenti de equo, alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ etiam per accidens ex aliquo euentu possunt esse periculosa. Vnde dicitur Ecclesiastæ. 11. Qui obseruat ventum, non seminat, & qui cõsiderat nubes, nunquam metet. Periculum autem vouenti non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis qui voluntatem mutat, transgrediens votum. Vnde August. dicit* in eadem epistola, Non te vouisse pœniteat, imò gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset. *Epist. 45. non remote à fine, tom. 2.*

Ad tertivm dicendum, quòd Christo, secundum se, nõ competebat vouere, tum quia Deus erat, tum etiam quia, inquantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens, quamuis per quandam similitudinem ex persona eius dicatur in Psal. 65.* secundum glossam: Vota mea reddam in conspectu timentium eum. Loquitur autem de corpore suo quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vouisse pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum relictis omnibus sunt secuti. *Psal. 21. est Aug. ibid.*

Articvlvs V.

Vtrum votum sit actus latriæ siue religionis.

Ad qvintvm sic proceditur. Videtur, quòd votum non sit actus latriæ siue religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eandem virtutem pertinere videtur promittere aliquid & facere illud: ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, & non specialiter ad religionem. *Infrà q. 189. art. 2. cor. Et 3. contra c. 138. co 1. fin. & opusc. 17. c. 12. cor. 3. & opusc. 18. c. 3.*

¶ 2 Præterea, Secundum* Tullium ad religionem pertinet cultum & cæremoniam Deo offerre. Sed ille qui vouet, nondum aliquid Deo offert, sed solum promittit: ergo votum non est actus religionis. *lib. 2. de Inuẽtione, in fo. 4. ante finem libri.*

¶ 3 Præterea, Cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solum fit Deo, sed etiam sanctis & prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vouẽt: ergo votum non est religionis actus.

Sed contra est, quòd dicitur Isaiæ 19. Colent eum in hostiis & muneribus, & vota vouebunt domino, & soluent. Sed colere Deum est propriè religionis siue latriæ, ergo votum est actus latriæ siue religionis.

Conclvsio.

Vouere est propriè actus latriæ ac religionis, cum ad diuinum cultum sint vota ordinata.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, opus virtutis ad religionem seu latriam, pertinet per modum imperij, secundum quòd ad diuinam reuerentiam ordinatur, quod est proprius finis latriæ. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutes imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cuiuscunq; virtutis in seruitium Dei, est *q. 81. art. 7. & ar. 1. ad 1.*

proprius

Art. 1. & 2. propriùs actus latriæ. Manifestum est autem ex *prædictis, quòd votum est quædam promissio Deo facta, & quòd promissio nihil est aliud quàm ordinatio quædam eius, quod promittitur in eum cui promittitur. Vnde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vouet in diuinum cultum seu obsequium. Et sic patet quòd vouere propriè est actus latriæ seu religionis.

Ad primvm ergo dicendum, quòd illud quod cadit sub voto, quandoque est actus alterius virtutis, sicut ieiunare, & continentiam seruare; quandoque vero est actus religionis, sicut sacrificium offerre, vel orare. Vtrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione iam *dicta. (In corp. art.) Vnde patet quòd votorum quoddam pertinet ad religionem, ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti, quandoque etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

Ad secvndvm dicendum, quòd ille qui promittit, inquantum se obligat ad dandum, iam quodammodo dat, sicut dicitur fieri aliquid cum fit causa eius, quia effectus virtute continetur in causa. Et inde est quòd nõ solum danti, sed etiam promittenti gratiæ aguntur.

Ad tertivm dicẽdum, quòd votum soli Deo fit; sed promissio etiam potest fieri homini. Et ipsa promissio boni quæ fit homini, potest cadere sub voto, inquantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vouet aliquid sanctis vel prælatis, vt ipsa promissio facta sanctis vel prælatis cadat sub voto materialiter, inquantũ scilicet homo vouet Deo se impleturum quod sanctis vel prælatis promittit.

ARTICVLVS VI.

Vtrum magis sit laudabile, & meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto.

Infr. quæ. 189. art. 2. cor. Et 3. quæ. 28. art. 4. Cor. Et 3. contra c. 138. & opusc. 17. cap. 12. & opusc. 18. cap. 13.

Ad sextvm sic proceditur. Videtur quòd magis sit laudabile & meritorium facere aliquid sine voto, quàm cum voto. Dicit enim *Prosper in secundo, de vita contemplatiua: Sic abstinere vel ieiunare debemus, vt non nos necessitati ieiunandi subdamus, ne iam non deuoti, sed inuiti rem voluntariam faciamus. Sed ille qui vouet ieiunium, subdit se necessitati ieiunãdi: ergo melius esset si ieiunaret sine voto.

*Lib. 2. cap. 24. in princi. & est cap. ult. libri.

¶ 2 Præterea, Apostolus dicit 2. Corinth. 9. Vnusquisque prout destinauit in corde suo non ex tristitia aut ex necessitate. Hilarem enim datorem diligit Deus. Sed quidam ea quæ vouent ex tristitia faciunt. Et hoc videtur procedere ex necessitate quã votum imponit, quia necessitas contristans est, vt dicitur 5. †Metaph. ergo melius est aliquid facere sine voto quàm cum voto.

†Lib. 5. text. 6. tom. 3.

¶ 3 Præterea, Votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vouet, vt suprà *habitum est. (Art. 4. huius quæst.) Sed non potest firmari melius voluntas ad aliquid faciendum, quàm cum actu facit illud: ergo non melius est facere aliquid cum voto quàm sine voto.

Sed contra est, quòd super illud Psal. 75. Vouete & reddite, dicit gloss. Vouere voluntati consulitur. Sed consilium non est nisi de meliori bono, ergo melius est facere aliquod melius opus ex voto, quàm sine voto, quia qui facit sine voto, implet tantum vnum consilium, scilicet de faciendo: qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet & vouendo & faciendo.

CONCLVSIO.

Cum vouere sit actus latriæ, laudabilius & magis meritorium est quippiam ex voto facere quàm sine voto.

Respondeo dicendum, quòd triplici ratione facere idem opus cum voto est melius & magis meritoriũ, quàm facere sine voto. Primò quidem, quia vouere sicut *dictum est, est actus latriæ quæ est præcipua inter virtutes morales. (Art. præced.) Nobilioris autem virtutis est opus melius & magis meritorium, vnde actus inferioris virtutis est melior & magis meritorius ex hoc quod imperatur à superiori virtute, cuius actus fit per imperium, sicut actus fidei vel spei melior est si imperetur à charitate. Et ideo actus aliarum virtutum moralium, puta ieiunare, quod est actus abstinentiæ, & continere, quod est actus castitatis, sunt meliora & magis meritoria, si fiant ex voto, quia sic iam pertinent ad diuinum cultum, quasi quædam Dei sacrificia. Vnde *August. dicit in lib. de Virginitate, quòd neque ipsa virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur, quam fouet & conseruat continentia pietatis. (Cap. 8. circa princ. tom. 6.) Secundò, quia ille qui vouet aliquid & facit, plus se Deo subiicit, quàm ille qui solum facit. Subiicit enim se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem, quia de cætero non potest aliud facere, sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus, quàm qui daret ei fructus tãtum, vt dicit *Anselmus in libro de Similitudinibus. (Cap. 84.) Et inde est quòd etiã promittentibus gratiæ aguntur, vt *dictum est. (Art. præcedit. ad 2.) Tertiò, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum pertinet ad perfectionem virtutis, vt patet per *Philosophum in 2. Ethicor. (Lib. 2. ca. 4. tom. 5.) Sicut etiam peccare mente obstinata, aggrauat peccatum, & dicitur peccatum in Spiritumsanctum, vt suprà *dictum est. (q. 14. art. 1.)

Ad primvm ergo dicendum, quòd auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ inuoluntarium causat & deuotionẽ excludit. Vnde signanter dicit, Ne non iam deuoti, sed inuiti rem voluntariam faciamus. Necessitas autem voti per immobilitatem fit voluntatis, vnde & voluntatem confirmat, & deuotionem auget, & ideo ratio non sequitur.

Ad secvndvm dicendum, quòd necessitas coactionis, inquantum est contraria voluntati, tristitiam causat secundum *Philosophum. (Loco citato in argum.) Necessitas autem voti in his qui sunt bene dispositi, inquantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Vnde †Augustin. dicit in epistola ad Armentarium & Paulinam, Non te vouisse pœniteat, imò gaude iam tibi sic non licere, quod cum tuo detrimento licuisset. (†Epist. 45. nõ remote à fine, tom. 2.) Si tamẽ ipsum opus secundum se consideratum, triste & inuoluntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implẽdi, adhuc est magis meritorium, quàm si fieret sine voto, quia impletio voti est actus religionis, quæ est potior virtus quàm abstinentia, cuius actus est ieiunare.

Ad tertivm dicendum, quòd ille qui facit aliquid sine voto, habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, & tunc quando facit, non autem manet voluntas eius omnino firmata in futurum, sicut vouentis qui suam voluntatem obligauit ad aliquid faciendum, & antequàm faceret illud singulare opus, & fortasse ad pluries faciendum.

ARTICVLVS VII.

Vtrum votum solennizetur per susceptionem sacri ordinis, & per professionem ad certam regulam.

Infrà arti. 9. cor. Et 4. dist. 38. q. 1. arti. 2. quæ. 3. Et quol. 3. artic. 18. cor. Et quol. 2. artic. 10. cor.

Ad septimvm sic proceditur. Videtur quòd votum non solennizetur per susceptionem sacri ordinis, & per professionem ad certam regulam. Votum enim, vt *dictum est, est promissio Deo facta. (*Art. 1. huius quæst.) Ea vero quæ exterius aguntur ad solennitatem pertinentia, non videtur ordinari ad Deum, sed ad homines: ergo per accidens se habent ad votum. Non ergo solennitas talis est propria conditio voti.

¶ 2 Præterea, Illud quod pertinet ad conditionem alicuius rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa inuenitur: sed multa possunt sub voto cadere quæ non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam, sicut cum quis vouet peregrinationem, aut aliquid huiusmodi: ergo solennitas quæ fit in susceptione sacri ordinis, vel in professione certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

¶ 3 Præterea, Votum solenne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in

publico, quàm votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis, vel professione certæ regulæ, & huiusmodi etiam vota possunt fieri in occulto: ergo non solum huiusmodi vota sunt solennia.

Sed contra est, quòd solum huiusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, & dirimunt iã contractum. Quod est effectus voti solẽnis, vt infrà *dicetur in tertia huius operis parte.

Non complemus morte præuentus.

CONCLVSIO.

Duobus modis voti solennitas celebratur, nimirum quãdo quispiam per susceptionem sacri ordinis se totum diuino ministerio tradit, & quando per certæ regulæ professionem, relicto seculo, & abdicata propria voluntate, perfectionis statum assumit.

Respondeo dicendum, quòd vnicuique rei solennitas adhibetur secundum illius rei conditionem, sicut alia est solennitas nouæ militiæ, scilicet in quodam apparatu equorum & armorum & concursu militum, & alia solennitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu spõsi & sponsæ & conuentu propinquorum: votum autem est promissio Deo facta. Vnde solennitas voti attenditur secundum aliquid spirituale quod ad Deum pertineat, id est, secundum aliquam spiritualem benedictionem vel consecrationem, quæ ex institutione Apostolorum adhibetur in professione certæ regulæ, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, vt dicit Dionys. 2. cap. Ecclesiasticæ Hier. Et huius ratio est, quia solennitates non consueuerunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei. Non enim solennitas nuptialis adhibetur, nisi in celebratione matrimonij, quando vterque coniugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solennitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis diuino ministerio applicatur. Et in professione certæ regulæ, quando per abrenuntiationem seculi & propriæ voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.

Ad primum ergo dicendum, quòd huiusmodi solennitas pertinet nõ solum ad homines, sed ad Deum, inquantum habet aliquam spiritualem consecrationem seu benedictionem, cuius Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundum illud Num. 6. Inuocabunt nomen meum super filios Israël, & ego benedicam eis, & ideo votum solenne habet fortiorem obligationem apud Deum quàm votum simplex, & grauius peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quòd votum simplex non minus obligat apud Deum quàm solenne, intelligendum est quantum ad hoc quòd vtriusque transgressor peccat mortaliter.

Ad secundum dicendum, quòd particularibus actibus non consueuit solennitas adhiberi, sed assumptioni noui status, vt *dictum est. Et ideo cum quis vouet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem, vel aliquod speciale ieiunium, tali voto non congruit solennitas, sed solum voto quo aliquis totaliter se subiicit diuino ministerio seu famulatui, in quo tamen voto quasi vniuersali multa particularia opera comprehenduntur.

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd vota ex hoc quòd fiunt in publico, possunt habere quandam solennitatem humanam, non autem solennitatem spiritualem & diuinam, sicut habent vota præmissa, etiam si coram paucis fiant. Vnde aliud est votum esse publicum, & aliud esse solenne.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum illi, qui sunt alterius potestati subiecti, impediantur à vouendo.

Inst. qõ. 189. artic. 5. Et 4. dist. 32. art. 4. & dist. 38. q. 1. art. 1. q. 3. & opusc. 17. cap. 12.

Ad octavvm sic proceditur. Videtur quòd illi qui sunt alterius potestati subiecti non impediantur à vouendo. Minus enim vinculum superatur à maiori. Sed obligatio qua quis subiicitur homini, est minus vinculum, quàm votum per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienæ potestati subiecti nõ impediuntur à vouendo.

¶ 2 Præterea, Filij sunt in potestate patris, sed filij possunt profiteri in aliqua religione, etiam sine voluntate parentum: Ergo non impeditur aliquis à vouendo per hoc quòd est subiectus potestati alterius.

¶ 3 Præterea, Maius est facere quàm promittere. Sed religiosi qui sunt sub potestate prælatorum, possunt aliqua facere sine licentia suorum prælatorum, puta dicere aliquos Psalmos, vel facere aliquas abstinẽtias: ergo videtur quod multo magis possunt huiusmodi Deo vouendo promittere.

¶ 4 Præterea, Quicunque facit quod de iure facere nõ potest, peccat. Sed subditi non peccant vouendo, quia hoc nunquam inuenitur prohibitum. Ergo videtur quod de iure possint vouere.

Sed contra est, quod Num. 30. mãdatur, quod si mulier in domo patris sui & adhuc in puellari ætate aliquid vouerit, non tenetur rea voti, nisi pater eius consenserit. Et idem dicit de muliere habente virum. Ergo pari ratione nec aliæ personæ alterius potestati subiectæ possunt se voto obligare.

CONCLVSIO.

Non potest quispiam alteri subiectus se per votum firmiter obligare in his, in quibus alteri subiicitur, sine sui superioris cõsensu.

Respondeo dicẽdum, quòd sicut supra *dictum est, votum est promissio quædam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id, quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicunque autem est subiectus alicui, quantum ad id in quo est subiectus, non est suæ potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius. Et ideo non potest se per votum firmiter obligare in his, in quibus alteri subiicitur, sine consensu sui superioris.

Art. 1. q. præcedent.

Ad primvm ergo dicendum, quòd sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, vt suprà *dictum est. Est autem contra virtutem, vt id, quod est alterius, homo offerat Deo, vt suprà *dictum est. Et ideo non potest omnino seruari ratio voti, cum quis in potestate alterius constitutus vouet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione, si ille ad cuius potestatem pertinet, non contradicat.

Art. 2. huius quæst. *q. 32. art. 7. & q. 86. artic. 3.*

Ad secvndvm dicendum, quòd ex quo homo venit ad annos pubertatis si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis, quantum ad ea quæ pertinent ad suam personam, puta quòd obliget se religioni per votum, vel quòd matrimonium contrahat. Non autem est suæ potestatis quantum ad dispẽsationem domesticam. Vnde circa hoc non potest aliquid vouere quod sit ratum sine consensu patris. Seruus autem quia est in potestate domini, etiam quantum ad personales operationes non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad tertivm dicendum, quòd religiosus subditus est prælato, quantum ad suas operationes secundum professionem regulæ. Et ideo (etiam si aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur à prælato, quia tamen nullum tempus est exceptum, in quo prælatus non possit eum circa aliquid occupare) nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu prælati, sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi sit de cõsensu patris, nec vxoris nisi sit de consensu viri.

Ad qvartvm dicendum, quòd licet votum eorum qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum sine consensu eorum quibus subiiciuntur, non tamen peccant vouendo, quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel non renitantur.

ARTI-

ARTICVLVS IX.

Vtrum pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum.

Infr. q. 189. art. 5. cor. Et 4. dist. 27. q. 2. art. 3. cor. Et dist. 38. q. 1. art. 1. q. 3. & opusc. 17. cap. 12. cor. 3. & ca. 13. ad 10.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vouere nisi illis qui habent vsum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut & in amentibus vel furiosis. Sicut ergo amentes & furiosi non possunt se ad aliquid voto astringere, ita etiam nec pueri (vt videtur) possunt se voto obligare religioni.

¶ 2 Præterea, Illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab aliquo irritari. Sed votum religionis à puero vel puella factum ante annos pubertatis, potest à parentibus reuocari vel à tutore, vt habetur vigesima quæstione secunda, canone, Puella. Ergo videtur quòd puer vel puella ante quatuordecim annos non possit rite vouere.

¶ 3 Præterea, Religionem intrantibus, annus probationis conceditur secundum regulam beati Benedicti, & secundum statutum *Innocentij quarti, ad hoc quòd probatio obligationem voti præcedat. Ergo illicitum videtur esse quòd pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

17. quæst. 2. cap. Cõsaldus ex Alexãdro.

SED CONTRA id quod non est rite factum, non est validum, etiam si à nullo reuocetur. Sed votum puellæ ante annos pubertatis emissum, validum est, si infra annum à parentibus non reuocetur, vt *habetur vigesima quæstione secunda, cano. Puella. Ergo licite & rite possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

20. quæst. 2. cap. Puella.

CONCLVSIO.

Pueri ante pubertatis annos si vsum rationis non habuerint, non possunt se ad aliquid voto obligare, si vero rationis vsum attigerint, possunt se voto obligare; quanquam eorum vota per illos, qui supra ipsos potestatem habent, irritari possint, nullo autem modo solenni voto possunt se obligare etsi rationis vsum habuerint, post annos autem pubertatis possunt se tam simplici, quàm solenni voto astringere.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supra *dictis patet, duplex est votum, scilicet simplex & solenne. Et quia solennitas voti in quadam spirituali benedictione & consecratione consistit (vt *dictum est) quæ fit per ministerium Ecclesiæ; ideo solennizatio voti sub dispensatione Ecclesiæ cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quòd autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere. Vno quidem modo propter defectum rationis, sicut patet in furiosis & in amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia. Alio modo, quia ille qui vouet, est alterius potestati subiectus, vt suprà *dictum est. Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia & patiuntur rationis defectum, vt in pluribus, & sunt naturaliter sub cura parentum vel tutorum, qui sunt eis loco parentum. Et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen propter naturæ dispositionem, quæ legibus humanis non subditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis vsum, qui ob hoc dicuntur doli capaces. Nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur à cura parentum, qui subiacent legi humanæ respicienti ad id quod frequentius accidit. Est ergo dicendum, quòd si puer vel puella ante pubertatis annos nondum habeat vsum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare. Si vero ante pubertatis annos attingit vsum rationis, potest quidem, quantum in ipso est, se obligare, sed votum eius potest irritari per parentes, quorum curæ remanet adhuc subiectus. Quantumcunque tamen sit doli capax ante annos pubertatis, non potest obligari voto solenni religionis, propter Ecclesiæ statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis possunt iam se voto religionis obligare vel simplici vel solenni, absque voluntate parentum.

Art. 7. huius quæst. — *Art. 7. huius quæst.* — *Art. præced.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de pueris qui nondũ attigerunt vsum rationis, quorum vota sunt inualida, vt *dictum est. *In corp. art.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd vota eorum qui sunt in potestate aliorum, habent conditionem implicitam, scilicet si non reuocentur à superiori, ex qua licita redduntur & valida, si conditio extat, vt *dictum est. *Art. 8. & 9.*

AD TERTIVM dicendum, quòd ratio illa procedit de voto solenni quod fit per professionem.

ARTICVLVS X.

Vtrum possit in voto dispensari.

4. dist. 38. q. 1. art. 4. q. 1. cor. & ad 2. & q. 2.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quòd in voto dispensari non possit. Minus enim est commutari votum quàm in eo dispensari. Sed votum non potest commutari. Dicitur enim Leuiti. vigesimoseptimo, Animal quod immolari potest Domino, si quis vouerit, sanctum erit, & mutari non poterit, nec melius malo, nec peius bono. Ergo multominus potest dispensari in voto.

¶ 2 Præterea, In his quæ sunt de lege naturæ & in præceptis diuinis, non potest per hominem dispensari, & præcipue in præceptis primæ tabulæ quæ ordinantur directe ad dilectionem Dei, quæ est vltimus præceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturæ, & est etiam præceptum legis diuinæ, vt ex supra *dictis patet. Et pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cum sit actus latriæ. Ergo in voto dispensari non potest. *Art. 3. huius quæst.*

¶ 3 Præterea, Obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, vt *dictum est. Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto. *Art. 3. huius quæst.*

SED CONTRA, Maioris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi voluntate, quàm quod procedit ex singulari voluntate alicuius personæ. Sed in lege quæ habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur quòd etiam in voto per hominem dispensari possit.

CONCLVSIO.

Sicut pro maiori bono, potest fieri legis dispẽsatio, ita & voti valet commutatio & dispensatio per superioris auctoritatẽ fieri.

RESPONDEO dicendum, quòd dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quæ fit in obseruantia alicuius legis: quia vt suprà *dictum est, lex ponitur respiciẽdo ad id quod est vt in pluribus bonum. *1. 2. q. 79. art. 4.* Sed quia contingit huiusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari in illo particulari casu legem non esse seruandam. Et hoc proprie est dispensare in lege. Nam dispensatio videtur importare quandam commensuratam distributionem vel applicationem communis alicuius ad ea quæ sub ipso continentur, per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiæ. Similiter autem ille, qui vouet, quodammodo sibi statuit legẽ, obligans se ad aliquid quod est secundum se, & vt in pluribus bonum. Potest tamen contingere quòd in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel maioris boni impeditiuum, quod est contra rationem eius quod cadit sub voto, vt ex *prædictis patet. *Art. 2. huius quæst.* Et ideo necesse est quòd determinetur in tali casu votum non esse seruandum. Et si quidem absolute determinetur aliquod votum non esse seruandum, dicitur esse dispensatio voti. Si autem pro hoc quod seruandum erat, aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Vnde minus est votum commutare, quàm in voto dispensare. Vtrunque tamen in potestate Ecclesiæ consistit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quòd vouebatur, san-

ctum

ctum reputabatur, quasi diuino cultui mancipatum. Et hæc erat ratio quare non poterat commutari, sicut nec modo posset aliquis rem, quam nouit, iam consecratam (puta calicem vel domum) commutare in melius vel in peius. Animal autem quod non poterat sanctificari, quia non erat immolatitium, redimi poterat & debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota, si consecratio non interueniat.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut ex iure naturali & præcepto diuino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi vel mandato. Et tamen cùm dispensatur in aliqua lege humana, non fit vt legi humanæ non obediatur, quod est contra legem naturæ, & mandatum diuinum, sed fit vt hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit, vt hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, inquantum determinatur in hoc casu, hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cum prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto iuris naturalis vel diuini, sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere.

AD TERTIVM dicēdum, quòd ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quòd homo faciat id quod ad vouendum est malum vel inutile *vel maioris boni impeditiuum, ad quod tendit voti dispensatio. Et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

*Alias, quod ad vitādum malum est inutile.

ARTICVLVS XI.

Vtrum in voto solenni continentiæ possit fieri dispensatio.

Infr. q. 186. art. 8. ad 3.

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd in voto solenni continentiæ possit fieri dispensatio. Vna enim ratio dispēsandi in voto est, si sit impeditiuum melioris boni, sicut *dictum est. Sed votum continentiæ etiam si sit solenne, potest esse impeditiuum melioris boni. Nam bonum commune est diuinius, quàm bonum vnius. Potest autem per continentiam alicuius impediri bonum totius multitudinis, puta quando per contractum matrimonij aliquarum personarum quæ continentiam vouerunt, posset pax patriæ procurari: ergo videtur quòd etiam in solenni voto continentiæ possit dispensari.

Art. praced.

¶ 2 Præterea, Latria est nobilior virtus quàm castitas. Sed si quis vouerit aliquem actum latriæ, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari: ergo multo magis potest dispensari in voto continentiæ, quod est de actu castitatis.

¶ 3 Præterea, Sicut votum abstinentiæ obseruatum potest vergere in periculum personæ: ita etiam obseruatio voti continentiæ. Sed in voto abstinentiæ si vergat in corporale periculum vouentis, potest fieri dispensatio: ergo pari ratione in voto continentiæ potest dispensari.

¶ 4 Præterea, Sicut sub professione religionis, ex qua votum solennizatur, continetur votum continentiæ, ita etiam votum paupertatis & obedientiæ. Sed in voto paupertatis & obedientiæ potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur: ergo videtur quòd in solenni voto continentiæ possit dispensari.

SED CONTRA est, quod dicitur Ecclesi. 26. Omnis ponderatio non est digna animæ continentis.

In Decretali. li. 3. tit. 36. cap. 6. in fi.

¶ Præterea, Extra, de statu *mona. in fin. illius decretalis. Cum ad monasterium dicitur: Abdicatio proprietatis sicut etiam custodia castitatis adeo annexa est regulæ monachali, vt contra eam nec summus pontifex possit indulgere.

CONCLVSIO.

Non potest in solenni voto continentiæ per professionem religionis consecrato, fieri etiam per summum pontificem dispensatio: in voto autem solennizato per sacri ordinis susceptionem, potest Ecclesiæ auctoritate fieri dispensatio.

RESPONDEO dicendum, quòd in solenni voto continentiæ tria possunt considerari. Primo quidem materia voti, scilicet ipsa continentia. Secundò, perpetuitas voti, scilicet cum aliquis voto se astringit ad perpetuam obseruantiam continentiæ. Tertiò, ipsa solennitas voti. Dicunt ergo quidam, quòd votum solenne est indispensabile ratione ipsius continentiæ, quæ non recipit condignam recompensationem, vt patet ex auctoritate *inducta.

In 1. argum. Sed contra.

Cuius rationem quidā assignant, quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfectè conformatur Christo secundum puritatem animæ & corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici, quia bona animæ, vtpote contemplatio & oratio, sunt multo meliora bonis corporis, & magis nos Deo conformant. Et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis. Vnde non videtur esse ratio, quare non possit dispensari in voto continentiæ, si respiciatur absolutè ad ipsam continentiæ dignitatem: præsertim cum Apostolus 1. ad Corinth. 7. ad continentiam inducat propter contemplationem dicens, quod mulier innupta cogitat quæ Dei sunt. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Et ideo alij rationē huius assignant ex perpetuitate & vniuersalitate huius voti. Dicunt enim quòd votum continentiæ non potest prætermitti, nisi per id quod est omnino contrarium: quod nunquam licet in aliquo voto. Sed hoc est manifestè falsum, quia sicut vti carnali copula est continentiæ contrarium, ita comedere carnes vel bibere vinum, est contrarium abstinentiæ à talibus: & tamen in huiusmodi votis potest dispensari. Et ideo aliis videtur, quod in voto solenni continentiæ possit dispensari propter aliquam communem vtilitatem, seu necessitatem, vt patet in exemplo *præmisso de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo.

In argum. 1.

Sed quia decretalis inducta expressè dicit, quòd nec summus pontifex potest cōtra custodiam castitatis monacho licentiam dare: ideo aliter videtur dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, & habetur Leuit. vlt. illud quod semel sanctificatum est domino, non potest in alios vsus commutari.

Art præcedēt. argum. 1.

Non autē potest facere aliquis Ecclesiæ prælatus, vt id, quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis: puta quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Vnde multo minus potest hoc facere aliquis prælatus, vt homo Deo consecratus, quamdiu viuit, consecratus esse desistat. Solennitas autem voti consistit in quadam consecratione seu benedictione vouentis, vt *dictum est.

Art. 7. huius quæst.

Et ideo non potest fieri per aliquem prælatum Ecclesiæ, quòd ille qui votum solenne emisit, desistat ab eo ad quod est consecratus: puta quòd ille qui est sacerdos non sit sacerdos: licet possit prælatus ob aliquā causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione papa non potest facere, quòd ille qui est professus religionem, non sit religiosus. licet quidam iuristæ ignoranter contrarium dicant. Est ergo cōsiderandum, vtrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solennizatur: quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solennitas consecrationis sine debito continentiæ: quod non potest cōtingere, si sit essentialiter annexū ei ad quod votum solennizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiæ ordini sacro: sed ex statuto Ecclesiæ. Vnde videtur quòd per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiæ solennizato per susceptionem sacri ordinis. Est autem debitum continentiæ essentiale statui religionis, per quem homo abrenuntiat seculo, totaliter Dei seruitio mancipatus. Quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandæ vxoris, & prolis, & familiæ, & rerum quæ ad hoc requiruntur. Vnde Apostolus dicit 1. ad Corinth. 7. quòd qui est cum vxore, solicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat vxori, & diuisus est. Vnde nomen monachi

nachi ab vnitate sumitur per oppositum, ad diuisionem prædictam. Et ideo in voto solenizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari: & rationem assignat decretalis, quia castitas est annexa regulæ monachali.

Ad primum ergo dicendum, quòd periculis rerum humanarum est obuiandum per res humanas, non autem per hoc quod res diuinæ conuertantur in vsum humanum. Professi autem religionem, mortui sunt mundo, & viuunt Deo: vnde non sunt reuocandi ad vitam humanam occasione cuiuscunque euentus.

Ad secundum dicendum, quòd in voto temporalis continentiæ dispensari potest, sicut & in voto temporalis orationis, vel temporalis abstinentiæ. Sed quòd in voto continentiæ per professionem solennizato nō possit dispensari, hoc non est inquantum actus castitatis, sed inquantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

Ad tertium dicendum, quòd cibus directe ordinatur ad directionem personæ, & ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personæ: vnde ex hac ratione recipit votum abstinentiæ dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conseruationem personæ, sed ad conseruationem speciei: vnde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum personæ. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subueniri, scilicet per abstinētiam vel alia corporalia remedia.

Ad quartum dicendum, quòd religiosus qui fit episcopus, sicut non absoluitur à voto continentiæ, ita nec à voto paupertatis, quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiæ. Similiter etiam nō absoluitur à voto obedientiæ, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorē non habeat: sicut nec abbas monasterij, qui tamen nō est obedientiæ voto absolutus.

Auctoritas vero Ecclesiæ, quæ in contrarium obiicitur, intelligenda est quātum ad hoc, quòd nec fœcunditas carnis, nec aliquod corporale bonum, est comparandum bono continentiæ: quæ inter bona animæ computatur, vt *Augustin. dicit in libro de sancta Virginitate. Vnde signanter dicitur animæ continentis, non carnis continentis.

In lib. de bono coniugal. cap. 21. in princi. tom. 6. de virginitate, cap. 7. & 8.

Articvlvs XII.

Vtrum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prælati auctoritas.

Suprà arti. 2. ad 3. Et 4. dist. 38. q. 1. art. 1. q. 1. ad 4. & arti. 4. q. 1. cor. & ad 2. & q. 4. per totum.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd ad commutationem vel dispēsationem voti non requiratur prælati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicuius superioris prælati. Sed per introitum religionis absoluitur homo à votis in seculo factis, etiam à voto terræ sanctæ: ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prælati.

¶ 2 Præterea, Dispensatio voti in hoc consistere videtur, quòd determinatur in quo casu votum non sit obseruandum. Sed si prælatus male determinet, nō videtur esse vouens absolutus à voto, quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum diuinum de implendo voto, vt *dictum est. Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet in quo casu votum nō sit implendum, non videtur voto teneri: quia votum non obligat in casu in quo habet peiorem euentum, vt *dictum est. Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicuius prælati.

Art. 10. huius quæst.

Artic. 10. & 2.

¶ 3 Præterea, Si dispensare in voto pertinet ad potestatem prælatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto: ergo non pertinet ad potestatem prælatorum dispēsatio voti.

Sed contra, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita & votum. Sed ad dispensandum in præcepto legis requiritur superioris auctoritas, vt suprà *dictum est. Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti.

Artic. 10. & 1. 2. q. 97. artic. 4.

Conclvsio.

Cum prælatus in ecclesia Dei vicem gerat, non potest aliqua absque eius auctoritate fieri in votis dispensatio, vel commutatio.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà *dictū est, votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autē in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex eius pendet arbitrio. Prælatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei: & ideo in commutatione vel dispensatione votorum, requiritur prælati auctoritas, quæ in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum: secundum illud 2. ad Corinth. 2. Nam & ego quod donaui, si quid donaui propter vos, in persona Christi. Et signanter dicit propter vos, quia omnis dispensatio petita à prælato, debet fieri ad honorem Christi, in cuius persona dispensat: vel ad vtilitatem Ecclesiæ, quæ est eius corpus.

Art. 1. & 2 huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia alia vota sunt quorundam particularium operum. Sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in vniuersali includitur, & ideo decretalis dicit, quòd reus voti fracti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis obseruātiam commutat. Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel ieiuniorum vel orationum vel aliorum huiusmodi, quæ existens in seculo fecit: quia religionem ingrediens moritur priori vitæ. Et etiam singulares obseruantiæ religioni non cōpetunt, & religionis onus satis hominem onerat, vt alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd ideo prælati possunt in votis pro libito dispēsare: quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prælati superioris, sicut suprà *dictum est, quòd in votis subditorum, puta serui vel filij, intelligitur conditio: si placuerit patri vel domino, vel si non renitantur: & sic subditus absque omni remorsu conscientię posset votum prætermittere, quandoque sibi à prælato diceretur. Sed prædicta positio falso innititur: quia cum potestas prælati spiritualis, qui non est dominus, sed dispensator, in ædificationem sit data, & non in destructionem, vt patet 2. ad Corinth. 10. sicut prælatus non potest imperare ea quæ secundum se, Deo displicent, scilicet peccata: ita non potest prohibere ea quæ secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideo absolute potest homo vouere ea. Ad prælatum tamen pertinet diiudicare quid sit magis virtuosum & Deo magis acceptū. Et ideo in manifestis dispensatio prælati non excusaret à culpa: puta si prælatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis nulla apparēti causa obstante. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare iudicio prælati dispensantis vel commutantis: non tamen iudicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi forte in casu in quo id quod vouit esset manifeste illicitum, & non posset opportune ad superiorem recurrere.

Arti. 8. huius quæst.

Ad tertium dicendum, quòd quia summus pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus prælatis committitur dispensatio in votis quæ communiter fiunt, & indigent frequenti dispensatione, vt habeant de facili homines ad quem recurrant: sicut sunt vota peregrinationum & ieiuniorū, & aliorū huiusmodi. Vota vero maiora, puta continentiæ & peregrinationis terræ sanctæ, reseruantur summo pontifici.

QVAE-

QVÆSTIO LXXXIX.

De iuramento, in decem articulos diuisa.

DEINDE considerãdum est de actibus exterioribus latriæ, quibus aliquid diuinum ab hominibus assumitur: quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen diuinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractãdi in tertia huius operis parte. De assumptione autem nominis diuini nunc agendum est. Assumitur autem diuinum nomen ab homine tripliciter. Vno modo, per modum iuramenti ad propria verba confirmanda. Alio modo, per modum adiurationis ad alios inducẽdum. Tertio modo, per modum inuocationis ad orandum vel laudandum. Primò ergo de iuramento agendum est.

¶ Circa quod quæruntur decem.

¶ Primò, quid sit iuramentum.

¶ Secundò, vtrum sit licitum.

¶ Tertiò, qui sint comites iuramenti.

¶ Quartò, cuius virtutis sit actus.

¶ Quintò, vtrum sit appetendum, & frequentandum tanquam vtile, & bonum.

¶ Sextò, vtrum liceat iurare per creaturam.

¶ Septimò, vtrum iuramentum sit obligatorium.

¶ Octauò, quæ sit maior obligatio, vtrum iuramenti, vel voti.

¶ Nonò, vtrum in iuramento possit dispensari.

¶ Decimò, quando & in quibus liceat iurare.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum iurare sit testem Deum inuocare.

Infrà arti. 4. cor. & q. 98. arti. 2. cor. Et 3. distin. 39. arti. 1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd iurare non sit testem Deum inuocare. Quicunque enim inducit auctoritatem sacræ scripturæ, inducit Deum in testimonium, cuius verba proponuntur in sacra scriptura. Si ergo iurare est testem Deum inuocare, quicunque inducit auctoritatem sacræ scripturæ, iuraret: hoc autem est falsum: ergo & primum.

In serm. 28. de verb. Apostolo. parum ante medium, tom. 10.

¶ 2 Præterea, Ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per Deum iurat, aliquid Deo reddit. Dicitur enim Matth. 5. Reddes Domino iuramenta tua. Et *Augustinus dicit, quòd iurare, est ius veritatis Deo reddere. Ergo iurare non est Deum testem inuocare.

**q. 67. per totum. & q. 70. per totũ.*

¶ 3 Præterea, Aliud est officium iudicis, & aliud testis: vt ex supra *dictis patet. Sed quandoq; iurando implorat homo diuinum iudicium, secundum illud Psal. 7. Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis: ergo iurare non est testẽ Deum inuocare.

Serm. 28. de verb. Apost. parum ante medium, tomo 10.

SED CONTRA est, quòd *August. dicit in quodam sermone de periurio: Quid est iurare per Deum, nisi testis est Deus?

CONCLVSIO.

Cum iuramentum ad confirmationem ordinetur, iurare est Deum in testem assumere.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6. Iuramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit, quæ procedit ex aliquibus naturaliter notis, quæ sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingẽtia hominum, non possunt per rationẽ necessariam confirmari. Et ideo ea quæ de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed humanum testimoniũ non est sufficiens ad huiusmodi confirmandum propter duo. Primò quidẽ propter defectum veritatis humanæ, quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud Psal. 16. Os eorum locutum est mendacium. Secundò, propter defectũ cognitionis, quia homines non possunt cognoscere, neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia: de quibus tamẽ homines loquuntur: & expedit rebus humanis, vt certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad diuinum testimonium, quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem, dicitur iurare: quia quasi pro iure introductũ est: vt quod sub inuocatione diuini testimonij dicitur, pro vero habeatur. Diuinum autem testimonium quandoq; inducitur ad asserendum præsentia vel præterita: & hoc dicitur iuramentum assertorium. Quandoque autem inducitur diuinum iuramentum ad confirmandum aliquid futurum: & hoc dicitur iuramẽtum promissorium. Ad ea vero quæ sunt necessaria, & per rationem inuestiganda, non inducitur iuramentum. Derisibile enim videretur si quis in disputatione alicuius scientiæ, vellet propositum per iuramentum probare.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd aliud est testimonio Dei vti iam dato, quod fit cùm aliquis auctoritatẽ sacræ scripturæ inducit: & aliud est testimonium Dei implorare, vt exhibendum: quod fit in iuramento.

AD SECVNDVM dicendum, quòd dicitur aliquis reddere iuramenta Deo ex hoc quòd implet illud quod iurat: vel quia in hoc ipso quòd inuocat Deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem & infallibilem veritatem.

AD TERTIVM dicendum, quòd alicuius testimonium inuocatur ad hoc, quòd testis inuocatus veritatem manifestet circa ea, quę dicuntur. Deus autem manifestat, an verum sit quod dicitur dupliciter. Vno modo, simpliciter reuelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel etiam per facti denudationẽ, dum scilicet producit in publicum ea, quæ erant occulta. Alio modo, per pœnam mentientis: & tunc simul est iudex & testis: dum puniendo mendacem, manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus iurandi. Vnus quidem per simplicem Dei contestationem: sicut cum aliquis dicit: Est mihi Deus testis, vel coram Deo loquor, vel per Deum, quod idem est, vt dicit *Augusti. Alius modus iurandi est per execrationẽ, dum scilicet aliquis se vel aliquid ad se pertinens ad pœnam obligat, nisi sit verum quod dicit.

Lib. 1. de ser. dom. in mõte, cap. 30. tomo 4.

ARTICVLVS II.

Vtrum sit licitum iurare.

Infrà arti. 3. cor. Et 3. dist. 39. arti 2. q. 2. Et Rom. 1. lect. 5. cor. 3. Et Hebr. 6. lect. 4. cor. 1.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd non sit licitum iurare. Nihil enim quod prohibetur in lege diuina est licitum. Sed iuramentum prohibetur in lege diuina Matth. 5. Ego dico vobis non iurare omnino, &c. Et Iac. 5. dicitur: Ante omnia fratres mei nolite iurare. Ergo iuramentum est illicitum.

¶ 2 Præterea. Id quod est à malo videtur esse illicitum, quia vt dicitur Matth. 7. Non potest arbor mala fructus bonos facere. Sed iuramentum est à malo. Dicitur enim Matth. 5. Sit autem sermo vester, est, est: non, non. Quod autem his abundantius est, à malo est: ergo iuramentum videtur esse illicitum.

¶ 3 Præterea, Exquirere signum diuinæ prouidentiæ est tentare Deum, quod est omnino illicitum: secundum illud Deut. 6. Non tentabis dominum Deum tuum. Sed ille qui iurat, videtur exquirere signum diuinæ prouidentiæ, dum petit diuinum testimonium, quod est per aliquem euidentem effectum: ergo videtur quòd iuramentum sit omnino illicitum.

SED CONTRA est quod dicitur Deute. 6. Dominũ Deum tuum timebis, & per nomen eius iurabis.

CONCLVSIO.

Quanquam iurare licitum & honestum sit, iurare tamen absque aliqua necessitatis ratione, malum est, & illicitum.

RESPONDEO dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse secundum se bonum: quod tamen cedit in malum eius qui non vtitur eo conuenienter. Sicut sumere eucharistiam est bonum. Et tamen qui indigne sumit, iudicium sibi manducat, & bibit, vt dicitur 1. ad Corin. 11. Sic ergo in proposito dicendum est, quod iuramentum secun-

secundum se, est licitum & honestum. Quod patet ex origine & ex fine. Ex origine quidem, quia iuramentum est introductum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatẽ, & vniuersalẽ omnium cognitionẽ & prouisionem. Ex fine autẽ quia iuramentum inducitur ad iustificandum homines, & ad finiendum cõtrouersias, vt dicitur ad Hebre. 6. Sed iuramentum cedit in malum alicui ex eo quòd male vtitur eo, id est, sine necessitate, & cautela debita. Videtur enim paruam reuerentiam habere ad Deum, qui eum ex leui causa testem inducit: quod nõ præsumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiã periculum periurij: quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Iaco. 3. Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir. Vnde & Eccles. 23. dicitur: Iurationi non assuescat os tuum: multi enim casus in illa.

Super illud Matth. 5. Ego dico vobis, nõ iurare, tom. 9.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd *Hierony. super Matth. dicit: Considera quòd saluator nõ per Deum iurare prohibuerit, sed per cœlum & terram. Hanc enim per elementa iurandi pessimam consuetudinẽ habere Iudæi noscuntur. Sed ista responsio non sufficit: quia Iacob addidit: neque per aliud quodcunq; iuramentum. Et ideo dicendum est, quod (sicut *August. dicit in lib. de mendacio) quòd Apostolus in epistolis suis iurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est: Dico vobis non iurare omnino: ne scilicet iurando ad facilitatem iurandi perueniatur, & ex facilitate iurandi ad consuetudinem: & à consuetudine in periurium decidatur. Et ideo non inuenitur iurasse nisi scribens, vbi consideratio cautior non habet linguam præcipitem.

In lib. de mendacio cap. 15. circa medium tom. 4.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut *August. dicit in lib. de Serm. Domini in monte, Si iurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades: quæ vtique infirmitas malum est. Itaque nõ dixit: quod amplius est, malum est. Tu enim non malum facis qui bene vteris iuratione, vt alteri persuadeas quod vtiliter persuadeas. Sed à malo est illius cuius infirmitate iurare cogeris.

Lib. 1. ca. 30. à medio, tomo 4.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille qui iurat, non tentat Deum: quia non implorat diuinum auxilium absque vtilitate, & necessitate.

¶ Præterea, Non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in præsenti. Adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando illuminabit abscondita tenebrarum, & manifestabit consilia cordium, vt dicitur 1. ad Corint. 4. Et illud testimonium nulli iuranti deficiet, vel pro eo vel contra eum.

ARTICVLVS III.

Vtrum conuenienter ponantur tres comites iuramenti, videlicet iustitia, iudicium & veritas.

Infrà arti. 7. cor. & q. 98. art. 1. ad 1. Et 3. distin. 39. art. 2. q. 3. Et quol. 5. artic. 27.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter ponantur tres comites iuramenti, videlicet iustitia, iudicium, & veritas. Ea enim quorum vnum includitur in altero, non sunt connumeranda tanquam diuersa. Sed horum trium vnum includitur in altero, quia veritas est pars iustitiæ †secundum Tullium. Iudicium autem est actus iustitiæ, vt suprà *habitum est: ergo inconuenienter ponuntur tres comites iuramenti.

†lib. 2. de inuentione in fol. 4. ante finem libri. *q. 60. art. 1.

¶ 2 Præterea, Multa alia requiruntur ad iuramentum, scilicet deuotio & fides, per quam credamus Deũ omnia scire, & mentiri non posse. Ergo videtur, quòd insufficiẽter tres comites iuramenti enumerantur.

¶ 3 Præterea, Hæc tria in quolibet opere humano requirenda sunt. Nihil enim debet fieri contra iustitiã aut veritatem aut sine iudicio, secundum illud 1. ad Timo. 5. Nihil facias sine præiudicio, id est, sine præcedenti iudicio: ergo hæc tria non magis debent associari iuramento, quàm aliis humanis actibus.

SED CONTRA est, quod dicitur Hiere. 4. Iurabis, viuit dominus, in veritate, in iudicio, & in iustitia. Quod exponens *Hierony. dicit: Animaduertendum est quod iusiurandum hos habet comites, scilicet veritatem, iudicium, & iustitiam.

Et habetur 22. q. 2. cap. Animaduertendum.

CONCLVSIO.

Iurantem omnem oportet in iudicio, veritate, & iustitia iurare.

RESPONDEO dicẽdum, quòd sicut supra *dictum est, iuramentum non est bonum, nisi ei qui bene vtitur iuramento. Ad bonum autem vsum iuramenti duo requiruntur. Primò quidem, quòd aliquis non leuiter, sed ex necessaria causa, & discrete iuret. Et quantum ad hoc requiritur iudicium, scilicet discretionis, ex parte iurantis. Secundò, quantum ad id quod per iuramentum confirmatur, vt scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum. Et quantum ad hoc requiritur veritas, per quam aliquis iuramento confirmat quod verum est, & iustitia per quam cõfirmat quod licitum est. Iudicio autẽ caret iuramentum incautum: veritate autem iuramentum mendax: iustitia autem iuramentum iniquum siue illicitum.

Art. præced.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd iudicium non sumitur hic pro executione iustitiæ, sed pro iudicio discretionis, vt *dictum est. Neque etiam veritas hic accipitur secundum quod est pars iustitiæ, sed secundum quod est quædam conditio locutionis.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd deuotio, & fides, & omnia huiusmodi, quæ exiguntur ad debitũ modum iurandi, intelliguntur in iudicio. Alia enim duo pertinent ad rẽ, de qua iuratur: vt *dictum est. Quãuis posset dici quòd iustitia pertinet ad causam per quam iuratur.

In corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd in iuramento est periculum magnum: tum propter Dei magnitudinem, cuius testimonium inuocatur: tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cuius verba iuramento confirmantur. Et ideo huiusmodi magis requiruntur ad iuramentum quàm ad alios humanos actus.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum iurare sit actus religionis siue latriæ.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd iuramentum non sit actus religionis siue latriæ. Actus enim latriæ sunt circa aliqua sacra, & diuina. Sed iuramenta adhibentur circa cõtrouersias humanas, vt Apostolus dicit ad Hebr. 6. Ergo iurare non est actus religionis seu latriæ.

¶ 2 Præterea, Ad religionem pertinet cultum Deo offerre, vt *Tullius dicit. Sed ille qui iurat nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo iurare non est actus religionis seu latriæ.

Lib. 2. de inuentione in fol. 4. ante finem libri.

¶ 3 Præterea, Finis religionis seu latriæ est reuerentiam Deo exhibere: hoc autem non est finis iuramenti, sed potius aliquod verbum confirmare: ergo iurare non est actus religionis.

SED CONTRA est, quòd dicitur Deute. 6. Dominum Deum tuum timebis, & ipsi soli seruies, ac per nomen illius iurabis. Loquitur autem ibi de seruitute latriæ: ergo iurare est actus latriæ.

CONCLVSIO.

Iuramentum est actus latriæ, seu religionis, quo quis iurans profitetur Deum indefectibilis veritatis, & super omnes excelsum & sapientem.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex *dictis patet, ille qui iurat, inuocat diuinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est, & potius. Et ideo in hoc ipso quòd homo per Deum iurat, profitetur Deum potiorem, vtpote cuius veritas est indefectibilis, & cognitio vniuersalis. Et sic Deo aliquo modo reuerentiã exhibet. Vnde & Apostolus dicit ad Hebr. 6. quòd homines per maiorem se iurant. Et *Hieron. dicit super Matth. quòd qui iurat, aut veneratur, aut diligit eum, per quem iurat. †Philosophus etiã dicit in 1. Metaph. quòd iuramentum est hono-

Art. 1. huius quæst.

*Math. 5. super illud: Ego autem dico nõ iurare omnino, tom. 9.

†Lib. 1. ca. 3. dũ refert opinionem Thaletis, tom. 3.

est honorabilissimum. Exhibere autem reuerentiam Deo pertinet ad religionem siue latriam: vnde manifestum est quòd iuramentum est actus religionis siue latriæ.

Ad primvm ergo dicendum, quod in iuramento duo considerantur, scilicet testimonium quod inducitur: & hoc est diuinum. Et id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi: & hoc est humanum. Pertinet ergo iuramētum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

Ad secvndvm dicendum, quòd in hoc ipso quòd aliquis assumit Deum in testem per modum iuramenti, profitetur eum maiorem: quod pertinet ad Dei reuerentiam. Et sic aliquid offert Deo, scilicet reuerentiam, & honorem.

Ad tertivm dicendum, quòd omnia quæ facimus, debemus in Dei reuerentiam facere. Et ideo nihil prohibet, si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reuerentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reuerentiam facere, vt ex hoc vtilitas proximis proueniat: quia etiam Deus operatur ad suam gloriam, & nostram vtilitatem.

Articvlvs v.

Vtrum iuramentum sit appetendum & frequentandum tanquam vtile & bonum.

*Suprà q.89. art.3. cor. Et 1.2. q.107. art.2. cor. & ad 2. Et 3. dist.39 arti. 2. q̄o. 1. Et Psal. 14. fi. Et Rom. 1. lect. 5. cor. 5. *q.88. artic. 5 & 6. †Matth. 5. super illud, Ego autem dico vobis non iurare. tom. 9. ‡in lib. de mēdacio, ca. 15. circa mediū, tom. 4.*

Ad qvintvm sic proceditur. Videtur quòd iuramentum sit appetendum & frequentandum tanquam vtile & bonum. Sicut enim votum est actus latriæ, ita & iuramentum: sed facere aliquid ex voto est laudabilius, & magis meritorium: quia votum est actus latriæ, vt suprà *dictum est: ergo pari ratione facere vel dicere aliquid cum iuramento, est laudabilius: & sic iuramentum est appetendum tanquam per se bonum.

¶ 2 Præterea, †Hieronymus dicit super Matth. quòd qui iurat, aut veneratur aut diligit eum per quem iurat. Sed venerari aut diligere Deum est appetēdum tanquam per se bonum: ergo & iuramentum.

¶ 3 Præterea, Iuramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem: sed quod homo cōfirmet suum dictum, bonum est: ergo iuramentum est appetendum tanquam bonum.

Sed contra est, quod dicitur Eccl. 23. Vir multum iurans, replebitur iniquitate. Et ‡August. dicit in libro de mendacio, quòd præceptum Domini de prohibitione iuramenti ad hoc positum est, vt quantum in re est, non affectes, vt quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas iusiurandum.

Conclvsio.

Non nisi vbi aliqua vtilitatis ac bonitatis ratio adsit, iuramētum appetendum, vel frequentandum.

Respondeo dicendum, quòd id quod non quæritur nisi ad subueniendum alicui defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria: sicut patet de medicina quæ quæritur ad subueniendum infirmitati. Iuramentum autem quæritur ad subueniendum alicui defectui, quo scilicet vnus homo alteri discredit. Et ideo iuramentum non est habendum inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria: quibus indebite vtitur quicunque eis vtitur vltra terminos necessitatis. Vnde *August. dicit in libro de sermone Domini in monte: Qui intelligit non in bonis, id est, per se appetendis: sed in necessariis iurationem habendam, refrenet se quantum potest, vt non ea vtatur, nisi necessitas cogat.

Lib. 1. ca. 30. à medio, tom. 4.

Ad primvm ergo dicendum, quòd alia ratio est de voto, & iuramēto. Nam per votum aliquid in Dei reuerentiam ordinamus: vnde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in iuramento econuerso reuerentia diuini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod iuramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus: quia secundum finem morales actus species sortiuntur.

Ad secvndvm dicendum, quòd ille qui iurat, vtitur quidem veneratione aut dilectione eius per quem iurat: non autem ordinat iuramentum ad venerandum aut diligendum eum per quē iurat, sed ad aliquid aliud, quod est necessarium præsenti vitæ.

Ad tertivm dicendum, quòd sicut medicina est vtilis ad sanandum, & tamē quanto magis est virtuosior, tanto maius nocumentum inducit, si non debite sumatur: ita etiam iuramentum vtile quidem est ad confirmationem: tamen quanto est magis venerandum, tanto est magis periculosum, nisi debite inducatur: quia vt dicitur Eccles. 23. Si frustrauerit, id est, deceperit fratrem, delictum ipsius supra ipsum erit. Et si dissimulauerit, quasi per simulationem iurando falsum, delinquit dupliciter: quia scilicet simulata æquitas est duplex iniquitas. Et si in vanum iurauerit, id est, sine debita causa, & necessitate, non iustificabitur.

Articvlvs vi.

Vtrum liceat per creaturas iurare.

*3. distin. 39. artic. 1. & in expolit. Et Hebr. 6. lect. 4. co. 2. *Super illud Math. 5. Ego dico vobis nō iurare, tom. 9. ‡22. q. 1. cap. Clericum.*

Ad sextvm sic proceditur. Videtur quòd non liceat per creaturas iurare. Dicitur enim Matth. 5. Ego dico vobis non iurare omnino: neque per cælum, neque per terram, neque per Hierosolymam, neque per caput tuum. Quod exponens *Hieronymus dicit: Considera quòd hic saluator non per Deum iurare prohibuit, sed per cælum, & terram, &c.

¶ 2 Præterea, Pœna non debetur nisi culpæ. Sed iurāti per creaturas adhibetur pœna. Dicitur enim ‡22 quęst. prima: Clericum per creaturam iurātem acerrime obiurgandum, si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit: ergo illicitum est per creaturas iurare.

Arti 4. huius quæst.

¶ 3 Præterea, Iuramentum est actus latriæ, sicut *dictum est. Sed cultus latriæ non debetur alicui creaturæ, vt patet Roman. 1. Ergo non licet iurare per aliquam creaturam.

Sed contra est, quòd Ioseph iurauit per salutē Pharaonis, vt legitur Gene. 42. Ex cōsuetudine etiam iuratur per euangelium, & per reliquias, & per sanctos.

Conclvsio.

Iuramentum per simplicem contestationem non nisi per Deum principaliter, secundariò autem per creaturas, vt in ipsis diuina elucet veritas, fieri debet: in iuramento vero per execrationem induci possunt quas diligimus creatura, vt in quibus diuinum exerceatur iudicium.

Art. 1. ad 3. argum.

Respondeo dicēdum, quòd sicut suprà *dictum est, duplex est iuramentum. Vnum quidem, quod fit per simplicem contestationem, inquantum scilicet testimonium Dei inuocatur. Et hoc iuramentum innititur diuinæ veritati, sicut & fides. Fides autem est per se quidem, & principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundariò autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, vt suprà habitum est. Et similiter iuramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cuius testimonium inuocatur: secundariò autem assumuntur ad iuramentum aliquæ creaturæ, non secundum se, sed inquantum in eis diuina veritas manifestatur. Sicut iuramus per euangelia, id est, per Deum, cuius veritas in euāgelio manifestatur: & per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt, & obseruauerunt. Alius autem modus iurandi est per execrationem. Et in hoc iuramento inducitur creatura aliqua, vt in qua diuinum iudicium exerceatur. Et sic solet homo iurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit. Sicut & Apostolus iurauit 2. ad Corin. 1. dicens: Ego testem Deum inuoco in animam meam. Quod autem Ioseph per salutem Pharaonis iurauit, vtroque modo intelligi potest: vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligauerit Deo: vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem diuinæ

diuinæ iustitiæ, ad cuius executionem Principes terræ constituuntur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Dominus prohibuit iurare per creaturas: ita quòd eis exhibeatur reuerentia diuina. Vnde *Hierony. ibidem subdit, quòd Iudæi per angelos, &c. huiusmodi iurantes, creaturas venerabantur Dei honore. Et eadem ratione punitur, secundum canones, clericus per creaturam iurans: quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Vnde in *sequenti capit. dicitur: Si quis per capillum Dei vel caput iurauerit, vel alio modo blasphemia contra Deum vsus fuerit: si in ecclesiastico ordine est, deponatur.

Loco citato in argum.

22. q. 1. cap. Si quis per capillum.

¶ Et per hoc patet responsio ad secundum.

AD TERTIVM dicendum, quòd cultus latriæ adhibetur ei cuius testimonium iurando inuocatur. Et ideo præcipitur Exod. 23. Per nomen externorum deorum nō iurabitis. Non autē exhibetur cultus latriæ creaturis quę in iuramento assumuntur, secundum modos prædictos.

ARTICVLVS VII.

Vtrum iuramentum habeat vim obligandi.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd iuramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim iuramentum ad confirmandum veritatem eius quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit; etiam si non eueniat quod dicit: sicut Paulus, quāuis non iuerit Corinthum, sicut dixerat: non tamen est mentitus, vt patet 2. ad Corint. 1. ergo videtur quòd iuramentum non sit obligatorium.

3. distin. 39. art. 3. q. 1. & 2. & 4. dist. 29. art. 1. ad 4. Et quol. 3. art. 14. Et col. 5. art. 27. Et quol. 12. art. 22.

¶ 2 Præterea, Virtus non est virtuti contraria, vt dicitur in *prædicamentis: Sed iuramentum est actus virtutis, vt †dictum est. Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod eius impedimentum, si quis seruaret id quod iurauit: sicut cùm aliquis iurat se facere aliquod peccatum: vel cùm iurat desistere ab aliquo opere virtutis: ergo iuramentum non est semper obligatorium.

**Lib. 2. Topic. cap. 3. & in cap. de oppositis, tom. 1.*
†Art. 4. huius quæst.

¶ 3 Præterea, Quandoq; aliquis inuitus compellitur ad hoc quòd sub iuramento aliquid promittat. Sed tales à iuramenti nexibus sunt per Romanos pōtifices absoluti, vt habetur *extrà, de iureiur. c. Verum, in ea quæst. &c. ergo iuramentum non semper est obligatorium.

In decret. lib. 2. titul. 24. cap. 15.

¶ 4 Præterea, Nullus potest obligari ad duo opposita: sed quandoque oppositum est quod intendit iurans, & quod intendit ille cui iuramentum præstatur: ergo iuramentum non potest esse semper obligatorium.

SED CONTRA est, quod dicitur Matth. 5. Reddas domino iuramenta tua.

CONCLVSIO.

Si iudicio & iustitia iuramentum præstetur, obligat iuramentum ad faciendum quòd veritas impleatur.

RESPONDEO dicendum, quòd obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum. Vnde non videtur respicere iuramentum assertorium quod est de præsenti vel de præterito. Neque etiam iuramentum de his quæ sunt per alias causas fienda: sicut si quis iuramento assereret, quòd cras pluuia esset futura: sed solum in his quæ sunt fienda per illum qui iurat. Sicut autē iuramentum assertorium quod est de præterito vel de præsenti, debet habere veritatem; ita etiam & iuramentum de his quæ sunt fienda à nobis in futurum. Et ideo vtrūque iuramentum habet quandam obligationem, diuersimode tamen: quia in iuramento quod est de præterito vel præsenti, obligatio est non respectu rei quæ iam fuit vel est, sed respectu ipsius actus iurandi: vt scilicet iuret id quod iam verum est vel fuit. Sed in iuramento quod præstatur de his quæ sunt fienda à nobis, obligatio cadit econtra super rem quam aliquis iuramento firmauit. Tenetur enim aliquis, vt faciat verum esse id quod iurauit: alioquin deest veritas iuramento. Si autem est talis res quæ in eius potestate non fuit, deest iuramento discretionis iudicium: nisi forte quod erat ei possibile, quando iurauit, reddatur ei impossibile per aliquem euentum: puta, cum aliquis iurat se pecuniā soluturum, quæ ei postmodum vi, vel furto subtrahitur. Tunc enim videtur excusatus esse à faciendo quod iurauit, licet tenetur facere quod in se est: sicut *supra, circa obligationem voti diximus. Si vero sit quidem possibile fieri, sed non debeat: vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditiuum, tunc iuramento deest iustitia. Et ideo iuramentum non est seruandum in eo casu quo est peccatum vel boni impeditiuum. Secundum enim *Augustin. vtrunque eorum vergit in deteriorem exitum. Sic ergo dicendum est, quòd quicunque iurat aliquid se facturum, obligatur ad id faciendum, ad hoc quòd veritas impleatur: si tamen alij duo comites adsint, scilicet iudicium & iustitia.

q. præced. art. 3. ad 2.

Habetur 22. q. 4. cap. Si aliquid. & cap. Inter cætera.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd aliud est de simplici verbo, aliud de iuramento in quo diuinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi, quòd aliquis dicat id quod proponit se facturum, quia hoc iam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis. Sed iuramentum adhiberi non debet nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si iuramentum adhibeatur propter reuerentiam diuini testimonij quod inuocatur, obligatur homo vt faciat esse verum id quod iurauit, secūdum suam possibilitatem: nisi in deteriorem exitum vergat, vt *dictum est.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd iuramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter. Vno modo, quia ab ipso principio habet peiorem exitum, vel quia est secundum se malum: sicut cum aliquis iurat se perpetraturum adulterium: siue quia est maioris boni impeditiuum: puta, cum aliquis iurat se non intraturum religionem, vel quòd non fiet clericus, aut quòd non accipiet prælationē in casu in quo expedit eum accipere, vel si quid aliud est huiusmodi. Huiusmodi enim iuramentum à principio est illicitum; differenter tamen: quia si quis iuret se facturum aliquod peccatum, & peccat iurando, & peccat iuramentum seruando. Si quis autem iurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur: peccat quidem iurando, inquantum ponit obicem Spirituisancto, qui est boni propositi inspirator: non tamen peccat iuramentum seruando, sed multo melius facit si non seruet. Alio modo vergit in deteriorem exitum propter aliquid quod de nouo emerserat, quod fuit impræmeditatum: sicut patet in iuramento Herodis, qui iurauit puellæ saltanti se daturum quod petisset. Hoc enim iuramentum poterat esse à principe licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret. Sed impletio iuramenti fuit illicita. Vnde *Ambros. dicit in 1. de Officiis: Est contra officium nonnunquam prōmissum soluere sacramentum: sicut Herodes qui necem Ioānis præstauit, ne promissum negaret.

Lib. 3. ca. 12. tom. 1. Et habetur 22. q. 4. cap. Est etiā contra.

AD TERTIVM dicendum, quòd in iuramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Vna quidem qua obligatur homini cui aliquid promittit: & talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit, hoc meretur vt ei promissum non seruetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur, vt impleat quod per nomen eius promisit. Et talis obligatio non tollitur in foro conscientiæ: quia magis debet damnum temporale sustinere, quàm iuramentum violare. Potest tamen repetere in iudicio quod soluit, vel prælato denūtiare, non obstante quòd contrarium iurauit: quia tale iuramentum vergeret in deteriorem exitum: esset enim contra iustitiam publicam. Romani autem pontifices ab huiusmodi iuramentis homines absoluerunt, non quasi decernentes huiusmodi iuramenta non esse obligatoria, sed quasi huiusmodi obligationes ex iusta causa relaxantes.

AD QVARTVM dicendum, quòd quando non est eadem iurantis intentio, & eius cui iurat, si hoc prouenit ex dolo iurantis, debet iuramentum seruari, secundum sanum intellectum eius, cui iuramentum præstatur. Li. 2 de summo bono, cap. 31. à medio. Vnde *Isidor. dicit: Quacunque arte verborum quis iuret, Deus tamen qui conscientiæ testis est, ita accipit sicut ille cui iuratur intelligit. Et quòd hoc intelligatur de doloso iuramento patet per id, quod subditur, dupliciter reus fit, qui & nomen Dei in vanum assumit: & proximum dolo capit. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Lib. 27. cap. 7. ante medium. Vnde *Gregor. dicit 27. Moralium: Humanæ aures talia verba nostra iudicant, qualia foris sonāt. Diuina vero iudicia talia foris audiunt qualia ex intimis proferuntur.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum maior sit obligatio iuramenti quàm voti.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd maior sit obligatio iuramenti quàm voti. Votum enim est simplex promissio. Sed iuramentum supra promissionem adhibet diuinum testimonium. Ergo maior est obligatio iuramenti quàm voti.

¶ 2 Præterea, Debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur iuramento. Ergo iuramentum est fortius quàm votum.

¶ 3 Præterea, Obligatio voti causatur ex animi deliberatione, q. 88. art. 1. vt suprà *dictum est. Obligatio autem iuramenti causatur ex diuina veritate, cuius testimonium inuocatur. Cùm ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quòd obligatio iuramenti sit fortior quàm obligatio voti.

SED CONTRA, per votum obligatur aliquis Deo: per iuramentum autem obligatur aliquis interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quàm homini. Ergo maior est obligatio voti quàm iuramenti.

CONCLVSIO.

Votum secundum suam rationem magis est obligatorium, quàm iuramentum.

RESPONDEO dicendum, quòd vtraque obligatio, scilicet voti & iuramenti, causatur ex aliquo diuino: aliter tamen, & aliter. Nam obligatio voti causatur ex fidelitate, quam Deo debemus, vt scilicet ei promissum soluamus. Obligatio autem iuramenti causatur ex reuerētia quam debemus ei, ex qua tenemur quòd verificemus id quod per nomen eius promittimus. Omnis autem infidelitas irreuerentiam continet, sed non conuertitur. Videtur enim infidelitas subiecti ad dominum, esse maxima irreuerentia. Et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium quàm iuramentum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd votum est promissio non quæcunque, sed Deo facta, cui infidelem esse grauissimum est.

AD SECVNDVM dicendum, quòd iuramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed vt per duas res immobiles maior firmitas habeatur.

AD TERTIVM dicendum, quòd deliberatio animi dat firmitatem voto, quantum ex parte vouentis est. Habet tamen maiorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

ARTICVLVS IX.

Vtrum aliquis possit in iuramento dispensare.

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd nullus possit dispensare in iuramēto. Sicut enim veritas requiritur ad iuramētum assertorium, quod est de præterito vel præsenti: ita ad iuramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare, quòd de præsentibus vel præteritis iuret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare, quòd non faciat aliquis esse verum id quod cum iuramento in futurum promisit.

¶ 2 Præterea, Iuramentum promissorium inducitur ad vtilitatem eius cui fit promissio. Sed ille (vt videtur) non potest relaxare, quia est contra reuerentiam diuinam. Ergo multo minus per aliquem alium potest super hoc dispensari.

¶ 3 Præterea, In voto quilibet episcopus potest dispēsare, exceptis quibusdam votis, quæ soli Papæ reseruantur, vt suprà *habitum est. Ergo pari ratione in iuramento, si esset dispensabile, quilibet episcopus posset dispensare. q. præced. art. 12. ad 3. Quod tamen videtur esse contra iura. Non ergo videtur quòd in iuramento possit dispensari.

SED CONTRA est, quòd votum est maioris obligationis quàm iuramentum, vt suprà *dictum est. Art. præcedēt. Sed in voto potest dispensari. Ergo in iuramento.

CONCLVSIO.

Sicut in voto aliqua necessitatis, seu honestatis causa potest fieri dispensatio, ita & in iuramento.

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut supra *dictum Artic. 10. q. præcedent. est, necessitas dispēsationis tam in lege quàm in voto, est propter hoc quod id quod in se vel vniuersaliter consideratum, est vtile & honestum, secundum aliquem particularem euentum potest esse inhonestum & nociuum, quod non potest cadere nec sub lege, nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum vel nociuum, repugnat his quæ debent attendi in iuramēto. Nam si sit inhonestum, repugnat iustitiæ: si sit nociuum, repugnat iudicio. Et ideo pari ratione etiam in iuramento dispensari potest.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd dispensatio quæ fit in iuramento, non se extendit ad hoc quòd aliquid contra iuramentum fiat. Hoc enim est impossibile, cùm obseruatio iuramenti cadat sub præcepto diuino, quod est indispensabile: sed ad hoc se extendit dispensatio iuramenti, vt id quod sub iuramento cadebat, sub iuramento non cadat: quasi nō existens debita materia iuramenti, sicut & de voto supra *diximus. q. præcedent. art. 10 ad 2. Materia autē iuramenti assertorij, quod est de præterito vel præsenti, in quandam necessitatem iam transit, & immutabilis facta est. Et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum iuramenti. Vnde talis dispensatio directe esset contra præceptum diuinum. Sed materia iuramēti promissorij est aliquid futurum quod variari potest, ita scilicet quòd in aliquo euentu potest esse illicitum & nociuum, & per consequens nō esse debita materia iuramenti. Et ideo dispensari potest in iuramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam iuramenti, & non contrariatur præcepto diuino de iuramenti obseruatione.

AD SECVNDVM dicendum, quòd homo potest alteri promittere aliquid sub iuramento dupliciter. Vno modo, quando promittit aliquid pertinens ad vtilitatem ipsius: puta, si sub iuramento promittat se seruiturum ei, vel pecuniam daturum: & à tali promissione potest absoluere ille cui promissio facta est. Intelligitur enim iam ei soluisse promissum, quando facit de eo secundum eius vtilitatem. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei, vel vtilitatem aliorum: puta, si aliquis sub iuramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum. Et tunc ille cui promittitur, nō potest absoluere promittentem: quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo: nisi forte sit interposita conditio, ratione cuius possit, scilicet si illi videbitur cui promittitur, vel aliquid aliud tale.

AD TERTIVM dicendum, quòd quandoque illud quod cadit sub iuramento promissorio, est manifeste repugnans iustitiæ: vel quia est peccatum, sicut cum aliquis iurat se facturum homicidium: vel quia est maioris boni impeditiuum: sicut cum aliquis iurat se non intraturum religionem. Et tale iuramentum dispensatione non indiget: sed in primo casu tenetur aliquis tale iuramentum non seruare. In secundo autem casu licitum est & seruare & non seruare, vt suprà *dictum est. Art. 7. ad 2. Quandoque vero

aliquid

aliquid sub iuramento promittitur, de quo dubium est, vtrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nociuum, aut simpliciter, aut in aliquo casu, & in hoc potest quilibet episcopus dispensare. Quandoque vero sub iuramẽto promittitur aliquid quod est manifeste licitum & vtile. Et in tali iuramento non videtur habere locum dispensatio vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem vtilitatem faciendum: quod maxime videtur pertinere ad potestatem Papæ, qui habet curam vniuersalis Ecclesiæ: vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet in omnibus generaliter quæ ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinẽ potestatis. Sicut & ad vnumquemq; pertinet irritare iuramentũ quod à sibi subditis factum est, circa ea quæ eius potestati subdũtur: sicut pater potest irritare iuramentum puellæ, & vir vxoris, vt dicitur Num. 30. sicut & suprà de voto *dictum est.

q. præced. art. 8. & 9.

ARTICVLVS X.

Vtrum iuramentum impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis.

3. dist. 39. in expo. lit.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quòd iuramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis. Iuramẽtum enim ad confirmationem inducitur, vt patet per Apostolum ad Hebr. 6. Sed cuilibet conuenit confirmare dictum suum, & quolibet tempore. Ergo videtur quòd iuramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ, vel temporis.

¶ 2 Præterea, Maius est iurare per Deum quàm per Euangelia. Vnde *Chrysost. dicit: Si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui iurat per Deum: sed qui iurat per euangelia, maius aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est: stulti, scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter scripturas. Sed cuiuslibet conditionis personæ, & quolibet tempore in communi locutione consueuerunt iurare per Deum. Ergo multo magis licitum est eis iurare per euangelia.

Homil. 44. in Matth. in opere imperfecto à medio illius, tom. 2.

¶ 3 Præterea, Idem non causatur ex contrariis causis, quia contrariæ causæ sunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur à iuramento propter defectum personæ, sicut pueri ante quatuordecim annos, & etiam illi qui semel fuerunt periuri. Non ergo videtur quod aliqui prohibeãtur iurare vel propter dignitatem, sicut clerici, aut etiam propter temporis solennitatem.

¶ 4 Præterea, Nullus homo viuens in hoc mundo est tantæ dignitatis sicut angelus. Dicitur enim Matth. 11. quod qui minor est in regno cælorum, maior est illo, scilicet Ioanne Baptista adhuc in mundo viuente: Sed angelo conuenit iurare. Dicitur enim Apocal. 10. quòd angelus iurauit per viuẽtem in secula seculorum. Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari à iuramento.

SED CONTRA est, quod habetur *2. q. 5. Presbyter vice iuramenti per sanctã consecrationẽ interrogetur. Et †22. q. 5. dicitur: Nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quicquam super sancta euangelia iurare præsumat.

*2. q. 5. cap. Presbyter.
†22. q. 5. ca. Nullus ex Ecclesiastico.

CONCLVSIO.

Cum iuramentum in Dei reuerentiam exhibeatur in eorum confirmationem, quæ ab hominibus dicuntur, conuenienter pueri, ac periuri, imo & prohibentur, ac personæ ecclesiasticæ, nisi in casu necessitatis, vel vtilitate, & in spiritualium confirmatione.

RESPONDEO dicendum, quòd in iuramento duo sunt consideranda. Vnum quidem ex parte Dei cuius testimonium inducitur. Et quantum ad hoc debetur iuramento maxima reuerẽtia. Et propter hoc à iuramẽto excluduntur pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad iurandum: quia nondum habent perfectum vsum rationis quo possint cum reuerentia debita iuramentũ præstare. Et iterum periuri, qui ad iuramentũ non admittuntur: quia ex retroactis præsumitur quod debitã reuerentiã iuramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam vt iuramẽto debita reuerẽtia exhibeatur, dicitur *22. q. 5. Honestum est vt qui in sanctis audet iurare, hoc ieiunus faciat cum omni honestate & timore Dei. Aliud autem est considerandum ex parte hominis cuius dictum iuramẽto confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autẽ derogat dignitati personæ, vt dubitetur de veritate eorum quæ dicit. Et ideo personis magnæ dignitatis non conuenit iurare. Propter quod dicitur *2. q. 4. cap. Si quis presbyter. Quòd sacerdotes ex leui causa iurare non debent: tamen pro aliqua necessitate, vel magna vtilitate licitum est eis iurare: & præcipue pro spiritualibus negotiis, pro quibus etiam iuramenta competit præstare in solennibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum. Non autẽ tunc sunt iuramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate.

22. q. 5. cap. Honestum.
2. q. 4. vel 5. (secundũ aliquos codices) cap. Si quis presbyter.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter defectum eorum: & quidam sunt, quorum dictum adeo debet esse certum, quòd confirmatione non egeat.

AD SECVNDVM dicendum, quòd iuramentum, secundum se cõsideratum, tanto fortius est & magis obligat, quanto maius est id, per quod iuratur, vt *August. dicit ad Publicolã. Et secundum hoc, maius est iurare per Deum, quàm per euãgelia. Sed potest esse ecõuerso propter modum iurandi: vtpote si iuramentum quod fit per euangelia, fiat cum quadam deliberatione & solennitate: iuramentum autem quod fit per Deum, fiat leuiter & absque deliberatione.

Epist. 154. aliquantulum à principio, tom. 2.

AD TERTIVM dicendum, quòd nihil prohibet aliquid tolli ex cõtrariis causis per modum superabundãtiæ & defectus: hoc modo aliqui impediuntur à iuramento, quia sunt maioris auctoritatis quàm quòd eos iurare deceat: aliqui vero, quia sunt minoris auctoritatis quàm quòd eorum iuramento stetur.

AD QVARTVM dicẽdum, quòd iuramentũ angeli inducitur non propter defectum ipsius, quasi non sit eius simplici dicto credendum, sed ad ostendendum id, quod dicitur ex infallibili Dei dispositione procedere. Sicut etiam & Deus aliquando in scripturis iurans inducitur, ad ostendendum immobilitatem eius quod dicitur, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6.

QVÆSTIO XC.

De diuini nominis assumptione per modum adiurationis, in tres articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de assumptione diuini nominis per modum adiurationis.

¶ Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primò, vtrum liceat adiurare homines.

¶ Secũdò, vtrum liceat adiurare dæmones.

¶ Tertiò, vtrum liceat adiurare irrationales creaturas.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum liceat adiurare hominem.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd nõ liceat hominem adiurare. Dicit enim *Origenes super Matth. Aestimo quoniam non oportet vt vir qui vult secundum euangelium viuere, adiuret alterũ. Si enim iurare non licet quantum ad euangelicũ Christi mandatum, notum est quia nec adiurare alterum licet.

Suprà q. 83. art. 17. ad 1.
*Origenes homil. 35. in Matth. non multum ante medium, tom. 3.

¶ 2 Præterea, Manifestum est, quòd Princeps sacerdotum Iesum illicite adiurauit per Deum viuum.

¶ 3 Præterea, Quicunque adiurat aliquem, quodam modo ipsum compellit. Sed non licet alium inuitum cogere. Ergo videtur quòd nec liceat alium adiurare.

¶ 4 Præterea, Adiurare est aliquem ad iurãdum inducere. Sed inducere aliquem ad iurandum est superiorum, qui inferioribus iuramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adiurare.

SED CONTRA est, quod etiam Deum per aliqua sacra obsecramus, eum obtestantes. Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, vt patet Rom. 12. Quod videtur ad quandam adiurationem pertinere. Ergo licitum est alios adiurare.

CONCLVSIO.

Sicut Deum, ita & homines adiurare licet, quanquam nō secundum eandem rationem.

RESPONDEO dicendum, quòd ille qui iurat iuramento promissorio per reuerētiam diuini nominis, quod ad confirmationem suæ promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando: vt ex supra *dictis patet. *q. 83. art. 1.* Cum ergo vtraque ordinatio per aliquod diuinum confirmatur, est adiuratio. In hoc tamen differunt, quòd homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum, quæ sunt ab alio agenda. Et ideo sibiipsi potest necessitatem imponere per diuini nominis inuocationem. Non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito præstiti iuramenti compellere. Si ergo aliquis per inuocationem diuini nominis, vel cuiuscunque rei sacræ alicui non sibi subdito, adiurādo, necessitatem agendi aliquid imponere intendat: sicut imponit sibiipsi iurando, talis adiuratio illicita est: quia vsurpat potestatem in alium quam non habet. Tamen propter aliquam necessitatem superiores inferiores suos tali genere adiurationis constringere possunt. Si vero intendat solummodo per reuerentiam diuini nominis, vel alicuius rei sacræ, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adiuratio licita est respectu quorumlibet.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Origenes loquitur de adiuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibiipsi iurando. Sic enim princeps sacerdotum præsumpsit dominum Iesum Christum adiurare.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illa ratio procedit de adiuratione quæ necessitatem imponit.

AD TERTIVM dicendum, quòd adiurare non est aliquem ad iurandum inducere, sed per quandam similitudinem iuramenti à se inducti, alium ad aliquid agendum prouocare. Aliter tamen adiuratione vtimur ad hominem, & aliter ad Deum. Nam adiurando hominem, eius voluntatem per reuerentiam rei sacræ immutare intendimus: quod quidem non intendimus circa Deum, cuius voluntas est immutabilis. Sed quòd à Deo per æternam eius voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex eius bonitate.

ARTICVLVS II.

Vtrum liceat dæmones adiurare.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd non liceat dæmones adiurare. Dicit enim *Origenes super Matth. Non est secundum potestatem datam à saluatore adiurare dęmonia: Iudaicum enim est hoc. Non autem debemus Iudæorum ritus imitari, sed potius vti potestate à Christo data. Ergo non est licitum dæmones adiurare.

Homil. vlt. in Matth. super illud: Adiuro te, dic nobis si tu es Christus tom. 3.

¶ 2 Præterea, Multi nigromanticis incantationibus dæmones inuocant per aliquid diuinum, quod est adiurare. Si ergo licitum est dæmones adiurare, licitum est nigromanticis incantationibus vti. Quod patet esse falsum: ergo & primum.

¶ 3 Præterea, Quicunque adiurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum dæmonibus societatem facere, secundum illud 1. Corint. 10. Nolo vos socios fieri dæmoniorum. Ergo non licet dæmones adiurare.

SED CONTRA est, quòd dicitur Marc. vlt. In nomine meo dæmonia eiicient. Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen diuinum, hoc est adiurare. Ergo licitum est dæmones adiurare.

CONCLVSIO.

Licet dæmones adiurare, non quidem eos deprecando, vel inducendo vt nobis per sacra obsequantur: sed ipsos repellendo per diuini nominis virtutem, tanquam inimicos nostros, ne aliquo nobis noceant modo.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, *Art. præced.* duplex est adiurandi modus. Vnus quidem per modum deprecationis, vel inductionis ob reuerētiam alicuius sacri. Alius autem per modum compulsionis. Primo autē modo non licet dæmones adiurare, quia ille modus adiurandi videtur ad quandam beneuolentiam vel amicitiā pertinere, qua non licet ad dæmones vti. Secundo autem adiurationis modo, qui est per compulsionem licet nobis ad aliquid vti, & ad aliquid non licet. Dæmones enim in cursu huius vitæ nobis aduersarij constituuntur. Nō autem eorum actus nostræ dispositioni subduntur, sed dispositioni diuinæ & sanctorum angelorum: quia vt *August. dicit in 3. de Trinit. spiritus desertor regitur per spiritum iustum. *Lib. 3. ca. 4. ante medium, tom. 3.* Possumus ergo dæmones adiurando per virtutem diuini nominis, tanquam inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter, secundum potestatem diuinam datam à Christo, secundum illud Luc. 10. Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes & scorpiones, & supra omnem virtutem inimici, & nihil vobis nocebit. Non tamen licitum est eos adiurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum: quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam. nisi forte ex speciali instinctu vel reuelatione diuina, aliqui sancti ad aliquos effectus, dæmonum operatione vtantur: sicut legitur de beato Iacobo, quòd per dæmonem fecit Hermogenem ad se adduci.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Origines loquitur de adiuratione quæ nō fit potestatiue per modum compulsionis, sed magis per modum cuiusdam beneuolæ deprecationis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd nigromantici vtuntur adiurationibus & inuocationibus dæmonum ad aliquid ab eis addiscendum vel adipiscendum. Et hoc est illicitum, vt *dictum est. *In corp. art.* Vnde †Chrysost. dicit Marc. 1. exponens illud verbum Domini quod spiritui immundo dixit: Obmutesce & exi ab homine. Salutiferum hoc nobis dogma datur, ne credamus dæmonibus quantumcunque denuntient veritatem. *†In cōcione 2. de Lazaro inter princip. & mediū, tom. 2.*

AD TERTIVM dicendum, quòd ratio illa procedit de adiuratione qua imploratur auxilium dæmonum ad aliquid agendum vel cognoscēdum: hoc enim videtur ad quandam societatē pertinere. Sed quod aliquis adiurādo dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

ARTICVLVS III.

Vtrum liceat irrationalem creaturam adiurare.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd nō liceat adiurare irrationalem creaturam. Adiuratio enim fit per locutionē. Sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura: ergo vanum est & illicitum irrationalē creaturā adiurare.

¶ 2 Præterea, Ad eum videtur competere adiuratio, ad quem pertinet iuratio. Sed iuratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quòd ad eam non liceat adiuratione vti.

¶ 3 Præterea, Duplex est adiurationis modus, vt ex supra *dictis patet. *Art. 1. & 2. præced.* Vnus quidem per modum deprecationis, quo non possumus vti ad irrationalē creaturam, quæ non est domina sui actus. Alia autem adiuratio est per modum cōpulsionis, qua etiam (vt videtur) ad eā vti non possumus, quia non est nostrum creaturis irrationalibus impera-

imperare: sed solum illius, de quo dicitur Matth. 8. Quoniam venti & mare obediunt ei. Ergo nullo modo (vt videtur) licet vti adiuratione ad irrationales creaturas.

SED CONTRA est, quòd Simon & Iudas leguntur adiurasse dracones, & eis præcepisse vt in desertum locum discederent.

CONCLVSIO.

Quamquam vanum sit irrationales creaturas secundum se adiurare, vt tamen ad Deum referuntur, decet illas nonnunquam adiurare.

RESPONDEO dicendum, quòd creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est eius quod agitur & mouetur, & eius quod agit & mouet, sicut motus sagittæ etiam est quædam operatio sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ nō solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cuius dispositione omnia mouentur. Pertinet etiam ad diabolum, qui permissione diuina vtitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus. Sic ergo adiuratio, qua quis vtitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter. Vno modo, vt adiuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundum se, & sic vanum esset irrationalem creaturam adiurare. Alio modo, vt referatur ad eum à quo irrationalis creatura agitur & mouetur: Et sic dupliciter adiuratur irrationalis creatura. Vno quidem modo, per modum deprecationis ad Deum directe, quod pertinet ad eos qui diuina inuocatione miracula faciunt. Alio modo, per modū compulsionis, quæ refertur ad diabolum, qui in nocumētum nostrum vtitur irrationalibus creaturis. Et talis est modus adiurandi in Ecclesiæ exorcismis: per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adiurare autem dæmones ab eis auxilium implorando, non licet. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QVÆSTIO XCI.

De diuini nominis assumptione ad inuocandum per orationem vel laudem, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de assumptione diuini nominis ad inuocādum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem iam dictum est. Vnde nunc de laude restat dicendum.

¶ Circa quam quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum Deus sit ore laudādus.

¶ Secundò, vtrū in laudibus Dei sint cantus adhibēdi.

ARTICVLVS I.

Vtrum Deus sit ore laudandus.

3. dist. 9. q. 1. artic. 3. q. 3. com. & ad 2. Et 4. di. 15. q. 4. art. 1. q. 1. cō. Et Psal. 32. co. 1. & 2. & Eph. 5. lect. 7. co. 2. *Lib. 1. cap. penulti. to. 5.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit ore laudandus. Dicit enim *Philosophus in 1. Ethic. Optimorum non est laus sed maius aliquid & melius. Sed Deus est super omnia optimus. Ergo Deo nō debetur laus, sed aliquid maius laude. Vnde Eccle. 43. dicitur quòd Deus maior est omni laude.

¶ 2 Præterea, Laus Dei ad cultum ipsius pertinet: est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quàm ore. Vnde Dominus Matth. 15. Contra quosdam inducit illud Isa. Populus hic labiis me honorat, cor autē eorum longe est à me. Ergo laus Dei magis consistit in corde quàm in ore.

¶ 3 Præterea, Homines ad hoc ore laudantur vt ad meliora prouocentur. Sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora prouocantur. Vnde dicitur Prouerb. 27. Quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium. Sed Deus per verba hominum non prouocatur ad meliora, tum quia immutabilis est, tum quia summè bonus est & non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

SED CONTRA est, quòd in Psal. 62. dicitur: Labiis exultationis laudabit os meum.

CONCLVSIO.

Summis Deus efferendus est laudibus, sed non ea prorsus ratione, qua homines laudari inuicem consueuerunt.

RESPONDEO dicendum, quòd verbis alia ratione vtimur ad Deum, & alia ratione ad hominem. Ad hominem enim vtimur verbis, vt conceptum nostri cordis, quem non potest cognoscere nisi verbis nostris ei exprimamus: & ideo laude oris ad hominem vtimur, vt vel ei vel aliis innotescat, quòd bonam opinionem de laudato habemus: vt per hoc & ipsum qui laudatur ad meliora prouocemus, & alios apud quos laudatur in bonam opinionem, & reuerentiam, & imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis vtimur, non quidem vt ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed vt nosipsos & alios audientes ad eius reuerentiam inducamus. Et ideo necessaria est laus oris, non quidē propter Deum, sed propter ipsum laudantem: cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundum illud Psal. 49. Sacrificium laudis honorificabit me, & illic iter quo ostendam illi salutare Dei: & inquantum homo per diuinam laudem affectu ascendit in Deum, intātum per hoc retrahitur ab his quæ sunt contra Deum, secundum illud Isa. 48. Laude mea infrenabo te, ne intereas. Prodest etiam laus oris ad hoc, quòd aliorum affectus prouocetur in Deum. Vnde dicitur in Psal. 33. Semper laus eius in ore meo. Et postea subditur: Audiant mansueti & lætentur. Magnificate dominum mecum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd de Deo dupliciter possumus loqui. Vno modo, quātum ad eius essentiam: Et sic, cùm sit incomprehensibilis & ineffabilis, maior est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reuerentia & latriæ honos. Vnde & in Psal. 64. secundum translationem *Hierony. dicitur: Tibi silet laus Deus: quantum ad primum. Et tibi reddetur votum: quantum ad secundum. Alio modo, secundum effectus ipsius qui in nostram vtilitatem ordinantur: & secundum hoc debetur laus Deo. Vnde dicitur Isa. 63. Miserationum Domini recordabor: laudem domini super omnibus quæ reddidit nobis Dominus. Et *Dionys. dicit primo cap. de diui nom. Omnem sanctū theologorum hymnum, id est, diuinam laudem, inuenies ad beatos thearchiæ, id est, diuinitatis processus, manifestiue & laudatiue Dei nominationes diuidentem.

In cōmentario suo in Psal. 64. tom. 8. adiuncta etiā trāslatione sua in Psal. eundem. tom. 4.

*cap. 1. nō multū remote ante medium.

AD SECVNDVM dicendum, quòd laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis. Tunc enim loquitur Deo laudem, dum magnalia operum eius recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitādum interiorem affectum laudantis, & ad prouocandum alios ad Dei laudem, sicut *dictum est.

In corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd Deum non laudamus propter vtilitatem suam, sed propter vtilitatem nostram, vt *dictum est.

In corp. art.

ARTICVLVS II.

Vtrum in diuinis laudibus sint cantus assumendi.

Locis artic. 1. inductis.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd cantus non sint assumēdi in laudem diuinam. Dicit enim Apostolus ad Colossen. 3. Docentes & commonentes nosmetipsos in psalmis & in hymnis & canticis spiritualibus. Sed nihil debemus assumere in diuinum cultum præter ea quæ nobis auctoritate scripturæ traduntur. Ergo videtur quod non debemus vti in diuinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

¶ 2 Præterea, *Hieronymus super illud ad Ephes. 5. Cantantes & psallentes in cordibus vestris domino: dicit: Audiant hæc adolescentuli: audiant hi quibus in Ecclesia est psallendi officium Deo non voce, sed corde cātandum. Nec in tragœdiarum modum guttur & fauces medica-

Ad Ephes. 5. tom. 9. habetur in decret. dist. 92. cap. Cantantes.

medicamine linienda sunt, vt in Ecclesia theatrales moduli audiantur & cantica. Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

¶ 3 Præterea, Laudare Deum conuenit paruis & magnis, secundum illud Apoc. 19. Laudem dicite Deo nostro omnes sancti eius, & qui timetis Deum pusilli & magni. Sed maiores qui sunt in Ecclesia non decet cantare. Dicit enim *Gregor. & habetur in decretis distinctio. nonagesimasecunda cano. In sancta Romana Ecclesia. Præsenti decreto constituto: vt in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant. Ergo cantus non conueniunt diuinis laudibus.

Lib. 4 registri cap. 88 paulo à princi. Et habetur dis. 92. cap. In sancta Romana.

¶ 4 Præterea, In veteri lege laudabatur Deus in musicis instrumentis & humanis cantibus, secundum illud Psal. 32. Confitemini domino in cythara: in psalterio decem chordarum psallite illi. Cantate ei cāticum nouum. Sed instrumenta musica sicut cytharas & psalteria non assumit Ecclesia in diuinas laudes, ne videatur iudaizare. Ergo pari ratione nec cantus in diuinas laudes sunt assumendi.

¶ 5 Præterea, Principalior est laus mentis quàm laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus: tum quia cantantium intentio abstrahitur à cōsideratione eorum quæ cantant, dum circa cantum student: tum etiam quia ea quæ cantantur minus ab aliis intelligi possunt, quàm si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt in diuinis laudibus assumendi.

Sed contra est, quod beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit: vt *August. refert in 9. confess.

Lib. 9. cap. 7. tom. 1.

Conclusio.

Salubriter institutum fuisse credendum est, vt in diuinas laudes cantus assumerentur ad infirmorum excitandum affectum, quo in diuina libentius mouerentur.

Art. præced.

Respondeo dicendum, quòd sicut *dictum est, laus vocalis ad hoc necessaria est, vt affectus hominis prouocetur in Deum. Et ideo quæcunque ad hoc vtilia esse possunt, in diuinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quòd secundum diuersas melodias sonorum, animi hominum diuersimode disponuntur: vt patet per *Philosophum 8. Politic. & per †Boëtium in prologo musicę. Et ideo salubriter fuit institutū, vt in diuinas laudes cantus assumerentur: vt animi infirmorum magis prouocarentur ad deuotionē. Vnde *August. dicit in 10. confess. Adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, vt per oblectamenta aurium infirmorum animus in affectum pietatis assurgat. Et de seipso *dicit in 9. cōfess. Fleui in hymnis & canticis tuis, suaue sonantis Ecclesiæ tuæ vocibus cōmotus acriter.

Lib. 8. Polit. ca. 5. 6. & 7. *†Lib. 1. ca. 1.* *Lib. 10. cap. 33. tom. 1.* *Lib. 9. ca. 6. circa finem, tom. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd cantica spiritualia possunt dici, non solum ea quæ interius canuntur spiritu, sed etiā ea quæ exterius ore cantantur, inquantum per huiusmodi cantica spiritualis deuotio prouocatur.

Ad secundum dicendum, quòd Hierony. non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatrico, nō propter deuotionem excitandam, sed propter ostētationem vel delectationem prouocandam. Vnde *August. dicit in 10. confess. Cum mihi accidit, vt me amplius cantus quàm res quæ cantatur moueat, pœnaliter me peccare cōfiteor, & tunc mallem non audire cantantem.

Lib. 10 cap. 33. nō procul à fine, tom. 1.

Ad tertium dicendum, quòd nobilior modus est prouocandi homines ad deuotionem per doctrinam & prædicationem, quàm per cantum. Et ideo diaconi & prælati, quibus competit per prædicationem & doctrinā animos hominum prouocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc à maioribus retrahantur. Vnde ibidem *Gregor. dicit: Consuetudo est valde reprehensibilis, vt in diaconatus ordine constituti, modulationi vocis inseruiant: quos ad prædicationis officium & eleemosynarum studium vacare congruebat.

Lib. 4. registri cap 88. circa principium.

Ad quartum dicendum, quòd sicut *Philosophus dicit in 8. Politic. neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum: puta cytharam, & si quid tale alterum est: sed quæcunque faciunt auditores bonos. Huiusmodi enim musica instrumenta, magis animum mouent ad delectationem, quàm per ea formetur interius bona dispositio. In veteri autem testamento vsus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus & carnalis. Vnde erat per huiusmodi instrumenta prouocandus: sicut & per promissiones terrenas: tum etiam quia huiusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

Lib. 8. cap. 6. circa medium tom. 5.

Ad quintum dicendum, quòd per cantum, quo quis studiose ad delectandum vtitur, abstrahitur animus à consideratione eorum quæ cantantur. Sed si aliquis cātet propter deuotionem: attentius considerat quæ dicuntur: tum quia diutius moratur super eodem: tum quia vt *August. dicit in 10. confess. Omnes affectus spiritus nostri pro sua diuersitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur. Et eadem etiam est ratio de audientibus, in quibus etsi aliquando non intelligant quæ cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei. Et hoc sufficit ad deuotionem excitandam.

Lib. 10. cap. 33. inter principium & mediũ tom. 1.

QVÆSTIO XCII.

De vitiis religioni oppositis, & primo de superstitione in duos articulos diuisa.

Postea considerandum est de vitiis religioni oppositis.

¶ Et primò, de illis quæ cum religione conueniunt in hoc quòd exhibent cultum diuinum.

¶ Secundò, de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quę pertinent ad diuinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem. Secundum autem ad irreligiositatem. Vnde primò considerandum est de ipsa superstitione, & de partibus eius. Deinde de irreligiositate, & partibus eius.

¶ Circa primum quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum superstitio sit vitium religioni contrarium.

¶ Secundò, vtrum habeat plures partes seu species.

Articvlvs primvs.

Vtrum superstitio sit vitium religioni contrarium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd superstitio non sit vitium religioni contrarium. Vnum enim contrariorum non ponitur in diffinitione alterius. Sed religio ponitur in diffinitione superstitionis. Dicitur enim superstitio est religio supra modum seruata, vt patet in *Gloss. ad Coloss. 2. super illud: Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione: ergo superstitio non est vitium religioni contrarium.

Infrà q. 94. arti. 1. com. Et q. 4. artic. 1. com. & q. 122. arti. 3. co. Et 1. dis. 9. q. 1. art. 1 q. 2. ad tertium. **Gloss. interlinearis, ibid.*

¶ 2 Præterea, *Isidor. dicit in lib. Etymol. Superstitiosos ait Cicero appellatos, qui totos dies deprecabantur & immolabant vti sui sibi liberi superstites fierent. Sed hoc etiam potest fieri secundum veræ religionis cultum: ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

†Lib. 10. ca. 18. incipit à Sapiēs dictus, ante medium.

¶ 3 Præterea, Superstitio quendam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum: quia, sicut suprà *dictum est, secundum eam non contingit æquale Deo reddere eius quod debemus: ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

q. 81. arti. 5. ad 3.

Sed contra est, quòd *Augustinus dicit in lib. de decem chordis. Tangis primam chordam qua colitur vnus Deus, & cecidit bestia superstitionis. Sed cultus vnius

Cap. 9. à medio, tom. 9.

vnius Dei pertinet ad religionem: ergo superstitio religioni opponitur.

CONCLVSIO.

Superstitio vitiū est religioni oppositū secundū excessum, quo quis diuinum exhibet cultū, vel cui nō debet, vel nō eo modo, quo debet.

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut supra *dictum est, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio cōsistit, vt supra *habitum est. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur. Vnum quidem secundum excessum, aliud autē secundùm defectum. Contingit autem excedere medium virtutis nō solum secundum circunstantiam quæ dicitur quantum, sed etiam secundum alias circunstantias. Vnde & in aliquibus virtutibus sicut in magnanimitate & magnificentia, vitium excedit virtutis medium, non quia ad maius aliquid tendat, quàm virtus, sed forte ad minus. Transcendit tamen virtutis medium, inquantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, & similiter secundum alia huiusmodi, vt patet per *Philosophum in 4. Ethicor. Sic ergo superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum diuinum quàm vera religio, sed quia exhibet cultum diuinum, vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

q. 81. art. 5.
1. 2. q. 64. arti. 1.
Lib. 4. cap. 1. & 5. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem, ita etiam nomina virtutum quandoque trāsumptiue accipiuntur in malis, sicut prudentia quandoq; ponitur pro astutia: secundum illud Luc. 16. Filij huius seculi prudentiores filiis lucis sunt. Et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

AD SECVNDVM dicendum, quòd aliud est Etymologia nominis, & aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id à quo imponitur nomē ad significādum. Nominis vero significatio secūdum id ad quod significandum nomē imponitur: quæ quandoq; diuersa sunt. Nomen enim lapidis imponitur à læsione pedis, non tamen hoc significat. Alioquin ferrum cum pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomē superstitionis nō oportet quòd significet illud à quo nomen est impositum.

AD TERTIVM dicendum, quòd religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam, potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu diuino fit aliquid quod fieri non debet.

ARTICVLVS II.

Vtrum sint diuersæ superstitionis species.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd non sint diuersæ superstitionis species: quia secundum *Philosophum in 1. Topicor. Si vnum oppositorum dicitur multipliciter, & reliquum. Sed religio cui opponitur superstitio non habet diuersas species, sed omnes eius actus ad vnam speciem referuntur: ergo nec superstitio habet diuersas species.

Infrà qō. 94. art. 1.
Lib. 1. ca. 13. tom. 1.

¶ 2 Præterea, Opposita sunt circa idem. Sed religio cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, vt suprà *habitum est. Non ergo species superstitionis, quæ opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas diuinationes humanorum euentuum: vel secundum aliquas obseruationes humanorum actuum.

q. 81. arti. 1. & 5.

¶ 3 Præterea, Ad Colos. 2. super illud, Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione, dicit *gloss. id est, in simulata religione: ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

Glos. ordinaria ibid. super illud: Ad saturitatē carnis, ex Ambr.

SED CONTRA est, quòd †Augustin. in secundo de doct. Christ. diuersas species superstitionis assignat.

†Lib. 2. cap. 20. vsque ad 24. tom. 3.

CONCLVSIO.

Multæ sunt superstitionis species, vt indebitus veri Dei cultus, idololatria, diuinationes, ac variæ obseruantiarum genera.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, vitium superstitionis consistit in hoc, quod transcendit virtutis medium secundum aliquas circunstantias, vt supra *dictum est. Non enim quælibet circunstantiarum corruptarum diuersitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diuersa obiecta vel diuersos fines. Secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, vt suprà *habitum est. Diuersificantur ergo superstitionis species. Primò quidem, ex parte obiecti. Potest enim diuinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito: & hæc est prima superstitionis species: vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuicunque creaturæ. Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species diuiditur, secundum diuersos fines diuini cultus. Ordinatur enim primò diuinus cultus ad reuerentiā Deo exhibendā. Et secundū hoc prima species huius generis est idololatria, quæ diuinā reuerentiā indebite exhibet creaturæ. Secundò, ordinatur ad hoc, quòd homo instruatur à Deo quē colit. Et ad hoc pertinet superstitio diuinatiua, quæ dæmones cōsulit per aliqua pacta cum eis inita vel tacita vel expressa. Tertiò, ordinatur diuinus cultus ad quandā directionē humanorū actuum secundum instituta Dei qui colitur: & ad hoc pertinet superstitio quarundā obseruationum. Et hæc tria tāgit *Augustin. in 2. de doct. Christ. dicēs, superstitiosum esse quicquid institutum est ab hominibus ad facienda & colenda idola pertinēs. Et hoc pertinet ad primū. Et postea †subdit: Vel ad cōsultationes & pacta quædā significationum cum dæmonibus placita atque fœderata: quod pertinet ad secundum. Et post pauca ‡subdit: Ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ & cætera huiusmodi: quod pertinet ad tertium.

Art. præcedēt.
1. 2. q. 72. arti. 9.
1. 2. q. 1. art. 3. & q. 18. art. 4. 5. 6. 10. & 11.
Lib. 2. ca. 10. in principio, tom. 3.
†Eodem loco nunc dicto.
‡ead. cap. 20. parum a principio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *Dionys. dicit 4. cap. de diui. nomi. Bonum contingit ex vna & integra causa, malum autē ex singularibus defectibus. Et ideo vni virtuti plura vitia opponuntur, vt suprà †habitum est. Verbum autē Philosophi veritatē habet in oppositis, in quibus est eadem ratio multiplicationis.

*Cap. 4. part. 4. inter mediū & finem.
†Art. preced. & suprà q. 10. art. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd diuinationes & obseruationes aliquæ pertinent ad superstitionē, inquantum dependent ex aliquibus operationibus dæmonum, & sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

AD TERTIVM dicendum, quòd simulata religio ibi dicitur, quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur, prout in glos. sequitur. Vnde ista simulata religio nihil est aliud quàm cultus Deo vero exhibitus, modo indebito, sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum secundum veteris legis ritum. Et de hac ad literam loquitur glo.

QVÆSTIO XCIII.

De superstitione indebiti cultus diuini, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de speciebus superstitionis.

¶ Et primò, de superstitione indebiti cultus veri Dei. Secundò, de superstitione idololatriæ. Tertiò de superstitione diuinationum. Quartò, de superstitione obseruationum.

¶ Circa primum quæruntur duo.

¶ Primò, vtrū in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

¶ Secundò, vtrum possit ibi esse aliquid superfluum.

ARTICVLVS I.

Vtrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd in cultu veri Dei nō possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Ioel. 2. Omnis quicunq; inuocauerit nomen domini, saluus erit. Sed quicunq; colit Deum quocunq; modo, inuocat nomen eius: ergo omnis cultus Dei confert ad salutem. Nullus ergo est perniciciosus.

¶ 2 Praeterea, Idem Deus est qui colitur à iustis quacunque mundi aetate. Sed ante legem datam, iusti absque peccato mortali colebant Deum qualitercunque eis placebat. Vnde & Iacob proprio voto se obligauit ad specialem cultum: vt habetur Genes. 28. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

¶ 3 Praeterea, Nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diuersos ritus colendi Deum. Vnde *Gregorius scribit August. Episcopo Anglorum, proponenti quòd sunt diuersae Ecclesiarum consuetudines in missarum celebratione: Mihi, inquit, placet, vt siue in Romanis, siue in Galliarū partibus, seu in qualibet Ecclesia, aliquid inuenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, solicite eligas. Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

In fine registri ad decem interrogat. Aug. cap. 3.

SED CONTRA est, quòd *August. dicit in epistola ad Hierony. & habetur in gloss. ad Galat. 2. Quòd legalia obseruata, post veritatem euangelij diuulgatam, sunt mortifera & tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

Ex epist. 19. inter opera Aug. tom. 2.

CONCLVSIO.

Potest non modo ex parte Dei, sed nostri perniciosus aliquis cultus exhiberi.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *August. dicit in lib. contra mendacium, Mendacium maxime perniciosum est, quod fit in his quae ad Christianam religionem pertinent. Est autem mendacium, cùm aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto: & in tali significatione facti cōsistit exterior religionis cultus, vt ex supra *dictis patet. Et ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem cōtingit dupliciter. Vno quidem modo, ex parte rei significatae, à qua discordat significatio cultus: & hoc modo, tempore nouae legis, peractis iā Christi mysteriis, perniciosum est vti caeremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura: sicut etiam perniciosum esset, si quis non confiteretur Christum esse passum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis: & hoc praecipue in cultu communi qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiae. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicuius quae nō essent ei commissa, ita vitium falsitatis incurrit, qui ex parte Ecclesiae cultum exhibet Deo contra modum diuina auctoritate ab Ecclesia constitutum, & in Ecclesia consuetum. Vnde *Ambros. dicit: Indignus est qui aliter celebrat mysterium quàm Christus tradidit. Et propter hoc etiam †glos. dicit ad Coloss. 2. quòd superstitio est, quando traditioni humanae religionis nomen applicatur.

Lib. de mendacio cap. 14. in principio, tom. 4.
q. 81. arti. 7.
1. ad Corinth. 11. super illud: Quicunque ederit panem, tom. 5.
†Est glos. Ambros. circa finē commētarij ad cap. 2. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd cum Deus sit veritas, illi inuocant Deum qui in spiritu & veritate eum colunt, vt dicitur Ioan. 4. Et ideo cultus continens falsitatem, non pertinent proprie ad Dei inuocationem quae saluat.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ante tempus legis, iusti per interiorem instinctum instruebātur de modo colendi Deum, quos alij sequebantur. Postmodum vero exterioribus praeceptis circa homines sunt instructi, quae praeterire pestiferum est.

AD TERTIVM dicendum, quòd diuersae cōsuetudines Ecclesiae in cultu diuino, in nullo veritati repugnāt: & ideo sunt seruandae, & eas praeterire illicitum est.

ARTICVLVS II.

Vtrum in cultu Dei possit esse aliquid superfluum.

Supra qō. 81. art. 5. ad 1. Et q. 92. arti. 1. c. n. & ad 3. Et infrā qō 104. arti. 2. ad secundum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim Eccles. 43. Glorificantes Deum quantumcunque poteritis, superualebit adhuc. Sed cultus diuinus ordinatur ad Deum glorificandum: ergo nihil superfluum in eo potest esse.

¶ 2 Praeterea, Exterior cultus est professio quaedā cultus interioris, quo Deus colitur fide, spe, & charitate: vt *August. dicit in Enchiridio: Sed in fide, spe, & charitate, non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in cultu diuino.

Enchiridij ca. 3. tom. 3.

¶ 3 Praeterea, Ad diuinum cultū pertinet, vt ea Deo exhibeamus quę à Deo accepimus. Sed omnia nostra à Deo accepimus: ergo si totum quicquid possumus, facimus ad Dei reuerentiā, nihil superfluum erit in diuino cultu.

SED CONTRA est, quod *Augustin. dicit in 2. de doctrina Christiana, quòd bonus verusque Christianus etiam in literis sacris superstitiosa figmenta repudiat. Sed per sacras literas Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu diuino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

Lib. 2. cap. 18. in medio, tom. 3.

CONCLVSIO.

Quanquam non possit secundum absolutam quantitatem exhiberi quippiam Deo in cultu diuino superfluum, potest tamen secundum aliquam proportionem superflui aliquid adhiberi non ordinatum ad debitum illius finem.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid dicitur superfluum dupliciter. Vno modo, secundum absolutam quantitatem: & secundum hoc nō potest esse aliquid superfluum in diuino cultu: quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis: quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem diuini cultus est, vt homo Deo det gloriam, & ei se subiiciat mente & corpore. Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, & ad hoc quòd mens hominis Deo subiiciatur, & etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei & Ecclesiae ordinationem, & consuetudinem eorum quibus homo conuiuit, nō est superfluum in diuino cultu. Si autem aliquid sit, quod quantum est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quòd mens hominis feratur in Deum, aut quòd carnis concupiscentiae moderatae refrenentur: aut etiam si sit praeter Dei & Ecclesiae institutionem, vel contra consuetudinem communem (quae secundum *Augusti. pro lege habenda est) totum hoc reputandum est superfluum & superstitiosum: quia in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet. Vnde †August. in lib. de vera religione inducit, quod dicitur Luc. 17. Regnum Dei intra vos est: loquitur contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

**In epist. 86. parum à princip. tom. 2.*
†Ca. 3. à medio, tom. 1.

AD PRIMVM ergo dicendū, quòd in ipsa Dei glorificatione implicatur, quòd id quod fit pertinet ad Dei gloriam: per quod excluditur superstitionis superfluitas.

AD SECVNDVM dicendum, quòd per fidē, spem, & charitatem, anima subiicitur Deo. Vnde in eis nō potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad haec non pertinent.

AD TERTIVM dicendum, quòd ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

QVAESTIO XCIIII.

De idololatria, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerādum est de idololatria.

¶ Et circa hoc quaeruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum idololatria sit species superstitionis.

¶ Secundò, vtrum sit peccatum.

¶ Tertiò, vtrum sit grauissimum peccatorum.

¶ Quartò, de causa huius peccati. Vtrum autem cum idololatris sit communicandum, dictum est suprà cùm de infidelitate ageretur.

ARTICV-

ARTICVLVS I.

Vtrum idololatria rectè ponatur species superstitionis.

3. dist 9. q. 1. art. 1. q. 3. ad 3. Et 3. contra cap. 120. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd idololatria non ponatur rectè species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita & idololatræ. Sed hæresis est species infidelitatis, vt supra habitum *est. Ergo & idololatria, non autem superstitionis. *q. 11. ar. 1.

¶ 2 Præterea, Latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur vniuoce dici cum ea latria quæ ad veram religionem pertinet. Sicut enim appetitus falsę beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis vniuoce dicitur, ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, vniuoce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria verę religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

¶ 3 Præterea, Illud quod nihil est, non potest esse alicuius generis species: sed idololatria nihil esse videtur. Dicit enim Apostolus 1. ad Corinth. 8. Scimus quia nihil est idolum in mundo. Et infra 10. Quid ergo dico quòd idolis immolatum sit aliquid, aut quòd idolum sit aliquid? quasi dicat non. Immolare autem idolis propriè ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria quasi nihil existens non potest esse superstitionis species.

¶ 4 Præterea, Ad superstitionem pertinet exhibere cultum diuinum cui non debetur. Sed cultus diuinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis. Vnde ad Ro. 1. * Quidam vituperantur de hoc quod coluerunt & seruierunt potius creaturis quàm creatori. ergo inconuenienter huiusmodi superstitionis species idololatria nominatur: sed deberet potius nominari latria creaturæ.

SED CONTRA est, quod Act. 17. dicitur, quòd Paulus cum Athenis expectaret, incitabatur spiritus eius in ipso, videns idololatriæ deditam ciuitatem, & postea dixit: Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos vos video: ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

CONCLVSIO.

Varia idololatrarum genera ad speciem superstitionis spectant.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, ad superstitionem pertinet excedere debitum modum diuini cultus. Quod quidem pręcipuè fit, quando diuinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi; debet autem exhiberi soli summo Deo, scilicet increato, vt suprà habitum *est, cùm de religione ageretur. Et ideo cuicunque creaturæ diuinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. Huiusmodi autem cultus diuinus sicut creaturæ insensibili exhibebatur per aliqua sensibilia signa, puta sacrificia, ludos, & alia huiusmodi: ita etiam exhibebatur creaturæ repręsentatæ per aliquam sensibilem formam seu figuram, quæ idolum dicitur. Diuersimode tamen cultus diuinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quandam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant. Vnde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid diuinitatis, & per consequens quòd diuinus cultus eis deberetur. Et hęc fuit opinio Hermetis Trimegisti, vt August. *dicit in octauo, de ciuitate Dei. Alij vero non exhibebant cultum diuinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis, quarum erant imagines. Et vtrunque horum tangit Apostolus ad Rom. 1. Nam quantum ad primum dicit: Mutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis & volucrū & quadrupedum & serpentium. Quantum autem ad secundum subdit: Coluerunt & seruierunt potius creaturæ quàm creatori. Horum tamen fuit triplex opinio. Quidam enim æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebāt: sicut Iouem, Mercurium, & alios huiusmodi. Quidam vero æstimabant totum mundum esse vnum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quàm animam motu & ratione mundum gubernantem. Sicut homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Vnde putabant toti mundo, & omnibus partibus eius, esse cultum diuinitatis exhibēdum: cælo, aëri, aquæ, & omnibus huiusmodi partibus. Et ad hæc referebant nomina & imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat: vt narrat Augu. in septimo, *de Ciuit. Dei. Alij vero, scilicet Platonici, posuerunt vnū esse summum deum causam omnium: post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales à summo Deo creatas: quas Deos nominabant, participatione scilicet diuinitatis: nos autem eos angelos dicimus. Post quos ponebant animas cælestium corporum, & sub his dæmones: quos dicebant esse aërea quędam animalia: & sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum societatem assumi credebant, & his omnibus cultum diuinitatis exhibebant, vt August. narrat in 18. *de ciuitate Dei. Has autem duas vltimas opiniones dicebant pertinere ad Physicam theologiam, quam Philosophi considerabant in mundo, & docebant in scholis. Aliam vero, de cultu hominum, dicebant pertinere ad theologiam fabularem: quæ secundum figmenta poëtarum repręsentabatur in theatris. Aliam vero opinionem de imaginibus dicebant pertinere ad ciuilem theologiam, quæ per pontifices celebrabatur in templis. Omnia autem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant. Vnde Augustinus dicit *in secundo de doctrina Christi, superstitiosum est quicquid institutum ab hominibus est ad facienda & colenda idola, vel pertinens ad colendum, sicut Deum, creaturam partemúe vllam creaturæ.

(Margin notes: q. 92. art. 1.; q. 81. art. 1.; lib. 8. ca. 23. tom. 5.; lib. 7. ca. 16. & cap. 6. tom. 5.; lib. 18. cap. 14. tom. 5.; lib. 2. ca 20. in principio, tom. 3.)

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quædam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum: quam quidem protestationem nomen idololatriæ significat: non autem nomen hæresis, sed solum falsam opinionem. Et ideo hæresis est species infidelitatis. Sed idololatria est species superstitionis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd nomen latriæ dupliciter potest accipi. Vno enim modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem. Et secundum hoc non variatur significatio huius nominis latria, cuicunque exhibeatur: quia illud cui exhibetur non cadit, secundum hoc, in eius diffinitione. Et secundum hoc latria vniuoce dicetur, secundum hoc quod pertinet ad veram religionem, & secundum quod pertinet ad idololatriam. Sicut solutio tributi vniuoce dicitur, siue exhibeatur vero regi, siue falso: alio modo accipitur latria prout est idem religioni. Et sic cum sit virtus, de ratione eius est quòd cultus diuinus exhibeatur ei cui debet exhiberi. Et secundum hoc latria æquiuoce dicitur de latria veræ religionis, & de idololatria. Sicut prudentia æquiuoce dicitur de prudentia, quæ est virtus: & de prudentia quæ est carnis.

AD TERTIVM dicendum, quòd Apostolus intelligit idolum nihil esse in mundo quia imagines illę, quæ idola dicebantur, non erant animatæ aut aliquam virtutem diuinitatis habentes, sicut Hermes ponebat: quasi esset aliquid compositum ex spiritu & corpore. Et similiter intelligendum est, quòd idolis non est aliquid immolatum: quia per huiusmodi immolationem carnes immolatitiæ aliquam sanctificationem non consequebantur, vt Gentiles putabant: neque aliquam immunditiam, vt putabant Iudæi.

AD QVARTVM dicendum, quòd ex communi consuetudine, qua creaturas quascunque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen idololatria ad significandum quemcunque cultum creaturæ, etiam si sine imaginibus fieret.

ARTICVLVS II.

Vtrum idololatria sit peccatum.

3. côtra, cap. 120. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad diuinum cultum. Nam & in tabernaculo erant imagines Cherubin, vt legitur Exod. 25. Et in Ecclesia quædam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

¶ 2 Præterea, Cuilibet superiori est reuerentia exhibenda. Sed angeli & animæ sanctorum sunt nobis superiores. Ergo si eis exhibeatur reuerentia per aliquem cultum vel sacrificiorum vel aliquorum huiusmodi, non erit peccatum.

¶ 3 Præterea, Summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Iohan. 4. Deum oportet adorare in spiritu & veritate. Et Augustinus dicit *in Enchiridio, quòd Deus colitur fide, spe, & charitate. Potest autem contingere quòd aliquis exterius idola colat, interius tamen à vera fide non discedat. Ergo videtur quòd sine præiudicio diuini cultus possit aliquis exterius idola colere. *Enchiridij cap. 3. to. 3.*

SED CONTRA est, quod Exod. 20. dicitur: Non adorabis ea, scilicet exterius, neque coles, scilicet interius, vt glos. exponit. Et loquitur de sculptilibus & imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

CONCLVSIO.

Idololatria est ex natura sua vitium ac mortale peccatum, tam interiori, quàm exteriori opere.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc aliqui dupliciter errauerunt. Quidam enim putauerunt quòd offerre sacrificium, & alia ad latriam pertinentia, non solum summo Deo, sed etiam aliis supradictis esset debitum, & per se bonum, eo quòd cuilibet superiori naturæ diuinam reuerentiam exhibendam putant, quasi Deo propinquiori: sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores reuereri debeamus, non tamen eadem reuerentia omnibus debetur: sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit. Et hoc est latriæ cultus. Nec potest dici, sicut quidam putauerunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere: illi vero summo Deo tanquam meliori meliora, scilicet puræ mentis officia, quia vt Augustinus dicit in 10. *de Ciuitate, exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum: quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde quas significamus offerimus: ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse nouerimus, quàm ei cuius in cordibus nostris inuisibile sacrificium nosipsi esse debemus. Alij vero æstimauerunt latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum tanquam per se bonum, aut optimum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum, vt Augustinus in *6. de ciuitate Dei, introducit Senecam dicentem: Sic, inquit, adorabimus, vt & meminerimus huiusmodi cultũ magis ad morem quàm ad rem pertinere. Et in lib. de *vera religione, Augustinus dicit, non esse religionem à Philosophis quærendam, qui eadẽ sacra recipiebant cum populis, & de suorum deorum natura ac summo bono diuersas contrariasque sententias in scholis personabant. Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici, asserentes non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus exterius idola colat: dum tamen fidem in mente seruet: sed hoc apparet manifestè falsum. Nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus, sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium eius quod per veram fidem tenet in corde: ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Vnde Augustinus dicit contra Senecam in sexto * de ciuitate Dei: quòd eo damnabilius colebat idola, quo illa quæ mendaciter agebat, sic ageret, vt eum populus veraciter agere existimaret.

lib. 10. cap. 19. circa principium, to. 5. — *lib. 6. ca. 10. tom. 5.* — *cap. 5. in principio, tom. 1.* — *lib. 6. ca. 10. in fine, to. 5.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc, imagines in Ecclesia instituuntur, vt eis cultus latriæ exhibeatur: sed ad quandam significationem, vt per huiusmodi imagines mẽtibus hominum imprimatur & confirmetur fides de excellentia angelorum & sanctorum. Secus autem est de imagine Christi, cui ratione diuinitatis latria debetur, vt dicetur *in tertio. *3. par. q. 25. art 3.*

AD SECVNDVM & TERTIVM patet responsio per ea quæ dicta † sunt. *† In corp. art.*

ARTICVLVS III.

Vtrum idololatria sit grauissimum peccatorum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd idololatria non sit grauissimum peccatorum. Pessimum enim opponitur optimo, vt dicitur *octauo Ethicor. Sed cultus interior qui consistit in fide, spe, & charitate, est melior quàm cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio, & odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt grauiora peccata quàm idololatria, quæ opponitur cultui exteriori. *1. 2. q. 102. art 3. ad 11. Et mal q. 2. art. 10. centr. & 1 co. 12. to. 2. * lib. 8. ca. 10. circa princip.*

¶ 2 Præterea, Tanto aliquod peccatum grauius est, quanto magis est contra Deum. Sed directius aliquis videtur contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quàm cultum Dei alij exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei, est grauius peccatum quàm idololatria.

¶ 3 Præterea, Minora mala maioribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ punitum est peccato contra naturam, vt dicitur ad Roma. 1. ergo peccatum contra naturam est grauius peccato idololatriæ.

¶ 4 Præterea, Augustin. dicit 20. *contra Faustum: Neque vos, scilicet Manichæos, paganos dicimus, aut schisma paganorũ, sed cum eis habere quandam similitudinem, eo quòd multos colatis Deos. Verùm vos in hoc esse eis longè deteriores, quòd illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt: vos autem ea colitis quæ omnino non sunt. Ergo vitium hæreticæ prauitatis est grauius quàm idololatria. *lib. 20. côtra Faust. cap. 9. circa principium, tom. 6.*

¶ 5 Præterea, Super illud ad Galat. 4. Quomodo conuertimini iterum ad infirma & egena elemẽta, dicit glos. *Hierony. Legis obseruantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum penè par seruituti idolorum, cui ante conuersionem vacauerant. Non ergo peccatum idololatriæ est grauissimum. *Id habetis in sententia gloss. interlinearis in hoc loco.*

SED CONTRA est, quòd Leuit. 15. super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis: dicit *gloss. Omne peccatum est immunditia animi, sed idololatria maximè. *gloss. ordinar. super illud Docebitis filios Israel vt caueant immunditias.*

CONCLVSIO.

Quanquàm Idololatria secundum se grauissimum vitium sit, potest tamen ex mala peccantis dispositione, aliud vitium grauius idololatria esse.

RESPONDEO dicendum, quòd grauitas alicuius peccati potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte ipsius peccati, & sic peccatum idololatriæ grauissimum est. Sicut enim in terrena republica grauissimum esse videtur, quòd aliquis honorem regium alteri impendat quàm vero Regi (quia, quantum in se est, totum reipublicæ perturbat ordinem) ita in peccatis quæ contra Deum committuntur, quæ tamen sunt maxima, grauissimum esse videtur

videtur quòd aliquis honorem diuinum creaturæ impendat: quia, quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum diuinum. Alio modo potest attendi grauitas peccati ex parte ipsius peccantis, sicut dicitur grauius esse peccatum eius qui peccat scienter, quàm eius qui peccat ignoranter. Et secundum hoc nihil prohibet grauius peccare hæreticos, qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quàm idololatras ignoranter peccantes. Et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse maiora propter maiorem contemptum peccantis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, & adiicit exterius indebitum cultum. Si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, vt prius dictum * est. *Art præced.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd idololatria includit magnam blasphemiam, inquantum Deo subtrahitur dominij singularitas, & fidem opere impugnat idololatria.

AD TERTIVM dicendum, quòd quia de ratione pœnæ est, quòd sit contra voluntatem, peccatũ per quod aliud punitur, oportet esse magis manifestum, vt ex hoc homo sibiipsi & aliis detestabilis reddatur. Non autem oportet quòd sit grauius. Et secundum hoc peccatum, quod est contra naturam, minus est peccatum quàm idololatriæ. Sed quia est manifestius, ponitur quasi conueniens pœna peccati idololatriæ, vt scilicet sicut homo per idololatriam peruertit ordinem diuini honoris, ita per peccatum contra naturam, propriè naturæ confusibilem peruersitatem patiatur.

AD QVARTVM dicendum, quòd hæresis Manichæorum, etiam quantum ad genus peccati, grauior est quàm peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant diuino honori, ponentes duos deos contrarios, & multa vana fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæreticis, qui vnum Deum confitentur, & eum solum colunt.

AD QVINTVM dicendum, quòd obseruatio legis tempore gratiæ, non est omnino æqualis idololatriæ, secundum genus peccati, sed penè æqualis: quia vtrunque est species pestiferæ superstitionis.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis.

2. dist. 15 q. 1. art. 2. Cor. Et 3. contra cap. 120. Et 20. q. 3. art. 4. cor.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa, sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte naturæ hominis: quin potius naturalis ratio hominis dictat quòd sit vnus Deus, & quòd non sit mortuis cultus diuinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia non potest arbor bona malos fructus facere, vt dicitur Matth. 7. Neque etiam ex parte culpæ, quia vt dicitur Sapien. 14. Infandorum idolorum cultura omnis mali est & initium & finis: ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

¶ 2 Præterea, Ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inueniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate legitur esse adinuenta, vel à Nembroth, qui (vt dicitur) cogebat homines ignem adorare: vel à Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit. Apud Græcos autem (vt Isidorus * refert) Prometheus primus simulachra hominum de luto finxit. Iudæi vero dicunt quòd Ismaël primus simulachrum de luto fecit. Cessauit etiam in sexta ætate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

lib. 8. Etymo. cap. 11. paulo à principio.

¶ 3 Præterea, August. * dicit 21. de Ciuit. Dei. Neque potuit primum, nisi in illis, scilicet dæmonibus docentibus, disci, quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, aut quo inuitetur nomine, aut quo cogatur: vnde magicæ artes, earumque artifices excreuerunt. Eadem autem ratio videtur esse de idololatria: Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

** lib. 21. cap. 6 à medio illius, tom. 5.*

SED CONTRA est, quòd dicitur Sapien. 14. Superuacuitas hominum hæc, scilicet idola, adinuenit in orbe terrarum.

CONCLVSIO.

Potuit aliqua ex parte hominum causa idololatriæ esse, vel inordinatus affectus, vel repræsentationis delectatio, vel ignorantia: consummatiua autem eius causa fuerunt, Dæmones qui se hominibus colendos in idolorum imaginibus exhibuerunt aliqua in illis mirabilia faciendo.

RESPONDEO dicendum, quòd idololatriæ est duplex causa. Vna quidem dispositiua. Et hæc fuit ex parte hominum. Et hoc tripliciter. Primò quidem ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem diuinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur Sapientiæ decimoquarto: Acerbo luctu dolens pater citò sibi rapti filij fecit imaginem, & illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquàm Deum colere cœpit. & ibidem etiam subditur, quòd homines aut affectui aut regibus deseruientes, incommunicabile nomen, scilicet diuinitatis, lignis & lapidibus imposuerunt. Secundo propter hoc quòd homo naturaliter de repræsentatione delectatur, vt Philosophus dicit * in poëtria sua. *cap. 2. in principio illius, tom. 6.* Et ideo homines rudes à principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressiuè factas, diuinitatis cultum eis impenderunt. Vnde dicitur Sapientiæ decimotertio: Siquis artifex faber de sylua lignum rectum secuerit, & per scientiam suæ artis figuret illud, & assimilet imagini hominis, de substantia sua & filiis & nuptiis votum faciens, inquirit. Tertiò, propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis propter pulchritudinem seu virtutem, diuinitatis cultum exhibuerunt. Vnde dicitur Sapientiæ decimotertio: Neque operibus attendentes agnouerunt quis artifex esset, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aërem, aut girum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum, deos putauerunt. Alia autem causa idololatriæ fuit consummatiua ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, & aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia, faciendo. Vnde & in Psalm. 95. dicitur: Omnes dij gentium dæmonia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd causa dispositiua idololatriæ fuit ex parte naturæ hominis defectus, vel per ignorantiam intellectus, vel per inordinationem affectus, vt dictum * est. *in corp. art.* Et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium, & finis omnis peccati: quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatriam non producat, vel expressè inducendo per modum causæ, vel occasionem præbendo per modum initij, vel per modũ finis, inquantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum: sicut occisiones hominum, & mutilationes membrorum, & alia huiusmodi. Et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsum hominem disponunt.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio vnius Dei in mente hominum. in sexta autem ætate idololatria est exclusa per virtutem & doctrinam Christi, qui de diabolo triumphauit.

AD TERTIVM dicendum, quòd ratio illa procedit de causa consummatiua idololatriæ.

QVAE-

QVÆSTIO XCV.

De Superstitione diuinatiua, in octo articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de superstitione diuinatiua.

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, vtrum diuinatio sit peccatum.

¶ Secundò, vtru sit species superstitionis.

¶ Tertiò, de speciebus diuinationis.

¶ Quartò, de diuinatione quæ fit per dæmones.

¶ Quintò, de diuinatione quæ fit per astra.

¶ Sextò, de diuinatione quæ fit per somnia.

¶ Septimò, de diuinatione quæ fit per auguria, & alias huiusmodi obseruationes.

¶ Octauò, de diuinatione quæ fit per sortes.

ARTICVLVS I.

Vtrum diuinatio sit peccatum.

2. dist. 15. q. 1. ar. 3. ad 4. Et 3. contra cap. 154. col. 5. Et isa. 3. lect. 4. princi.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd diuinatio non sit peccatum. Diuinatio enim ab aliquo diuino nominatur. Sed ea quæ sunt diuina magis ad sanctitatem pertinēt quàm ad peccatum. Ergo videtur quòd diuinatio non sit peccatum.

lib. 1. cap. 1. tom. 1.

¶ 2 Præterea, Augustinus dicit *in lib. de lib. arb. Quis audeat dicere disciplinam esse malum? Et iterum: Nullo modo dixerim aliquam intelligētiam malam esse posse. Sed aliquæ artes sunt diuinatiuæ, vt patet per Philosophum *in lib. de memoria. Videtur etiam ipsa diuinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quòd diuinatio non sit peccatum.

parum à principio libri, tom. 2.

¶ 3 Præterea, Naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines solicitantur prænoscere futuros euentus, quod pertinet ad diuinationem: ergo diuinatio non est peccatum.

SED CONTRA est, quòd dicitur Deuteron. 18. Non sit qui pythones consulat, neque diuinos. Et in decretis 26. *quæst. 5. dicitur: Qui diuinationes expetunt, sub regulis quinquennij iaceant secundum gradus pœnitentiæ diffinitos.

26. q. 5. cap. Qui diuinationes.

CONCLVSIO.

Diuinatio peccatum est, quo quis sibi vsurpat futurorum, vt futura sunt, notitiam, & prædictionem, quod soli Deo proprium esse certum est.

RESPONDEO dicendum, quòd nomine diuinationis intelligitur quædam prænunciatio futurorum. Futura autem dupliciter prænosci possunt. Vno quidem modo in suis causis. Alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se habent. Quædam enim producunt ex necessitate, & semper, suos effectus. Et huiusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci & prænunciari possunt ex consideratione suarum causarum, sicut astrologi prænunciant eclypses futuras. Quædam vero causæ producunt suos effectus non ex necessitate & semper, sed vt in pluribus: raro tamen deficiunt. Et per huiusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quandam coniecturam: sicut astrologi per considerationem stellarum quædam prænoscere & prænunciare possunt de pluuiis & siccitatibus, & medici de sanitate vel morte. Quædam vero causæ sunt, quæ si secundum se considerentur, se habent ad vtrumlibet: quod præcipuè videtur de potentiis rationalibus quæ se habent ad opposita secundum *Philosophū. Et tales effectus vel etiam si qui effectus vt in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt: quia eorū causæ non habent inclinationem determinatam ad huiusmodi effectus. Et ideo effectus huiusmodi prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis huiusmodi effectus cōsiderare possunt solum, dum sunt præsentes: sicut cum homo videt Sortem currere & ambulare. Sed cōsiderare huiusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium: qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt, quasi præsentia: vt in primo habitum *est. Vnde dicitur Isa. 41. Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quia dij estis vos. Si quis ergo huiusmodi futura prænunciare aut prænoscere quocunque modo præsumpserit, nisi Deo reuelante, manifestè vsurpat sibi quod Dei est, & ex hoc aliqui diuini dicuntur. Vnde dicit Isidorus in lib. *Etymo. Diuini dicti quasi Deo pleni. Diuinitate enim se plenos simulant, & astutia quadam fraudulentiæ hominibus futura coniectant. Diuinatio ergo non dicitur, si quis prænunciet ea quæ ex necessitate eueniunt, vel vt in pluribus quæ humana ratione prænosci possunt, neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo reuelante, cognoscat. Tunc enim non ipse diuinat, id est, quod diuinū est facit, sed magis quod diuinum est suscipit. Tunc autem solum dicitur diuinare, quando sibi indebito modo vsurpat prænunciationem futurorum euentuum. Hoc autem cōstat esse peccatum. Vnde diuinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieron. *dicit super Micheam, quòd diuinatio semper in malam partem accipitur.

lib. 9. Meta. tex. 3. & 18. tom. 3.

q. 14. ar. 13. & q. 57. ar. 3. & q. 86. art. 4.

lib. 8. cap. 9. à medio. Et refertur 26. quæst. 4. cap. Igitur, circa principium.

à medio commentarij in cap. 3 Michea, tom. 6.

AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd diuinatio non dicitur ab ordinata participatione alicuius diuini: sed ab indebita vsurpatione, vt dictum *est.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd artes quædam sunt ad prænoscendum futuros euentus, qui ex necessitate vel frequēter proueniunt, quæ ad diuinationem non pertinent. Sed ad alios futuros euentus cognoscendos non sunt aliquæ veræ artes seu disciplinæ, sed fallaces & vanæ ex deceptione dæmonum introductæ, vt dicit Aug. in 21. *de Ciuitate Dei.

lib. 21. cap. 16. & cap. 6. tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum indebitum diuinationis modum.

ARTICVLVS II.

Vtrum diuinatio sit species superstitionis.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd diuinatio nō sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diuersorum generum. Sed diuinatio videtur esse species curiositatis, vt August. *dicit in lib. de Vera religione. Ergo videtur quòd non sit species superstitionis.

Infrà arti. 3. cor. principio. Et 2. dis. 15. q. 1. art. 3. ad 4. Et 3. cont. cap. 154. ca. 4. & 5.

¶ 2 Præterea, Sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed diuinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo diuinatio non pertinet ad superstitionem.

cap. 38. & praeced. to. 1.

¶ 3 Præterea, Superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non inuenitur aliquid diuinationi per contrarium respondens. Ergo diuinatio non est species superstitionis.

SED CONTRA est quòd Origenes dicit *in Periarchon: Est quædam operatio dæmonū in ministerio præscientiæ: quæ artibus quibusdam ab his qui se dæmonibus mancipauerunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc per contemplationem vmbrarum, comprehendi videtur. Hæc autem omnia operatione dæmonum fieri non dubito. Sed vt Augustinus dicit *in 2. de doct. Christiana: Quicquid procedit ex societate dæmonum & hominum, superstitiosum est. Ergo diuinatio est species superstitionis.

Homil. 16 in Numeros à medio, tom. 1.

lib. 2. ca. 23. tom. 3.

CONCLVSIO.

Diuinatio superstitionis species est ex modo operationis, curiositatis autem ex fine.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, superstitio importat indebitum cultum diuinitatis.

q. 92. art. 1. & q. 94. art. 1.

Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter. Vno modo cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid huiusmodi. Alio modo, cùm aliquid diuinum assumitur, sicut suprà dictum*est, de iuramento. Et ideo ad superstitionem pertinet nō solum cùm sacrificium dæmonibus offertur per idololatriam, sed etiam cùm aliquis assumit auxilium dęmonū ad aliquid faciendum vel cognoscēdum. Omnis autem diuinatio ex operatione dæmonum prouenit, vel quia expressè dæmones inuocantur ad futura manifestanda, vel quia dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, vt mentes hominum implicent vanitate. De qua vanitate dicitur in Psal. 39. Non respexit in vanitates & insanias falsas. Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum prænoscere tentat, vnde prænosci non potest. Manifestum est ergo quòd diuinatio species superstitionis est.

q. 59. in præfatione: & art. 5. ad 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd diuinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est præcognitio futurorum. Sed pertinet ad superstitionem, quantum ad modum operationis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd huiusmodi diuinatio pertinet ad cultum dæmonum, inquantum aliquis vtitur quodam pacto tacito vel expresso cum dæmonibus.

AD TERTIVM dicendū, quòd in noua lege mens hominis arcetur à temporalium solicitudine. Et ideo nō est in noua lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum euentuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Vnde dicitur Isa. 8. Et cùm dixerint ad vos: Quærite à Pythonibus, & à diuinis qui stridunt incantationibus suis. Subdit quasi responsionem: Nunquid non populus à Deo suo requiret visionem pro viuis & mortuis? Fuerunt tamen in nouo testamento etiam aliqui prophetæ spiritum habentes, qui multa de futuris euentibus prædixerunt.

ARTICVLVS III.

Vtrum sit determinare plures diuinationis species.

Opusc. 25. cap. 4.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit determinare plures diuinationis species. Vbi enim est vna ratio peccandi, non videntur plures esse peccati species. Sed in omni diuinatione est vna ratio peccandi, quia scilicet vtitur aliquis pacto dæmonum ad cognoscēdum futura. Ergo diuinationis non sunt plures species.

q. 92. art. 2. & 1. 2. q. 1. art. 3.

¶ 2 Præterea, Actus humanus speciem sortitur ex fine, vt suprà habitum*est. Sed omnis diuinatio ordinatur ad vnum finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum. Ergo omnis diuinatio est vnius speciei.

¶ 3 Præterea, Signa non diuersificant speciem peccati. Siue enim aliquis detrahat verbis, vel scripto, vel nutu, est eadem species peccati. Sed diuinationes non videntur differre nisi secundum diuersa signa, ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diuersæ diuinationis species.

lib. 8. cap. 9.

SED CONTRA est, quod Isidorus*in lib. Etymol. enumerat diuersas species diuinationis.

CONCLVSIO.

Tria genera diuinationis esse certum est, sub quibus variæ extant diuinationis species, quorum alterum est per manifestam dæmonum innocationem, quod attinet ad nigromanticos: alterum vero sumptum penes dispositionem & motum alterius rei, quod spectat ad augures: aliud verò ad sortes spectat.

Art. præced.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum*est: omnis diuinatio vtitur ad præcognitionem futuri euentus aliquo dæmonum consilio vel auxilio* Quod quidem vel expressè imploratur, vel præter intentionem hominis se occultè dæmon ingerit ad prænuntiandum futura quædam, quæ hominibus sunt ignota, eis autem cognita per modos de quibus in primo dictum*est: Dæmones autem expressè inuocati, solent futura prænuntiare multipliciter: quandoque quidem præstigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui & auditui hominū ingerentes ad prænuntiandum futura: & hæc species vocatur præstigium, ex eo quòd oculi hominum perstringuntur. Quandoque autem per somnia: & hæc vocatur diuinatio somniorum. Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem, vel locutionem: & hæc species vocatur nigromantia, quia vt dicit*Isido. in lib. Etymol. nigrum Græcè mortuus, mantia vero diuinatio nuncupatur, quia quibusdam præcantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui diuinare, & ad interrogata respondere. Quandoque vero futura prænuntiant per homines viuos, sicut in arreptitiis patet. Et hæc est diuinatio per Pythones. Et vt Isidor.*dicit: Pythones à Pythone Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor diuinandi. Quandoque vero futura prænuntiant per aliquas figuras vel signa, quæ in rebus inanimatis apparent, quæ quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno, vel ferro, vel lapide polito, vocatur geomantia. Si autem in aqua, hydromantia. Si autem in aëre, aëromantia. Si autem in igne, pyromantia. Si autem in visceribus animalium immolatorum in aris dæmonum, vocatur haruspicium.

**Aliàs, petitione.*

q. 57. art. 3.

lib. 8. cap. 9. parum ante medium.

lib. 8 Etymo. ca. 9. a medio

Diuinatio autem quæ fit absque expressa dæmonum inuocatione, in duo genera diuiditur. Quorum primum est, quando ad prænoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura prænoscere ex consideratione situs & motus syderum, hoc pertineret ad astrologos, qui & genethliaci dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si vero per motus, vel voces auiū, seu quorumcunque animalium, siue per sternutationes hominum, vel membrorum saltus, hoc pertinet generaliter ad augurium, quod dicitur à garritu auium, sicut auspicium, ab inspectione auium. Quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos. In quibus enim huiusmodi præcipuè considerari solent. Si vero huiusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum quod vult prænoscere, hoc vocatur omen. Et sicut Valerius Maximus*dicit, omniū obseruatio aliquo contractu religioni annexa est, quoniam non fortuito motu, sed diuina prouidentia constare creditur: quæ fecit, vt Romanis deliberantibus virum ad alium locum migrarent, fortè eo tempore centurio quidam exclamauit: Signifer statue signum, hic optimè manebimus. Quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarū in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia diuinationis species. Nam ex lineamentis manus consideratis, diuinatio sumpta, chiromantia vocatur, quasi diuinatiō manus. Chiros enim Græcè dicitur manus. Diuinatio vero ex quibusdam signis in spatula alicuius animalis apparentibus, spatulamantia vocatur.

lib. 1. cap. 5. in principio.

Ad secundum autem diuinationis genus quod est sine expressa dæmonum inuocatione, pertinet diuinatio, quæ fit ex consideratione eorum quę eueniunt ex quibusdam, quæ ab hominibus serio fiunt, ad aliquid occultum inquirendum, siue per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem geomantiæ, siue per considerationem figurarum, quę proueniunt ex plumbo liquefacto in aqua proiecto, siue ex quibusdam schedulis scriptis vel nō scriptis in occulto repositis, dum consideratur quis quam accipiat, vel etiam ex festucis inæqualibus propositis, quis maiorem vel minorem accipiat, vel taxillorum proiectione, quis plura puncta proiiciat, vel etiam dum consideratur quid aperienti librum occurrat, quæ omnia sortium nomen habent.

Sic ergo patet triplex diuinationis genus, quorum primum est

mum est per manifestam dæmonum inuocationem, quod pertinet ad nigromanticos: secundum autem est per solam considerationem dispositionis, vel motus alterius rei, quod pertinet ad augures: tertium est, dum facimus aliquid vt nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad sortes. Sub quolibet autẽ horum multa continentur, vt patet ex* dictis.

In corp. art.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in omnibus prædictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis. Multo enim grauius est dæmones inuocare, quàm aliqua facere quibus dignum sit, vt se dæmones ingerant.

AD SECVNDVM dicendum, quòd cognitio futurorum vel occultorum est vltimus finis ex quo sumitur generalis ratio diuinationis. Distinguuntur autem diuersæ species secundum propria obiecta, siue materias, prout scilicet in diuersis rebus occultorum cognitio consideratur.

AD TERTIVM dicendum, quòd res quas diuinantes attendunt, considerantur ab eis, non sicut signa quibus exprimant, quod iam sciunt, sicut accidit in demonstratione, sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quòd diuersitas principiorũ diuersificat speciem, etiam in scientiis demonstratiuis.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum diuinatio, quæ fit per inuocationes dæmonum, sit licita.

Infrà q. 96. art. 1. col. Et 3. contra c. 154. col. 5.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd diuinatio quæ fit per inuocationes dæmonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud primæ Petri 2. Qui peccatum non fecit. Sed Dominus à dæmone interrogauit, quod tibi nomen est? Qui respondit: Legio. Multi enim sumus, vt habetur Marci 5. Ergo videtur, quòd liceat à dæmonibus aliquid occultum interrogare.

¶ 2 Præterea, Sanctorum animæ non fauent illicitè interrogantibus. Sed Sauli interroganti de euentu futuri belli à muliere habente spiritum Pythonis, apparuit Samuel, & ei futurum euentum prædixit, vt legitur 1. Reg. 28. Ergo diuinatio quę fit per interrogationem à dæmonibus, non est illicita.

¶ 3 Præterea, Licitum esse videtur, veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam vtile est scire. Sed quandoque vtile est scire aliqua occulta, quæ per dæmones sciri possunt, sicut apparet in inuentione furtorum. Ergo diuinatio, quæ fit per inuocationem dæmonum, non est illicita.

SED CONTRA est, quòd dicitur Deuteron. 18. Non inueniatur in te qui ariolos sciscitetur, neque Pythones consulat.

CONCLVSIO.

Diuinatio, quæ fit per dæmonum expressam inuocationem, omnino illicita est.

RESPONDEO dicendum, quòd omnis diuinatio, quæ fit per inuocationes dæmonum, est illicita duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principij diuinationis, quod scilicet est pactum expressè cum dæmone initum per ipsam dæmonis inuocationem. Et hoc est omnino illicitum. Vnde contra quosdam dicitur Isa. 28. Dixistis, percussimus fœdus cum morte, & cum inferno fecimus pactum. Et adhuc grauius esset si sacrificium, vel reuerentia dæmoni inuocato exhiberetur. Secunda vero ratio sumitur ex parte futuri euentus. Dæmon enim qui intendit perditionem hominum ex huiusmodi suis responsis, etiam si aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quòd ei credatur, & sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanæ nociuum. Vnde Athanasius exponens illud quod habetur * Luc. 4. Increpauit illum dicens: Obmutesce, dicit: quamuis vera fateretur dæmon, compescebat tamen Christus eius sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget, vt nos etiam assuefaciat ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur. Nefas enim est, vt cum adsit nobis scriptura diuina, à diabolo instruamur.

Id Chrysost. concione 2. de Lazaro à medio, tom. 2. Et Theophil. etiã Marc. 1. & Lucæ 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Beda dicit, *Luc. 8. non velut inscius dominus inquirit, sed vt cõfessa peste, quam tolerabat, virtus curantis grauior emicaret. Aliud autem est inquirere aliquid à dæmone sponte occurrente, quod quandoque licet propter vtilitatem aliorum, maximè quando diuina virtute potest compelli ad vera dicenda: & aliud dæmonem inuocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso.

lib. 3. in Luc. ca. 32. secundum eiduum Bedæ, tom. 2.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut August. *dicit ad Simplicianum, non est absurdum credere aliqua dispensatione permissum fuisse, vt non dominante arte Magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quæ Pythonissam, & Saulem latebat, se ostenderet spiritus iusti aspectibus regis, diuina cum sententia percussurus. Vel non verè spiritus Samuelis à requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma, & illusio imaginaria, diaboli machinationibus facta: quam scriptura Samuelem appellat, sicut solent imagines, rerum nominibus appellari.

lib. 2. q. 3. inter principiũ & medium, tom. 4.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd nulla vtilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per dæmonum inuocationem.

ARTICVLVS V.

Vtrum diuinatio, quæ fit per astra, sit illicita.

2. dist. 15. q. 1. art. 3. ad 4. & 3. contra c. 154. co. Et Gal. 4. lect. 4. co. 2.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd diuinatio quæ fit per astra, non sit illicita. Licitum est enim ex cõsideratione causarum prænuntiare effectus, sicut Medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem. Sed corpora cælestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, vt etiam Dionys. dicit 4. c. de Diuin. nom. ergo diuinatio quæ fit per astra, non est illicita.

¶ 2 Præterea, Scientia humana ex experimentis originem sumit, vt patet per Philosophum* in 1. Metaph. Sed per multa experimenta aliqui comperierunt, ex consideratione syderum aliqua futura posse prænosci. ergo non videtur esse illicitum tali diuinatione vti.

lib. 1. cap. 1. non longè à princip. to. 3.

¶ 3 Præterea, Diuinatio dicitur esse illicita inquantum innititur pacto cum dæmonibus inito. Sed hoc non fit in diuinatione, quæ fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei: ergo videtur quòd huiusmodi diuinatio non sit illicita.

SED CONTRA est, quod August. *dicit in 4. confess. Illos Planetarios, quos Mathematicos vocant, consulere non desistebam, quasi nullum esset sacrificium, & nullæ preces ad aliquem spiritum ob diuinationem dirigerentur, quod tamen Christiana, & vera pietas expellit & damnat.

lib. 4. cap. 3. in principio, tom. 1.

CONCLVSIO.

Contingentium & casualium per certitudinem diuinatio superstitiosa, & illicita est; diuinatio vero naturalium futurorum, quæ ex cælestium dispositione necessario eueniunt, non illicita, sed honesta est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum *est, diuinationi, quæ ex opinione falsa, vel vana procedit, ingerit se operatio dæmonis, vt hominum animos implicet vanitati, aut falsitati. Vana autem aut falsa opinione vtitur si quis ex consideratione stellarum futura velit præcognoscere, quæ per ea præcognosci non possunt. Est ergo considerandum quid per cælestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. Et de his quidem, quæ ex necessitate eueniunt, manifestum est, quòd per considerationem stellarum possunt præcognosci, sicut astrologi prænuntiant eclypses futuras. Circa præcognitionem vero futurorum euentuum ex consideratione stellarum, diuersi diuersa dixerunt. Fuerunt enim qui dixerunt, quòd stellæ potius significant, quàm faciant

Art. 1. & 2.

ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum, vel est effectus eius cuius est signum, sicut fumus significat ignem à quo causatur, vel procedit ab eadem causa: & sic dum designat causam, per consequens significat effectum, sicut iris quandoque significat serenitatem, inquantum causa eius est causa serenitatis. Non potest autem dici, quòd dispositiones cælestium corporum, & motus, sint effectus futurorum euentuum, nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem quæ sit corporalis. Possunt autem reduci in vnam causam communem quæ est prouidentia diuina. Sed alia ratione disponuntur à diuina prouidentia motus, & situs cælestium corporum, & alia ratione euentus contingentium futurorum, quia illa disponuntur, secundum rationem necessitatis, vt semper & eodem modo proueniant, hæc autem secundum rationem contingentiæ vt variabiliter contingant. Vnde non potest esse, quòd ex inspectione syderum accipiatur præcognitio futurorum, nisi sicut ex causis præcognoscuntur effectus. Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati cælestiũ corporum. Primò quidem omnes effectus per accidens contingentes, siue in rebus humanis, siue in rebus naturalibus, quia vt
lib.6.text.4. probatur in * 6. Metaphys. ens per accidens non habet
5.&6.to.3. causam, & præcipuè naturalem, cuiusmodi est virtus cælestium corporum, quia quod per accidens fit, neque est ens propriè, neque vnum, sicut quòd lapide cadente fiat terræmotus, vel quòd homine fodiẽte sepulchrum inueniatur thesaurus. Hæc enim & huiusmodi non sunt simpliciter vnum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid vnum, sicut & procedit ab vno principio, quod est forma rei naturalis. Secundò autem subtrahuntur causalitati cælestium corporum actus liberi arbitrij, quòd est facultas voluntatis & rationis. Intellectus enim siue ratio, non est corpus nec actus organi corporei, & per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, vt patet per * Philosophum in 3. de Anima.
lib.3.text. Nullum autem corpus potest imprimere in rem incor-
41.tom.2. poream. Vnde impossibile est, quòd corpora cælestia directè imprimant in intellectũ & voluntatem. Hoc enim esset ponere intellectu non differre à sensu, quòd Arist.
lib.2.text. in lib. * de Anima, imponit his qui dicebant, quòd talis
150.tom.2. voluntas est in hominibus, qualem in die inducit pater virorum deorumq́; scilicet sol vel cælum. Vnde corpora cælestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitr. Possunt tamen ad hoc dispositiuè inclinare, inquantum imprimunt in corpus humanum, & per consequens in vires sensitiuas, quæ sunt actus corporaliũ organorum qui inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitiuæ obediunt rationi, vt patet per Philosophum in 3.
Lib.1. Ethic. de Anima. & 1. * Ethic. nulla necessitas ex hoc libero arbi-
cap. vlt. to.5. trio imponitur, sed contra inclinationem cælestium cor-
Lib.3. de Ani porum homo potest per rationem operari. Si quis ergo
ma, text.41. consideratione astrorum vtatur ad præcognoscendos fu-
& 47.to.2. turos casuales, vel fortuitos euẽtus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedit hoc ex falsa & vana opinione. Et sic operatio dæmonis se immiscet: vnde erit diuinatio superstitiosa, & illicita. Si vero aliquis vtatur consideratione astrorum, ad præcognoscendum futura quæ ex cælestibus causantur corporibus, puta siccitates, & pluuias, & alia huiusmodi, non erit illicita diuinatio, nec superstitiosa. Et secundum hoc patet responsio ad PRIMVM.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd hoc quòd astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prenuntiant, contingit dupliciter. Vno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur. Et ideo actus eorum disponuntur, vt in pluribus, secundum inclinationem cælestiũ corporum. Pauci autem sunt, id est soli sapientes, qui ratione huiusmodi inclinationes moderentur. Et ideo astrologi in multis vera prænuntiant, & præcipuè in communibus euentibus qui dependent ex multitudine. Alio modo propter dæmones se immiscentes. Vnde Aug. in * 2. super Gen. ad literam dicit: Fatẽdum est, quando à mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur: quod tamen ad decipiẽdos homines fit spirituum immundorũ, & seductorum operatione, qui quædam vera de temporalibus rebus nosse permittuntur. Vnde * concludit: Quapropter bono Christiano, siue Mathematici, siue quilibet impiè diuinantium, & maximè dicentes vera, cauendi sunt, ne cõsortio dæmoniorum animam deceptam, pacto quodam societatis irretiant. Et per hoc patet responsio ad TERTIVM. lib.2.ca.17. non procul à fine, tom.3. Eodẽ cap.17. in fine, to.3.

ARTICVLVS VI.

Vtrum diuinatio quæ fit per somnia, sit illicita.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd diuinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Vti enim instinctione diuina nõ est illicitum. Sed in somniis homines instruuntur à Deo: dicitur enim Iob 33. Per somniũ in visione nocturna quãdo irruit sopor super homines, & dormiũt in lectulo, tunc aperit scilicet Deus, aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina: ergo vti diuinatione, quæ est per somnia, non est illicitum. 3.contra.c. 54 co.5.& 6. Et opusc. 25.c.4.co.2.

¶ 2 Præterea, Illi qui interpretantur somnia, propriè vtuntur diuinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretati, sicut Ioseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis, & magistri pistorũ, vt legitur Gene. 40. & somnium Pharaonis, vt legitur Gene. 41. Et Daniel interpretatus est somnium Regis Babylonis, vt habetur Dan. 2. & 4. ergo diuinatio somniorum non est illicita.

¶ 3 Præterea, Illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum. ergo vanum est negare somnia habere vim diuinationis: ergo licitum est eis intendere.

SED CONTRA est, quòd dicitur Deut. 18. Non inueniatur in te qui obseruet somnia.

CONCLVSIO.

Diuinatio suscepta in somniis, quæ ex diuina sunt reuelatione, aut quauis naturali causa intrinseca, vel extrinseca, illicita non est: at ea, quæ ex dæmonum reuelatione procedit, superstitiosa, & omnino illicita est.

RESPONDEO dicendũ, quòd sicut dictum * est, diuinatio, quæ innititur falsæ opinioni, est superstitiosa & illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorũ de somniis. Sunt autẽ somnia futurorum euentuũ quandoq; quidẽ causa, puta cum mens alicuius solicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciẽdum, vel vitandum. Quandoq; vero somnia sunt signa aliquorũ futurorum euẽtuum, inquantũ reducuntur ad aliquam causam cõmunem somniis & futuris euẽtibus. Et secundum hoc plures præcognitiones futurorum in somniis fiunt. Est ergo considerandum, quæ sit causa somniorũ, & an possit esse causa futurorũ euentuũ, vel ea possit cognoscere. Sciendũ est ergo, quòd somniorum quandoq; est causa interius, quandoq; exterius. Interior autem somniorũ causa, est duplex. Vna quidem animalis, inquantũ, scilicet ea occurrunt hominis phantasiæ in dormiẽdo, circa quę eius cogitatio & affectio fuit immorata in vigilando. Et talis causa somniorum non est causa futurorum euentuum, vnde huiusmodi somnia per accidens se habẽt ad futuros euentus. Et si quandoque simul cõcurrant, erit casuale. Quandoq; vero causa intrinseca somniorum est corporalis. Nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia, cõueniens tali dispositioni, sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt in somniis, quòd sit vel in aqua vel niue. Et propter hoc medici dicũt esse intendendum somniis, ad cognoscẽdum interiores dispositiones. Art.2.& 5.

Causa

Causa autem somniorum exterior, similiter est duplex, scilicet corporalis & spiritualis. Corporalis quidem, inquantum imaginatio dormientis immutatur, vel ab aëre continenti, vel ex impressione cælestis corporis, vt sic dormienti aliquæ phantasiæ appareant conformes cælestium dispositionum. Spiritualis autem causa est quandoque quidem à Deo, quæ ministerio angelorum aliqua hominibus reuelat in somniis, secundú illud Numer. 12. Si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. quandoque vero operatione dæmonum aliquæ phantasiæ dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura reuelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum, quòd si quis vtatur somniis ad præcognoscenda futura, secundum quod somnia procedunt ex reuelatione diuina, vel ex causa naturali intrinseca, siue extrinseca, quantum potest se virtus talis extendere, non erit illicita diuinatio. Si autem huiusmodi diuinatio causetur ex reuelatione dæmonum, cum quibus pacta habent expressa, quia ad hoc inuocantur: vel tacita, quia huiusmodi diuinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit diuinatio illicita & superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS VII.

Vtrum diuinatio quæ fit per auguria & omina, & alias huiusmodi obseruationes exteriorum rerum, sit illicita.

3. contra g. 154. col. 5. & 6. Et opusc. 25. c. 3. & 5. c. 2. Et Isa. 2. lec. 2. col. 2. pen.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd diuinatio quæ fit per auguria, & omina, & alias huiusmodi obseruationes exteriorum rerum, non sit illicita. Si enim esset illicita, sancti viri ea non vterentur. Sed de Ioseph legitur quod auguriis intendebat. Legitur enim Genes. 44. quòd dispensator Ioseph dixit: Scyphum quem furasti, ipse est in quo bibit dominus meus, & in quo augurari solet. Et ipse postea dixit fratribus suis: An ignoratis quòd non sit similis mei in augurandi scietia? Ergo vti tali diuinatione non est illicitum.

¶ 2 Præterea, Aues aliqua circa futuros euentus temporum naturaliter cognoscunt, secundum illud Hiere 8. Miluus in cælo cognouit tempus suum: turtur, & hirundo, & ciconia custodierunt tempus aduentus sui. Sed naturalis cognitio est infallibilis, & à Deo: ergo vti cognitione auium ad præcognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

¶ 3 Præterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, vt patet ad Hebr. 11. Sed Gedeon vsus fuit omine ex hoc quòd audiuit recitationem & interpretationem cuiusdam somnij, vt Iudic. 7. dicitur. Similiter Heliezer seruus Abrahæ: vt legitur Genes. 24. ergo videtur quod talis diuinatio non sit illicita.

SED CONTRA est quòd dicitur Deut. 18. Non inueniatur in te qui obseruet auguria.

CONCLVSIO.

Diuinari per auguria, vel omina præter natura, aut prouidentiæ diuinæ ordinem, superstitiosum & illicitum est.

RESPONDEO dicendum, quòd motus vel garritus auium, vel quæcunque dispositiones in huiusmodi rebus consideratæ, manifestum est quòd non sunt causa futurorum euentuum. Vnde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo, quòd si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit inquantum sunt effectus aliquarum causarum, qui etiam sunt causantes vel præcognoscentes futuros euentus. Causa autem operationum brutorum animaliū est instinctus quidam, quo mouentur motu naturæ Non enim habent dominiū sui actus. Hic autem instinctus potest ex duplici causa procedere. Vno quidem modo, ex causa corporali. Cum enim bruta animalia non habeant, nisi animam sensitiuam, cuius omnes potentiæ sunt actus corporalium organorum, subiacet eorum anima dispositioni continentium corporum, & primordialiter cælestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum cōformantur dispositionibus corporum cælestium, & aëris continentis, ex quibus proueniunt aliqui futuri euentus. In hoc tamen duo considerari oportet. Primum quidem, vt operationes huiusmodi non extendantur, nisi ad præcognoscenda futura, quæ causantur per motus cælestium corporum, vt suprà dictum* est. Secundo, vt non extendantur, nisi ad ea quæ aliqualiter possunt ad huiusmodi animalia pertinere. Consequuntur enim per cælestia corpora cognitionem quandam naturalem, & instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria, sicut sunt immutationes quæ fiunt per pluuias & ventos, & alia huiusmodi. Alio modo, instinctus huiusmodi causantur ex causa spirituali, scilicet vel ex Deo, vt patet in columba super Christum descendēte, & in coruo qui pauit Heliam, & in cete qui euomuit, & eiecit Ionam. Vel etiam ex dæmonibus qui vtūtur huiusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandos animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis huiusmodi, præterquàm de ominibus, quia verba humana, quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum. Disponuntur tamen secundum diuinam prouidentiam, & quandoque secundum dæmonum operationem. Sic ergo dicendum, quòd omnis huiusmodi diuinatio si extendatur vltra illud ad quod potest pertingere secundum ordinem naturæ, vel diuinæ prouidentiæ, est superstitiosa & illicita.

Art 5. & 6. huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd hoc quod Ioseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, *secundum August. ioco dixit, non serio, referens fortè hoc ad illud, quod vulgus de eo opinabatur. Et sic etiam dispensator eius locutus est.

In lib. quæst. super Genesim cap. 145. tom. 4.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illa auctoritas loquitur de cognitione auium, respectu eorum quæ ad eas pertinent. Et ad hæc præcognoscenda considerare earum voces & motus nō est illicitum, puta si quis ex hoc, quòd cornicula frequenter crocitat, prædicat pluuiam citò esse futuram.

AD TERTIVM dicendum, quòd Gedeon obseruauit recitationem & expositionem somnij, accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem à diuina prouidentia. Et similiter Helizer attendit verba puellæ, oratione præmissa ad Deum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum diuinatio sortium sit illicita.

2. contra cap. 154. co. 5. & 6. Et opusc. 25. ca. 4. & 5. Et Eph. 1. lect. 4. col. 2. fin.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd diuinatio sortium non sit illicita, quia super illud Psal. 30. In manibus tuis sortes meæ. *dicit gloss. August. Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubitatione diuinam indicans voluntatem.

Aug. in Psa. 30. concione 2. de medio Psal. declinando ad finem, tom. 8.

¶ 2 Præterea, Ea quæ à sanctis in scripturis obseruata leguntur, non videntur esse illicita. Sed sancti viri tam in veteri, quàm in nouo testamento inueniuntur sortibus vsi esse. Legitur enim Iosue 7. quòd Iosue ex præcepto Domini, iudicio sortium puniuit Acham, qui de anathemate surripuerat. Saul etiam sorte deprehendit filium suum Ionatham mel comedisse, vt habetur 1. Reg. 14. Ionas etiam à facie domini fugiens, sorte deprehensus est, & in mare deiectus, vt legitur Ionæ 1. Zacharias etiam sorte exiit vt incensum poneret, vt legitur Lucæ 1. Mathias etiam est sorte ab Apostolis in Apostolatum electus, vt legitur Act. 1. Ergo videtur, quòd diuinatio sortium non sit illicita.

¶ 3 Præterea, Pugna pugilum, quæ Monomachia dicitur, id est singularis concertatio & iudicia ignis & aquæ, quæ dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere, quia per huiusmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed huiusmodi non videtur esse illicita, quia & Dauid cum Philistæo singulare iniisse certamen legitur, vt habetur 1. Reg. 17. Ergo videtur, quòd diuinatio sortium non sit illicita.

SED

26.q.5.cap. Sortes.

SED CONTRA est, quòd in Decret. 26.q.5. *dicitur, Sortes, quibus cuncta vos vestris discriminatis prouinciis, quas patres damnauerunt, nihil aliud quàm diuinationes, & maleficia decernimus. Quamobrem volumus omnino illa damnari, & vltra inter Christianos nolumus nominari, & ne exerceantur, anathematis interdicto prohibemus.

CONCLVSIO.

Diuinatio per sortes cælestium dispositioni, seu dæmonum impetio commissas, illicita est: vt vero in Deum referuntur, non illicitum est quippiam per sortes diuinari.

Art. 3. huius quæst.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supradictum *est: sortes propriè dicuntur cum aliquid fit, vt eius euentu considerato, aliquid occultum innotescat. Et quidem si quæratur iudicio sortium, quid cui sit adhibendum, siue illud sit res possessa, siue sit honor, seu dignitas, seu pœna, aut actio aliqua, vocatur sors diuisoria. Si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur sors consultoria. Si vero quæratur quid sit futurum, vocatur sors diuinatoria. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam euentus ipsorum. Vnde siquis ea intentione sortibus vtatur, quasi huiusmodi actus humani, qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana & falsa est opinio, & per consequens non carens dæmonum ingestione, ex quo talis diuinatio erit superstitiosa, & illicita. Hac autem causa remota necesse est, quòd sortialium actuum expectetur euentus, vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in diuisoria sorte, non videtur habere nisi fortè vitium vanitatis, sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer diuidere, velint sortibus ad diuisionem vti, quasi fortunæ exponentes quis quam partem accipiat. Si vero ex spirituali causa expectetur sortium iudicium, quandoque quidem expectatur ex dæmonibus, sicut legitur Ezechielis 21. quòd Rex Babylonis stetit in biuio, in capite duarũ viarum, diuinationem quærens, commiscens sagittas interrogauit idola, exta cõsuluit, & tales sortes sunt illicitæ & secundum canones prohibentur. Quandoque vero expectatur à Deo, secundum illud Prouerb. 16. Sortes mittuntur in sinum, sed à domino temperantur, & talis sors secundum se non est malum, vt Aug.* dicit. Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere. Primò quidem si absque vlla necessitate ad sortes recurratur. Hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Vnde Ambros. dicit* super Lucam: Qui sorte eligitur, humano iudicio nõ comprehenditur. Secundò, si quis etiam in necessitate absque reuerentia Dei sortibus vtatur. Vnde super Actus Apostolorum dicit † Beda, Sed si qui necessitate aliqua compulsi Deum putant sortibus exemplo Apostolorum esse consulendum, videant hoc ipsos Apostolos non nisi collecto fratrum cœtu, & precibus ad Deum fusis egisse. Tertiò, si diuina oracula ad terrena negotia cõuertantur. Vnde Aug. ‡dicit ad inquisitiones Ianuarij. His qui de paginis Euangelicis sortes legunt, etsi optandum sit, vt potius faciant quàm ad dæmonia consulenda concurrant, tamen ista mihi displicet cõsuetudo ad negotia secularia, & ad vitæ huius vanitates, diuina oracula velle conuertere. Quartò, si in electionibus ecclesiasticis, quæ spiritussancti inspiratione fieri debẽt, aliqui sortibus vtantur. Vnde sicut Beda dicit* super actus Apostolorũ, Mathias ante Penthecostem ordinandus sorte quæritur, quia scilicet nondum erat plenitudo spiritussancti in Ecclesia effusa. Septem autẽ Diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati. Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quæ ad terrenam dispositionem ordinantur, in quarum electione plerunque homines sortibus vtuntur, sicut & in temporalium rerum diuisione. Si vero *necessitas immineat, licitum est cum debita reuerentia

Loco citato in argumento 1.

**cap. 1. in titulo de ingressu Zachariæ in templũ, ante medium, tom. 5.*

†Beda in fine commentarij ad 1. cap. Act. tom. 2.

‡Epist. 119. cap. 20. in fine, tom. 2.

In fine cõmentarij ad cap. 1. Act. Apost. tom. 2.

sortibus diuinum iudicium implorare. Vnde Aug. dicit in epistola* ad Honoratum, Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant ne fuga fiat omnium, & qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur ecclesia, si hæc disceptatio aliter non poterit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant, & qui fugiant, sorte eligendi sunt. Et in primo de doctrina Christiana* dicit: Si cui abundaret aliquid quod oporteret dari eis qui non haberent, nec duobus dari potuisset, si tibi occurrant duo, quorum neuter alium, vel indigentia, vel vrgente aliqua necessitate superaret, nihil iustius faceres, quàm vt sorte eligeres cui dandum esset quod dari vtrique non posset.

Epist. 180. inter medium & finẽ, to. 2.

lib. 1. ca. 28. tom. 3.

Et per hoc patet responsio ad PRIMVM & SECVNDVM.

AD TERTIVM dicendum, quòd iudicium ferri candentis, vel aquæ feruentis, ordinatur quidem ad alicuius peccati occulti inquisitionem per aliquid, quod ab homine fit, & in hoc conuenit cum sortibus. Inquantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus à Deo, excedit communem sortium rationem. Vnde huiusmodi iudicium illicitum redditur: tum quia ordinatur ad iudicanda occulta, quæ diuino iudicio reseruantur: tum etiam quia huiusmodi iudicium non est auctoritate diuina sancitum. Vnde 2 quæst. 5. *in Decreto Stephani Papæ dicitur, Ferri candentis, vel aquæ feruentis examinatione confessionem extorqueri à quolibet, sacri non censent canones. Et quod sanctorum patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinuentione non est præsumendum. Spontanea enim confessione, vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini iudicare. Occulta vero & incognita illi sunt relinquenda, qui solus nouit corda filiorum hominum. Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum, nisi quòd plus accedit ad communem rationem sortium, inquantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi fortè quando pugiles sunt valde impares virtute, vel arte.

2.q.5.cap. Consuluisti: ante medium.

QVÆSTIO XCVI.

De Superstitionibus obseruantiarum, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de superstitionibus obseruantiarum.

¶Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶Primò, de obseruantiis ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoria.

¶Secundò, de obseruantiis quę ordinantur ad aliqua corpora immutanda.

¶Tertiò, de obseruantiis quæ ordinantur ad coniecturas sumendas fortuniorum, vel infortuniorum.

¶Quartò, de suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ARTICVLVS I.

Vtrum vti obseruantiis artis notoriæ, sit illicitum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd vti obseruantiis artis notoriæ non sit illicitum. Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum. Vno modo, secundum genus operis, sicut homicidium, vel furtum. Alio modo, ex eo quòd ordinatur ad malum finem, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quæ obseruantur in arte notoria, secundum genus operis non sunt illicita. Sunt enim quædam ieiunia & orationes ad Deum. Ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. ergo vti huiusmodi obseruationibus non est illicitum. *1.Par. 64. art. 1. ad 5.*

¶2 Præterea, Danielis primo legitur, quòd pueris abstinentibus dedit Deus scientiam, & disciplinam in omni libro,

libro, & sapientia. Sed obseruantiæ artis notoriæ sunt secundum aliqua ieiunia, & abstinentias quasdam. ergo videtur quòd diuinitus formatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est ea vti.

¶ 2 Præterea, Ideo videtur esse inordinatum à dæmonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, vt dictum * est. *q. 95. art. 1.* Sed veritates scientiarum dæmones sciunt, quia sciẽtiæ sunt de his quæ sunt ex necessitate, & semper quæ subiacent humanæ cognitioni, & multo magis dæmonum, qui sunt perspicaciores, vt Aug. * dicit: *lib. de Diuinatione dæmonũ cap. 3. & 4. tom. 3. Et lib. 2. super Gen. cap. 17. nõ procul à fine, tom. 3.* ergo nõ videtur esse peccatum vti arte notoria, etiam si per dæmones formatur effectum.

SED CONTRA est, quòd dicitur Deuter. 18. Non inueniatur in te qui quęrat à mortuis veritatem, quæ quidem inquisitio innititur auxilio dæmonum. Sed per obseruantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum dæmonibus inita: ergo vti arte notoria non est licitum.

CONCLVSIO.

Arte notoria vti nullo modo licet, cum falsa & superstitiosa sit.

RESPONDEO dicendum, quòd ars notoria est, & illicita, & inefficax. Illicita quidem est, quia vtitur quibusdam ad scientiam acquirendam, quæ non habent secundum se virtutem causandi sciẽtiam, sicut inspectione quarundam figurarum, & prolatione quorundam ignotorum verborum, & aliis huiusmodi. Et ideo huiusmodi ars non vtitur his, vt causis, sed vt signis, non autem vt signis diuinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Vnde relinquitur, quòd sint superuacua signa, & per consequens pertinentia ad pacta, quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata. Et ideo ars notoria penitus est repudianda, & fugienda Christiano, sicut & aliæ artes nugatoriæ, vel noxiæ superstitionis, vt Aug. * dicit 2. de Doct. Christ. *lib. 2. ca. 23. in medio, tom. 3.* Et est huiusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cùm enim per huiusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem, scilicet adinueniendo, vel addiscẽdo, consequens est quòd iste effectus vel expectetur à Deo vel à dæmonibus. Certum est autem aliquos à Deo sapiẽtiam, & scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur, 3. Reg. 3. & 2. Paral. 1. Dominus etiam discipulis suis dixit Luc. 21. Ego dabo vobis os, & sapientiam, cui non poterunt resistere, & contradicere omnes aduersarij vestri. Sed hoc donum non datur quibuscunque, aut cum certa obseruatione, sed secundum arbitrium spiritussancti, secundum illud primæ ad Cor. 12. Alij quidem datur per spiritũ sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ secundum eundem spiritum. Et postea subditur: Hæc omnia operatur vnus atq; idem spiritus diuidens singulis prout vult. Ad dæmones autem nõ pertinet illuminare intellectum, vt habitum * est in prima huius operis parte. *q. 109. ar. 3.* Acquisitio autem scientiæ & sapientiæ fit per illuminationem intellectus, & ideo nullus vnquam per dæmones sciẽtiam acquisiuit. Vnde August. * dicit in 10. de Ciuit. Dei. *Lib. 10. ca. 9. aliquantulũ à principio, tom. 5.* Porphyrium fateri theurgicis theletis in operationibus dæmonum animę intellectuali nihil purgationis accidere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, & perspicienda ea, quæ vera sunt, qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen dæmones verbis hominibus colloquentes, exprimere aliqua scientiarum documenta, sed hoc non quæritur per artem notoriam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd acquirere scientiam bonum est. Sed acquirere eam modo indebito non est bonum. Et ad hunc finem intendit ars notoria.

AD SECVNDVM dicendum, quòd pueri illi non abstinebant secundum vanam obseruantiam artis notoriæ, sed secundum auctoritatem legis diuinæ, nolentes inquinari cibis gentilium. Et ideo merito obedientiæ consecuti sunt à Deo sciẽtiam, secundum illud Psal. 118. Super senes intellexi, quia mandata tua quæsiui.

AD TERTIVM dicendum, quòd exquirere cognitionem futurorum à dæmonibus, non solum est peccatum, propter hoc quòd ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito non habet locum.

ARTICVLVS II.

Vtrum obseruationes ad corporum immutationem ordinatæ, puta ad sanitatem, vel ad aliquid huiusmodi, sint licitæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd obseruationes ordinatę ad corporum immutationem, puta ad sanitatem, vel ad aliquid huiusmodi, non sint illicitę. *3. con. c. 105. Et opusc. 26. Et Gal. 4. lec. 4. col. 2.* Licitum enim est vti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest: sicut quòd adamas trahit ferrum, & multa alia quæ August. enumerat 21. * de Ciuit. Dei. *lib. 21. ca. 5. & 7. tom. 5.* Ergo videtur quòd vti huiusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

¶ 2 Præterea, Sicut corpora naturalia subduntur corporibus cælestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturaliter sortiuntur quasdam virtutes occultas, speciem consequentes ex impressione cælestium corporum. Ergo & corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam à corporibus cælestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo vti eis & aliis huiusmodi non est illicitum.

¶ 3 Præterea, Dæmones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, vt dicit * August. 3. de Trinitate. *lib. 3. cap. 8. & 9. tom. 3.* Sed eorum virtus à Deo est. Ergo licet vti eorum virtute ad aliquas huiusmodi immutationes faciendas.

SED CONTRA est, quod Augustinus * dicit in 2. de Doct. Christ. *lib 2. ca. 20. tom. 3.* quod ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, & ligaturæ, & remedia, quæ medicorum quoque disciplina condemnat, siue in præcantationibus, siue in quibusdam notis, quas characteres vocant, siue in quibuscunque rebus suspendendis atque insignandis.

CONCLVSIO.

Obseruationes naturaliter ad suos effectus naturaliter adhibitæ non sunt illicitæ, quanquam vanæ, si in tales non cognoscantur posse effectus.

RESPONDEO dicendum, quòd in his, quæ fiunt ad aliquos effectus particulares inducendos, considerandum est vtrum naturaliter videantur posse tales effectus causare: sic enim non erit illicitum. Licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Vnde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quòd nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causæ: sed solum quasi signa. Et sic pertinent ad pacta significationum cum dæmonibus inita. Vnde Augustinus dicit 21. * de Ciuit. Dei: *lib. 21. ca. 6. circa mediũ, tom. 5.* Alliciuntur dæmones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit: delectationibus pro sua diuersitate diuersis, non vt animalia cibis, sed vt spiritus signis: quæ cuiusque delectationi congruunt per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum, vel illicitum. Si vero adiungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliæ quæcunque variæ obseruationes, quæ manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum & illicitum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cælestium corporum. Et ideo ex eorundem impressione sor-

tiuntur

tiuntur quasdam virtutes actiuas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex cõceptione artificis:& cum nihil aliud sint quàm compositio, ordo,& figura, vt dici-
lib. 1. text. 46. tom. 2. tur* in primo Physic. non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quòd ex impressione cælestium corporum nullam virtutem sortiuntur, inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo quod Porphyrio videbatur, vt
lib. 10. cap. 9. & 11. & lib. 21. ca. 6. tom. 5. Augustinus* dicit in 10. de Ciuit. Dei: Herbis & lapidibus & animantibus, & sonis certis quibusdam, ac vocibus,& figurationibus,atque figmentis:quibusdam etiam obseruatis in cæli conuersione, motibus syderum, fabricati in terra ab hominibus potestates idoneas syderum varijs effectibus exequendis: quasi effectus magicarum artium ex virtute cælestium corporum prouenirent. Sed
lib. 10. de Ciuit. Dei, cap. 11. à medio, to. 5. sicut Augustinus ibidem *subdit, totum hoc ad dæmones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum. Vnde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione dæmonum habent effectum. Cuius signum est quòd necesse est eis inscribi quosdã characteres qui naturaliter ad nihil operantur. Non enim est figura actionis naturalis principiũ. Sed in hoc distant astronomicæ imagines à nigromanticis: quòd in nigromanticis fiunt expressè inuocationes & præstigia quędam. Vnde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita. Sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta per quædam figurarum seu characterum signa.

Ad tertium dicendum, quòd ad dominium diuinæ maiestatis pertinet, cui dæmones subsunt, vt eis vtatur Deus ad quodcunque voluerit. Sed homini non est potestas super dæmones commissa, vt eis licitè possit vti ad quodcunque voluerit: sed est ei contra dæmones bellum indictum. Vnde nullo modo licet homini dæmonum auxilio vti per pacta tacita vel expressã.

Articvlvs III.

Vtrum obseruationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, sint illicita.

Opusc. 16. Et Gal. 4. lec. 4. vol. 2. Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd obseruationes, quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, non sint illicitæ. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ etiam à medicis obseruantur: ergo obseruare huiusmodi significationes non videtur esse illicitum.

¶ 2 Præterea, Irrationabile est negare illud quòd quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quòd aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum, siue animalium, siue distorti aut inordinati actus, aliquod pręsagium habent boni vel mali futuri: ergo obseruare ista non videtur esse illicitum.

¶ 3 Præterea, Actus hominum & euentus ex diuina prouidentia disponuntur secundum ordinem quendam ad quem pertinere videtur, quòd præcedentia sint subsequentium signa. Vnde ea, quæ antiquis patribus contigerunt, signa, sunt eorum quæ in nobis complentur, vt patet per Apostolum primæ ad Corinth. 10. Obseruare autem ordinem ex diuina prouidentia præcedentem non est illicitum. Ergo obseruare huiusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

lib. 2. ca. 20. tom. 3. Sed contra est, quod Augu.* dicit in secundo de Doctr. Christ. quòd ad pacta cum dæmonibus inita, pertinent milia inanium obseruationum: puta si membrum aliquod salierit, si iunctim ambulantibus amicis, lapis, aut canis, aut puer medius interuenerit: limen calcare, cum ante domum suam aliquis transit: redire ad lectum: si quis cum se calciat, sternutauerit: redire domum si procidens offenderetur: cum vestis à soricibus roditur: plus timere superstitiones mali futuri quàm præsens damnum dolere.

Conclvsio.

Obseruationes quibus homines vtuntur ad futurorum euentuum, siue bonorum siue malorum notitiam, superstitiosæ & illicitæ sunt, cum vt signis, non autem vt causis, eis homines vtantur.

Respondeo dicẽdum, quòd homines huiusmodi obseruationes attendunt, non vt quasdam causas, sed vt signa quędam futurorum euentuum bonorum vel malorum. Non obseruantur autem sicut signa à Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate diuinã, sed magis ex vanitate humana, cooperante dæmonum malitia, qui nituntur animos hominum huiusmodi vanitatibus implicare. Et ideo manifestum est, omnes huiusmodi obseruationes esse superstitiosas & illicitas. Et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundum quam obseruabantur auguria, & quidam dies fausti vel infausti: quod quodammodo pertinet ad diuinationẽ quæ fit per astra, secundum quæ diuersificantur dies. Videtur ergo quod huiusmodi obseruationes sint sine ratione & arte, vnde sunt magis vanæ & superstitiosæ.

Ad primvm ergo dicendum, quòd infirmitatum causæ præcedunt in nobis: ex quibus aliqua signa præcedunt futurorum morborum: quæ licitè à medicis obseruantur. Vnde & si quis præsagium futurorum euentuum consideret ex sua causa, non erit illicitum, vt si seruus timeat flagella, videns iram domini sui. Et simile etiam esse posset, si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum * est in primo lib. 1. p. q. 117. art. 3. ad 2.
Sic autem non est in huiusmodi obseruationibus.

Ad secvndvm dicendum, quòd hoc quòd à principio in istis obseruationibus aliquid veri homines experti sunt, hoc accidit casu. Sed postmodum cum homines incipiunt suum animum huiusmodi obseruantiis implicare, multa secundũ huiusmodi obseruationes eueniunt per deceptionem dæmonũ: vt in his obseruationibus homines implicati, curiosiores fiant,& se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris: vt August. dicit* secundo de Doctri. Christiana. lib. 2. ca. 23

Ad tertivm dicendum, quòd in populo Iudæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed paulo à principio, tom. 3. etiam facta fuerunt prophetica: vt August. dicit * contra *lib. 22. cap. Faustum. Et ideo licitum est illa facta assumere ad no- 24. tom. 6. stram instructionem, sicut signis diuinitus datis. Non autem omnia quæ aguntur per diuinam prouidentiam, sic ordinantur, vt sint futurorum signa. Vnde ratio non sequitur.

Articvlvs IIII.

Vtrum suspendere diuina verba ad collum sit illicitum.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur, quòd suspendere diuina verba ad collum non sit illicitum. Non enim diuina verba minoris sunt efficaciæ cum scribuntur quàm cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus: puta ad sanandum infirmos, sicut Pater noster vel Aue Maria, vel qualitercunque nomen domini inuocetur, secundum illud Marci vlti. In nomine meo eiicient dæmonia, linguis loquentur nouis. serpentes tollent: ergo videtur quòd licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cuiuscunque nocumenti.

¶ 2 Præterea, Verba sacra non minus operantur in corporibus hominum, quàm in corporibus serpentum & aliorum animalium. Sed incantationes quandam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia. Vnde dicitur in Psal. 57. Sicut aspidis surdæ & obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, & venefici incantantis sapienter: ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

¶ 3 Præterea, Verbum Dei non est minoris sanctitatis

quàm reliquiæ sanctorum. Vnde Augustinus* dicit, quòd non minus est verbum Dei, quàm corpus Christi. Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercunque portare ad suam protectionem: ergo pari ratione licet homini verbo vel scripto verba sacræ scripturæ ad suam tutelam assumere.

In lib. 50. Homil. Hom. 26 ante medium, to. 10.

SED CONTRA est, quòd Chrysost.* dicit super Matth. Quidam aliquam partē euangelij scriptam circa collum portant. Sed nónne quotidie Euangelium in Ecclesia legitur, vt audiatur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita euangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa saluare? Deinde vbi est virtus Euangelij? In figuris literarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis. Si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt, quàm circa collum suspensa.

Hom. 43. in Matth. in opere imperfecto a medio illius, tom. 2.

CONCLVSIO.

Verba diuina ad collum suspendere nisi aliquid falsitatis, vel dubij contineant, non illicita omnino sunt, quanquam laudabilius esset ab his abstinere.

RESPONDEO dicendum, quòd in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis duo cauenda videntur. Primò quidem, quid sit quod profertur vel scribitur: quia si est aliquid ad inuocationes dæmonum pertinens, manifestè est superstitiosum & illicitum. Similiter etiam videtur esse cauendum si contineat ignota nomina: ne sub illis aliquid illicitum lateat. Vnde Chrysost.* dicit super Matth. quòd Pharisæorum magnificantium fimbrias suas exemplo, nūc multi aliqua nomina Hebraica angelorum confingunt, & scribunt, & alligant: quæ non intelligentibus metuenda videntur. Est etiam cauendum ne aliquid falsitatis cōtineat: quia sic eius effectus non posset expectari à Deo, qui non est testis falsitatis. Deinde cauēdum est secundò, ne cum verbis sacris cōtineantur aliqua vana: puta aliqui characteres inscripti præter signum crucis. Aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacunque huiusmodi vanitate, quę ad diuinam reuerentiam non pertineāt: quia hoc iudicaretur superstitiosum: aliàs autem est licitum. Vnde in Decretis* dicitur 26. quæstio. 5. cap. non liceat Christianis, &c. Nec in collectionibus herbarum quæ medicinales sunt, aliquas obseruationes aut incantationes licet attendere, nisi tantum cum symbolo diuino aut dominica oratione: vt tantum creator & Deus omnium adoretur & honoretur.

Homil. 43 in opere imperfecto, à medio, tom. 2.

26. q. 5. cap. Non liceat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd etiam proferre diuina verba, aut inuocare diuinum nomē, si respectus habeatur solum ad Dei reuerentiam, à qua expectatur effectus, licitum erit. Si vero habeatur respectus ad aliquid aliud, vane obseruatum illicitum erit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd etiam in incantationibus serpentum vel quorumcunq; animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra, & ad virtutem diuinam, non erit illicitum. Sed plerunque tales incantationes habent illicitas obseruantias, & per dæmones sortiuntur effectum: & præcipuè in serpentibus: quia serpens fuit primum dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. Vnde dicit* glos. ibidem. Notandum quia non laudatur à scriptura vndecunque datur in scriptura similitudo: vt pater de iniquo iudice, qui rogantem viduam vix audiuit.

glos. ordinaria Psal. 57. super illud: Furor illi secundum similitudinem.

AD TERTIVM dicendum, quòd eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum: quia si portentur ex fiducia Dei & sanctorum quorum sunt reliquiæ, non erit illicitum. Si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum: puta quòd vas esset triangulare, aut aliquid aliud huiusmodi, quod non pertineret ad reuerentiam Dei & sanctorum, esset superstitiosum & illicitum.

AD QVARTVM dicendum, quòd Chrysost. loquitur, quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quàm ad verborum intellectum.

QVÆSTIO XCVII.

De Tentatione Dei, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum quæ manifestam habēt contrarietatem ad religionem. Vnde sub irreligiositate continentur. Huiusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum, siue ad irreuerentiam Dei & rerum sacrarum. Primò ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent directè ad irreuerentiam Dei. Secūdò, de his quæ pertinent ad irreuerentiam sacrarum rerum.

¶ Circa primum considerandum occurrit de tentatione qua Deus tentatur, & de periurio, in quo nomen Dei irreuerenter assumitur.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, in quo consistit Dei tentatio.

¶ Secundò, vtrum sit peccatum.

¶ Tertiò, cui virtuti opponatur.

¶ Quartò de comparatione eius ad alia vitia.

ARTICVLVS I.

Vtrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius diuinæ potestatis expectatur effectus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius diuinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita enim homo tentatur & à Deo & ab homine & à dæmone. Sed non qualitercunque tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius: ergo etiam neque per hoc quòd Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius.

3. q. 41. art. 4. ad 2. & 2. co. 11. fin.

¶ 2 Præterea, Omnes illi qui per inuocationem diuini nominis miracula operantur, expectāt aliquem effectum solius diuinæ potestatis. Si ergo in factis huiusmodi consisteret diuina tentatio, quicunque miracula facerent, Deum tentarent.

¶ 3 Præterea, Ad perfectionem hominis pertinere videtur, vt prætermissis humanis auxiliis in solo Deo spem ponat. Vnde Ambros.* super illud Lucæ 9. Nihil tuleritis in via, &c. dicit: Qualis debeat esse qui euangelizat regnum Dei, præceptis euangelicis designatur: hoc est, vt subsidij secularis adminicula non requirat, fideiq; totus inhærens putet, quo minus ista requiret, magis posse suppetere. Et beata Agatha dixit: Medicinam corporalem corpori meo nunquam exhibui, sed habeo Dominum Iesum Christum qui solo sermone restaurat vniuersa. Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet: ergo Dei tentatio non consistit in huiusmodi factis, in quibus expectatur solum Dei auxilium.

lib. 6. in Lucam in cap. Qualiter discipuli à Christo missi, tom. 5.

SED CONTRA est, quod August.* dicit 22. contra Faustum, quòd Christus qui palam docendo & arguendo, & tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo; Dei demonstrabat potestatem: idem tamen fugiendo & latendo hominis instruebat infirmitatem, ne Deum tentare audeat: quando habet quod faciat, vt quod cauere oportet, euadat. Ex quo videtur, in hoc Dei tentationem consistere, quando prætermittit homo facere quod potest ad pericula euadenda, respiciens solum ad auxilium diuinum.

lib. 22. cap. 36. à medio, tom. 6.

CONCLVSIO.

Deum tentare verbis, vel factis dicitur qui potens facere quod in se est sine ratione variis se exponit periculis, experiens vtrum valeat à Deo liberari.

RESPONDEO dicendum, quòd tentare est propriè experimentum sumere de eo, qui tentatur. Suminus autem experimentum de aliquo & verbis & factis. Verbis quidem, vt experiamur an sciat quod quærimus, vel possit aut velit illud implere. Factis autem cum

per ea quæ facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Vtrunq; autem horum contingit dupliciter. Vno quidem modo apertè: sicut cum quis tentatorem se profitetur: sicut Samson Iudi. 14. proposuit Philistæis problema ad eos tentandum. Alio vero modo insidiosè & occultè: sicut Pharisæi tentauerunt Christum: vt legitur Matth. 22. Rursus quandoque quidem expressè, puta cum quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo. Quandoque vero interpretatiuè, quando scilicet etsi hoc non intendat vt experimentum sumat, id tamen agit vel dicit quod ad nihil aliud videtur ordinabile, nisi ad experimentum sumendum. Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoq; factis. Verbis quidem Deo colloquimur orando. Vnde in sua petitione expressè aliquis Deum tentat, quando ea intentione aliquid à Deo postulat, vt exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem. Factis autem expressè aliquis Deum tentat quando per ea quæ facit, intendit experimētum sumere diuinæ potestatis siue pietatis atque scientiæ. Sed quasi interpretatiuè Deum tentat, qui etsi non intendit experimentū de Deo sumere, aliquid tamen petit vel facit quod ad nihil aliud est vtile, nisi ad probandam Dei potestatem vel bonitatem vel cognitionem: sicut cum quis equum currere facit, vt euadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere. Sed si equum currere faciat absque aliqua vtilitate, hoc nihil aliud esse videtur quàm experimentum sumere de equi velocitate. Et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu vtilitatem committit se aliquis diuino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare. dicitur enim in 2. Paralipomenon 20. Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, vt oculos nostros dirigamus ad te. Quando vero hoc agitur absque vtilitate & necessitate, hoc est interpretatiuè tentare Deum. Vnde super illud Deutero. 6. Non tentabis dominum Deum tuum: dicit gloss. Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo: experiens vtrum possit liberari à Deo.

Ad primvm ergo dicendum, quòd homo etiam quandoque factis tentatur, vtrum possit, vel sciat, vel velit huiusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

Ad secvndvm dicendum, quòd sancti suis precibus miracula facientes ex aliqua necessitate vel vtilitate mouentur ad petendum diuinæ potestatis effectum.

Ad tertivm dicendum, quòd prædicatores regni Dei ex magna necessitate & vtilitate subsidia temporalia prætermittunt, vt verbo Dei expeditius vacent. Et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum. Sed si absque vtilitate vel necessitate humana subsidia desererent, tentarent Deum. Vnde & Augustinus dicit 22.* contra Faustum, quòd Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret si fugere noluisset, cum sic fugere potuisset. Beata vero Agatha experta erat erga se diuinam beneuolentiam, vt vel infirmitates non pateretur pro quibus corporali medicina indigeret, vel statim sentiret diuinæ sanationis effectum. *Lib.22.cap. 36. à medio, tom.6.*

Articvlvs II.

Vtrum tentare Deum sit peccatum.

1.q.112. art.2.ad.

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur, quòd tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum. Præcepit autem vt homines eum probent, quod est eum tentare. Dicitur enim Malach. tertio: Inferte omnem decimam in horreum meum, vt sit cibus in domo mea: & probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cæli: ergo videtur quòd tentare Deum non sit peccatum.

¶ 2 Præterea, Sicut aliquis tentatur ad hoc quòd experientia sumatur de scientia vel potentia eius, ita etiam & de bonitate & voluntate ipsius. Sed licitum est quòd aliquis experimentum sumat diuinæ bonitatis siue etiam voluntatis. Dicitur enim in Psalm. 33. Gustate & videte quoniam suauis est dominus. Et ad Rom. 12 Vt probetis quæ sit voluntas Dei bona & beneplacens & perfecta: ergo tentare Deum non est peccatum.

¶ 3 Præterea, Nullus vituperatur in scriptura ex eo quod à peccato cessat, sed magis si peccatum committit. Vituperatur autem Achaz, qui domino dicente: Pete tibi signum à domino Deo tuo, respondit: Non petam & non tentabo dominum. Et dictum est ei: Nunquid parum est vobis molestos esse hominibus, quia molestis estis & Deo meo? vt dicitur Isa. 7. de Abraham autem legitur Gene. 15. quòd dixit ad Dominum, Vnde scire possum quòd possessurus sim eam, scilicet terram repromissam à Deo? Similiter etiam Gedeon signum à Deo petiit de victoria repromissa, vt legitur Iudicum 6. qui tamen ex hoc non reprehenduntur: ergo tentare Deum non est peccatum.

Sed contra est, quod prohibetur in lege Dei. Dicitur enim Deuter. 6. Non tentabis dominum Deum tuum.

Conclvsio.

Tentare Deum vt quis diuinam cognoscat virtutem peccatum est, cum ex ignorantia Dei procedat, non autem si quis Deum tentet vt diuina aliis manifestetur virtus.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, tentare est experimentum sumere: nullus autem experimentum sumit de eo, de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit, vel eius qui tentat, sicut cum quis experimentum de aliqua re sumit, vt eius qualitatem cognoscat, siue aliorum: sicut cum quis experimentum de aliquo sumit vt aliis ostendat: per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum. Vnde manifestum est, quòd tentare Deum ad hoc quòd ipse tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum. Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum, quæ ad diuinam perfectionem pertinent, non vt ipse cognoscat, sed vt aliis demonstret, hoc non est tentare Deum: cum subsit iusta necessitas seu pia vtilitas, & alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim Apostoli petiuerunt à Domino, vt in nomine Iesu Christi fierent signa: vt dicitur Actu. 4. Ad hoc scilicet quòd virtus Christi infidelibus manifestaretur. *Art.præced.*

Ad primvm ergo dicendum, quòd solutio decimarum erat in lege præcepta, vt suprà habitum *est. Vnde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, & vtilitatem quæ ibi dicitur: vt sit cibus in domo mea. Vnde soluendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur: Et probate me, non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc soluere deberent decimas, vt probarent si Deus aperiret eis cataractas cæli: sed consecutiuè: quia scilicet si decimas soluerent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret. *q.87. art.1.*

Ad secvndvm dicendum, quòd duplex est cognitio diuinæ bonitatis vel voluntatis. Vna quidem speculatiua. Et quantum ad hanc non licet dubitare, nec probare, vtrum Dei voluntas sit bona: vel vtrum Deus sit suauis. Alia autem est cognitio diuinæ voluntatis siue bonitatis, affectiua siue experimentalis: dum quis experitur in seipso gustum diuinæ dulcedinis, & complacentiam diuinæ voluntatis. Sicut de Ierotheo dicit Dion. 2. cap. de *Diuin. nom. quòd didicit diuina ex compassione ad ipsa. Et hoc modo mouemur vt probemus Dei voluntatem, & gustemus eius suauitatem. *cap.2. part.2. in fine.*

Ad tertivm dicendum, quòd Deus volebat signum dare regi Achaz, nō pro ipso solum, sed pro totius populi

populi instructione. Et ideo reprehenditur, quasi impeditor communis boni & salutis, quòd signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum: tum quia ex mandato Dei petiisset, tum quia hoc pertinebat ad vtilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu diuino, & ideo non peccauit. Gedeon vero ex debilitate fidei signum petiisse videtur, & ideo à peccato non excusatur: sicut ibidem gloss. dicit. Sicut & Zacharias peccauit, dicens Lucæ 1. ad Angelum: Vnde hoc sciam? Vnde & propter hanc incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen quòd dupliciter aliquis signum petit à Deo. Vno modo, ad explorandam diuinam potestatem aut veritatem dicti eius: & hoc de se pertinet ad Dei tentationem. Alio modo, ad hoc quòd instruatur quid sit circa aliquod factum placitum Deo. Et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

ARTICVLVS III.

Vtrum tentatio Dei opponatur virtuti religionis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tētatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quòd homo de Deo dubitat, vt dictum* est. Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei: ergo Dei tentatio magis opponitur fidei quàm religioni. *Art. præced.*

¶ 2 Præterea, Ecclesi. 18. dicitur: Ante orationem præpara animam tuam, & noli esse quasi homo qui tentat Deum. Vbi dicit* gloss. interlinearis, qui, scilicet tentans Deum, orat quod docuit, sed non facit quod iussit. Sed hoc pertinet ad præsumptionē, quæ opponitur spei: ergo videtur quòd tentatio Dei sit peccatum oppositum spei. *gloss. interlinearis ibid.*

¶ 3 Præterea, Super illud Psal. 77. Et tētauerunt Deum in cordibus suis: dicit* gloss. quòd tētare Deum est dolose postulare, vt in verbis sit simplicitas, cum sit in corde malitia. Sed dolus opponitur virtuti veritatis: ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati. *Psal. 77. gloss. interlinearis ibid.*

SED CONTRA est, quòd sicut ex prædicta * gloss. habetur, tentare Deum est inordinatè postulare. Sed debito modo postulare est actus religionis, vt suprà habitum * est: ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum. *In arg. præce.* *q. 83. art. 3. & 17.*

CONCLVSIO.

Tentare Deum virtuti religionis aduersatur, cum ad eius irreuerentiam spectet.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supradictis* patet, finis religionis est, Deo reuerentiam exhibere. Vnde omnia illa quæ directè pertinent ad irreuerentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem, quòd tentare aliquem, ad irreuerentiam eius pertinet. Nullus enim præsumit tentare eum, de cuius excellentia certus est. Vnde manifestum est, quòd tentare Deum est peccatum religioni oppositum. *q. 81. art. 1. 2. & 4.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad diuinam reuerentiam pertinentia. Et ideo ad irreligiositatem pertinet quòd ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quæ ad diuinam irreuerentiam pertinent, cuiusmodi est tentare Deum: & ideo est irreligiositatis species. *q. 81. art. 7.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd ille qui ante orationem animam suam non præparat, dimittendo si quid aduersum aliquem habet, vel aliàs ad deuotionem se non disponendo, non facit quod in se est, vt exaudiatur à Deo: & ideo quasi interpretatiuè tentat Deum. Et quamuis huiusmodi interpretatiua tentatio videatur ex præsumptione seu indiscretione prouenire, tamen hoc ipsum ad irreuerentiam Dei pertinet, vt homo præsumptuosè, & sine debita diligentia se habeat in his quæ ad Deum pertinent. Dicitur enim 1. Petri 5. Humiliamini sub potenti manu Dei. Et secundæ ad Timoth. 2. Sollicitè cura, teipsum probabilem exhibere Deo. Vnde huiusmodi tentatio, irreligiositatis species est.

AD TERTIVM dicendum, quòd in comparatione ad Deum, qui nouit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolosè postulare, sed per respectum ad homines. Vnde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei. Et propter hoc non oportet quòd tentatio Dei directè opponatur veritati.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum tentatio Dei sit grauius peccatum quàm superstitio.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd tentatio Dei sit grauius peccatum quàm superstitio. Maior enim pœna pro maiori peccato infertur. Sed grauius est punitum in Iudæis peccatum tentationis Dei, quàm peccatum idololatriæ, quod tamen est præcipuum inter superstitiones: quia pro peccato idololatriæ interfecti sunt ex eis viginti tria millia hominum: vt legitur Exodi 32. Pro peccato autem tentationis omnes vniuersaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes: secundum illud Psalm. 94. Tentauerunt me patres vestri. Et postea subditur: Quibus iuraui in ira mea si introibunt in requiem meam. Ergo tentare Deum est grauius peccatum quàm superstitio.

¶ 2 Præterea, Tanto aliquod peccatum videtur esse grauius, quanto magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cuius species est tētatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quàm superstitio, quæ habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est grauius peccatum quàm superstitio.

¶ 3 Præterea, Maius peccatum videtur esse irreuerenter se habere ad parentes, quàm reuerentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus à nobis sicut omnium pater, vt dicitur Malach. 1. Ergo maius peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreuerenter nos habemus ad Deum, quàm idololatria, per quam reuerentia, Deo debita, exhibetur creaturæ.

SED CONTRA est, quod super illud Deuter. 18. Cum reperti fuerint apud te, &c. dicit * gloss. Lex errorem & idololatriam maximè detestatur. Maximum enim est scelus honorem creatoris impendere creaturæ. *gloss. ordinaria in princip. cap. 17.*

CONCLVSIO.

Grauius peccatum est superstitionis vitium, quàm Dei tentatio.

RESPONDEO dicendum, quòd in peccatis quæ religioni aduersantur, tanto aliquod grauius est, quanto magis diuinæ reuerentiæ aduersatur. Cui quidem minus aduersatur, quòd aliquis de diuina excellentia dubitet, quàm quòd contrarium per certitudinem sentiat: Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est, quàm qui de veritate fidei dubitat, ita etiam magis contra Dei reuerentiam agit, qui suo facto protestatur errorem contra diuinam excellentiam, quàm qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, vt ex dictis patet. Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de diuina excellentia, vt dictum* est. Et ideo grauius est peccatum superstitionis, quàm peccatum tentationis Dei. *Art. 1. & 2.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd peccatum idololatriæ non fuit punitum illa pœna quasi sufficienti, sed in posterum pro illo peccato grauior pœna reseruabatur. Dicitur enim Exodi 32. Ego autem in die vltionis visitabo hoc peccatum eorum.

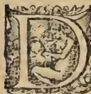
AD SECVNDVM dicendum, quòd superstitio habet similitudinem cum religione, quantum ad materialem actum quem exhibet, sicut religio: sed quantum ad finem, plus contrariatur ei, quàm tentatio Dei: quia plus pertinet ad diuinam irreuerentiam, vt dictum * est. *In corp. art.*

AD

AD TERTIVM dicendum, quòd de ratione diuinæ excellentiæ est, quòd sit singularis & incommunicabilis. Et ideo idem est contra diuinam reuerentiam agere aliquid, & diuinam reuerentiam alteri cõmunicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest, sine culpa, aliis communicari.

QVÆSTIO XCVIII.

De Periurio, in quatuor articulos diuisa.



DEINDE cõsiderandum est de periurio. Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶Primò, vtrum falsitas requiratur ad periurium.

¶Secundò, vtrũ periurium sit semper peccatum.

¶Tertiò, vtrũ sit peccatũ mortale.

¶Quartò, vtrum peccet ille qui iniungit iuramentum periuro.

ARTICVLVS I.

Vtrum falsitas eius quod in iuramento confirmatur, requiratur ad periurium.

Infrà q. 12. art. 3. ad 3. Et 3. di. 39. art. 4. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd falsitas eius quod in iuramento confirmatur, non requiratur ad periurium. Vt enim suprà dictum
*q. 89. ar. 3. *est, sicut veritas debet concomitari iuramentũ, ita etiam iudicium & iustitia. Sicut ergo incurritur periurium per defectum veritatis, ita etiam per defectum iudicij, puta, cum aliquis indiscretè iurat, & per defectum iustitiæ, puta cum aliquis iurat aliquid illicitum.

¶ 2 Præterea, Illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud: sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in iuramento confirmatur dictum hominis per assumptionem diuini nominis. Ergo magis videtur esse periurium, cum aliquis iurat per falsos deos, quàm si veritas desit dicto hominis, quod iuramento confirmatur.

In Serm 28. non temere à principio, tom. 10. ¶ 3 Præterea, Augustinus dicit * in sermone de verbis Apostoli Iacobi: Homines falsum iurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur. Et ponit tria exempla: quorum primum est, Fac illum iurare qui verum putat esse pro quo iurat. Secundum est, Da alium qui scit falsum esse & iurat. Tertium est, Da alium, qui putat esse falsum & iurat, tanquam sit verum: quod fortè verum est: de quo postea subdit, quòd periurus est. Ergo aliquis veritatem iurans potest esse periurus. Non ergo falsitas requiritur ad periurium.

SED CONTRA est, quòd periurium diffinitur esse mendacium iuramento firmatum.

CONCLVSIO.

Falsitas iuramenti periurio essentialis est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum
q. 92. art. 2. & 1. 2. q. 1. art. 3. Et q. 18. art. 6. *est, morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem iuramenti est confirmatio dicti humani, cui quidem confirmationi falsitas opponitur. Per hoc enim confirmatur aliquod dictum quod ostenditur firmiter esse verum: quod quidem non potest contingere de eo quod falsum est. Vnde falsitas directè euacuat finem iuramenti. Et propter hoc à falsitate præcipuè specificatur peruersitas iuramenti, quæ periurium dicitur. Et ideo falsitas est de ratione periurij.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Hiero.
*Super illud Hierem 4. Et iurabis dicit Dominus. tom. 5. *dicit Hier. 4. quodcunque illorum trium defuerit, periurium est, non tamen eodem ordine. Sed primò quidem & principaliter, periurium est quando deest veritas, ratione iam † dicta. Secundariò autem, quando deest iustitia. quocunque enim modo quis iurat illicitum, ex hoc
†In corp. art. ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quòd contrarium faciat. Tertiò verò, quando deest iudicium: quia cum indiscretè iurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

AD SECVNDVM dicendum, quòd principia in syllogismis sunt potiora, tanquam habentia rationem actiui principij: vt dicitur in * 2. Physic. Sed in moralibus lib. 2. text.
actibus principalior est finis, quàm principium actiuum. 89. tom. 2.
Et ideo licet sit peruersum iuramentum quando aliquis verum iurat per falsos deos, tamen ab illa peruersitate iuramenti periurium non nominatur: quod tollit iuramenti finem falsum iurando.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd actus morales procedunt à voluntate: cuius obiectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur vt verum, erit quidem relatum ad voluntatem materialiter falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum, accipiatur vt falsum, erit falsum & materialiter & formaliter. Si autem id quod est verum, apprehendatur vt falsum, erit verum materialiter, & falsum formaliter. Et ideo in quolibet istorum casuum saluatur aliquo modo ratio periurij propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in vnoquoque potius est, id quod est formale, quàm id quod est materiale, non ita est periurus ille qui falsum iurat, quod putat esse verum: sicut ille qui verũ iurat, quod putat esse falsum. Dicit enim ibi * Augustinus: Interest In Serm. 28.
quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream de verb. Apost.
linguam non facit nisi rea mens. aliquantũ'um à principio, to. 10.

ARTICVLVS II.

Vtrum omne periurium sit peccatum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non omne periurium sit peccatum. Quicunque enim non implet quod iuramento confirmatur, periurus esse videtur. Sed quandoque aliquis iurat se facturum aliquid illicitum, puta adulterium vel homicidium, quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato periurij, sequeretur quòd esset perplexus.

¶ 2 Præterea, Nullus peccat faciendo quod melius est, sed quandoque aliquis periurando facit quod melius est: sicut cum quis iurat se non intraturum religionem, vel quæcunq; opera virtuosa non facturum: ergo non omne periurium est peccatum.

¶ 3 Præterea, Ille qui iurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere periurium. Sed quandoq; potest contingere quòd non peccat, si eius non impleat voluntatem: puta eum præcipit ei aliquid nimis durum & importabile: ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum.

¶ 4 Præterea, Iuramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita & præsentia. Sed potest contingere quòd tollatur obligatio iuramenti per aliquid quod in futurum emergat: sicut cum aliqua ciuitas iurat se aliquid seruaturam, & postea superueniunt noui ciues qui illud non iurauerunt: vel cum canonicus aliquis iurat statuta Ecclesiæ alicuius se seruaturum, postmodum aliqua fiunt de nouo: ergo videtur quòd iste qui transgreditur iuramentum, non peccet.

SED CONTRA est, quod August. * dicit in sermone de verbis Apostoli Iacobi de periurio loquens: Videtis quàm ista detestanda sit belua, & de rebus humanis exterminanda. Serm 28. nõ temere à principio, to. 10.

CONCLVSIO.

Periurium peccatum est, quod religioni aduersatur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum
*est, iurare est Deum testem inuocare. Pertinet autem ad q. 89. art. 1.
Dei irreuerentiam quòd aliquis eum testem inuocet falsitatis: quia per hoc dat intelligere, vel quòd Deus veritatem non cognoscat, vel quòd falsitatem testificari velit. Et ideo periurium manifestè est peccatum religioni con-

ni contrarium, cuius est Deo reuerentiam exhibere.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ille qui iurat se facturum aliquid illicitum, iurãdo incurrit periurium propter defectum iustitiæ: sed si non impleat quod iurauit, in hoc periurium non incurrit: quia hoc non erat tale quid, quod sub iuramento cadere posset.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ille, qui iurat se non intraturum religionem vel non daturum eleemosynam, vel aliquid huiusmodi, iurando periurium incurrit propter defectum iudicij. Et ideo quãdo facit id quod melius est, non est periurium, sed periurio contrarium. Contrarium enim eius quod facit, sub iuramento cadere non poterat.

AD TERTIVM dicendum, quòd cum aliquis iurat vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio: si scilicet id, quod ei mandatur, licitum sit & honestum & portabile siue moderatum.

AD QVARTVM dicendum, quòd quia iuramentum est actio personalis, ille qui de nouo fit ciuis alicuius ciuitatis, non obligatur quasi iuramento ad obseruanda illa quæ ciuitas se seruaturam iurauit. Tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur, vt sicut fit socius bonorum ciuitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus vero qui iurat se seruaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex iuramento ad seruandum futura; nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita & futura. Tenetur tamen ea seruare ex ipsa vi statutorum, quæ habent coactiuam virtutem: vt ex supradictis* habetur.

1.2.q.96. art.4. principe.

ARTICVLVS III.

Vtrum omne periurium sit peccatum mortale.

Supra q.70. art.4. cap. Et 3 dist.39. art.5.q.1. *In Decreta. lib.2.tit.24. cap.15.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd non omne periurium sit peccatum mortale. Dicitur enim *extrà, de iureiuran. in ea quæstio. quæ ponitur: An à sacramenti vinculo absoluantur, qui illud inuiti pro vita & rebus seruandis fecerunt. Nihil aliud arbitramur quàm quòd antecessores nostri Romani pontifices arbitrati fuisse noscuntur: qui tales à iuramenti nexibus absoluerunt. Cæterum vt agatur consultius, & auferatur materia deierandi, non eis ita expressè dicatur, vt iuramenta non seruent. Sed si ea non attenderint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniẽdi. Non ergo omne periurium est peccatum mortale.

refertur 22. q. cap. Si aliqua causa.

¶ 2 Præterea, Sicut Chrysost. *dicit, maius est iurare per Deum, quàm per Euangelium. Sed non semper peccat mortaliter qui per Deum iurat aliquod falsum: puta si ex ioco vel lapsu linguæ aliquis tali iuramento in communi sermone vtatur: ergo nec etiam si aliquis frangat iuramẽtum quod solenniter per Euangelium iurat, semper erit peccatum mortale.

6.quæ.1.ca. Infames.

¶ 3 Præterea, Secundum iura propter periurium aliquis incurrit infamiam: vt habetur *6.q.1.cap. Infames. Non autem videtur quòd propter quodlibet periurium aliquis infamiam incurrat, sicut dicitur de assertorio iuramento violato per periurium: ergo videtur, quòd non omne periurium sit peccatum mortale.

SED CONTRA, Omne peccatum, quod contrariatur præcepto diuino, est peccatum mortale. Sed periurium contrariatur præcepto diuino. Dicitur enim Leuit. 19. Non periurabis in nomine meo. Ergo est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Periurium cum secundum suam rationem contemptum Dei importet, manifestè mortale peccatum est.

lib.1.Poster. text.5. non multum à fine, tom.1.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum doctrinam *Philosophi, propter quod vnumquodque tale, illud magis. Videmus autem quod ea quæ ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in cõtemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Vnde multo magis quicquid est, quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Periurium autem de sui ratione importat contemptum Dei. Ex hoc enim habet rationem culpæ, vt dictum *est: quia ad irreuerentiam Dei pertinet. Art.præced.
Vnde manifestum est quòd periurium, ex sui ratione, est peccatum mortale.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, coactio non aufert iuramento promissorio vim obligandi, respectu eius, quod licitè fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus iurauit, nihilominus periurium incurrit, & mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem summi pontificis ab obligatione iuramenti absolui, præsertim si coactus fuerit tali metu, qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur quod tales non sunt puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccent mortaliter, sed quia pœna eis minor infligitur. q.89. art.7. ad 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ille qui iocosè periurat, non euitat diuinam irreuerentiam, sed quantum ad aliquid magis auget. Et ideo non excusatur à peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum iurat, si quidem aduertat se iurare, & falsum esse quod iurat, non excusatur à peccato mortali, sicut nec à Dei contemptu: si autem hoc non aduertat, non videtur habere intentionem iurandi, & ideo à crimine periurij excusatur. Est ergo grauius peccatum, si quis solenniter iuret per Euangelium, quàm si per Deum in communi sermone iuret: tum propter scandalum, tum propter maiorem deliberationem. Quibus æqualiter hincinde pensatis, grauius est si quis per Deum iurans periuret, quàm si periuret iurans per Euangelium.

AD TERTIVM dicendũ, quòd non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso iure. Vnde non sequitur, si ille, qui iurat falsum iuramento assertorio, non est infamis ipso iure, sed solum per sententiam diffinitiuam latam contra eum in accusatione, quòd propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso iure, qui frangit iuramentum promissorium solenniter factum: quia in eius potestate remanet, postquàm iurauit, vt det suo iuramento veritatem: quod non contingit in iuramento assertorio.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum peccet ille, qui iniungit iuramentum ei qui periurat.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd ille peccet, qui iniungit iuramentum ei qui periurat. Aut enim scit eum verum iurare, aut falsum. Si scit eum verum iurare, pro nihilo ei iuramentum iniungit: si autem credit eum falsum iurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum: ergo videtur quòd nullo modo debeat quis alicui iuramentum iniungere. 3 dist.39. art.5.q.2.

¶ 2 Præterea, Minus est accipere iuramentum ab aliquo quàm iuramentum iniungere alicui. Sed recipere iuramentum ab aliquo, non videtur esse licitum, & præcipuè si periuret, quia in hoc videtur consentire peccato: ergo videtur quòd multo minus liceat exigere iuramentum ab aliquo qui periurat.

¶ 3 Præterea, Dicitur Leuit.5. Si peccauerit anima, & audierit vocem iurantis falsum, testisque fuerit quòd ipse vidit aut conscius est: nisi indicauerit, portabit iniquitatem suam: ex quo videtur quod aliquis sciens aliquem iurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere iuramentum.

SED CONTRA, sicut peccat ille qui falsum iurat, ita ille qui per falsos deos iurat: vt August. *dicit ad Publicolam: ergo licet iuramentum exigere ab eo qui falsum iurat. Epist.154 nõ longè à principio, tom.2.

CON-

CONCLVSIO.

Si quis vt priuatus exigat iuramentum ab aliquo, quem nesciat iuraturum falsum, non peccat, secus autem si sciret: persona vero publica exigens iuramentum, quomodocunq; sciat iurantis dispositionem, criminı minime obnoxius est.

RESPONDEO dicendum, quòd circa eum qui exigit ab alio iuramētum distinguendum videtur. Aut enim exigit iuramentum pro seipso propria sponte, aut exigit iuramentum pro alio ex necessitate officij sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit iuramentum tanquam persona priuata, distinguendum videtur, vt *Augustinus dicit in sermone de periuriis. *Serm. 28. de verb. Apost. in vlt. colūna, tom. 10.* Si enim nescit eum iuraturum falsum, & ideo dicit; Iura mihi, vt fides ei sit, non est peccatum. Tamen est humana tentatio: quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud iuramentum, de quo Dominus dicit Matth. 5. Quod amplius est, à malo est. Si autem scit eum fecisse, scilicet contrarium eius quod iurat, & cogit eum iurare, homicida est. Ille enim de suo periurio se interimit, sed iste manum interficientis impressit. Si autem aliquis exigat iuramentum tanquam persona publica secundum quòd exigit ordo iuris ad petitionem alterius, non videtur esse in culpa si ipse iuramentum exigat, siue sciat eum falsum iurare, siue verum: quia non videtur ille exigere, sed ille ad cuius instantiam exigit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit, quando pro se aliquis exigit iuramentum, & tamen non semper scit eum iurare verum vel falsum, sed quandoque dubitat de facto, & credit eum verum iuraturum: & tunc ad maiorem certitudinem exigit iuramentum.

Epist. 154. ante medium, tom. 2. AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut *August. dicit ad Publicolam, quāuis dictum sit, ne iuremus, nunquam tamen me in scripturis sanctis legisse memini, ne ab aliquo iurationem accipiamus. Vnde ille qui iurationem recipit, non peccat: nisi forte quando propria sponte ad iurandum cogit eum, quem scit falsum iuraturum.

In lib. q. super Leuit. quaest. 1. tom. 4. AD TERTIVM dicendum, quòd sicut *August. dicit: Moyses non expressit in prædicta auctoritate, cui sit indicandum periurium alterius. Et ideo intelligitur quod debeat indicare talibus qui magis possunt prodesse quàm obesse periurio. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestari. Et ideo videtur seruandus ordo euangelicus, si sit peccatum periurij occultum. Et præcipue quando non vergit in detrimentum alterius: quia in tali casu non haberet locum ordo euangelicus, vt supra *dictum est. *q. 33. arti. 7. & 8. & q. 68. art. 1.*

AD QVARTVM dicendum, quòd licet malo vti propter bonum, sicut & Deus vtitur: non tamen licet aliquem ad malum inducere. Vnde licet eius qui per falsos deos iurare paratus est, iuramentum recipere: non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos iuret. Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum falsum iurat: quia in tali iuramento deest bonum fidei, qua vtitur aliquis in iuramento illius qui verum per falsos deos iurat. *Epist. 154. nō longe à princip. tom. 2.* Vnde *August. dicit ad Publicolam: Vnde in iuramento eius qui falsum per verum Deum iurat, non videtur esse aliquod bonum, quo vti liceat.

QVÆSTIO XCIX.

De sacrilegio, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis ad religiositatem pertinentibus, quibus rebus sacris irreuerentia exhibetur. Et primò, de sacrilegio. Secundò, de simonia.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, quid sit sacrilegium.

¶ Secundò, vtrum sit speciale peccatum.

¶ Tertiò, de speciebus sacrilegij.

¶ Quartò, de pœna sacrilegij.

ARTICVLVS I.

Vtrum sacrilegium sit sacræ rei violatio.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd sacrilegium non sit sacræ rei violatio. *Infra art. 2. ad 3. & q. 154. artic. 10. ad tertium.* Dicitur enim *17. q. 4. Committunt sacrilegium qui de principis iudicio disputant: dubitantes an is dignus sit honore, quem Princeps elegerit. *17. q. 4. ca. Si quis suadente.* Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur: ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

¶ 2 Præterea, Ibidem *subditur, quòd si quis permiserit Iudæos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio profertur. *17. quæst. 4. cap. Cōstituit in medio.* Sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere. Ergo videtur quod sacrilegium non importet violationem alicuius sacri.

¶ 3 Præterea, Maior est virtus Dei quàm virtus hominis. Sed res sacræ à Deo sanctitatem obtinent. Ergo non possunt per homines violari. Et ita sacrilegium non videtur esse sacræ rei violatio.

SED CONTRA est, quòd *Isidor. dicit in lib. Etymol. *Lib. 10. Etymol. cap. 18. incipit. Sapiens: circa medium.* quod sacrilegus dicitur ab eo quòd sacra legit, id est, furatur.

CONCLVSIO.

Sacrilegium est sacræ rei violatio.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supra *dictis patet, *q. 81. arti. 5. & 1. 2. q. 101. artic. 4.* sacrum dicitur aliquid ex eo quòd ad diuinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni; ita etiā ex hoc quòd aliquid deputatur ad cultū Dei, efficitur quoddam diuinum: & sic ei quædam reuerentia debetur, quæ refertur in Deum. Et ideo omne illud quod ad irreuerentiam rerum sacrarum pertinet, ad iniuriam Dei pertinet, & habet sacrilegij rationem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd secundum *Philosophum in 1. Ethic. *Lib. 1. Ethic. cap. 2. in fine, tom. 5.* bonum commune gentis, est quoddam diuinū, & ideo antiquitus rectores rei publicæ diuini vocabantur, quasi diuinæ prouidentiæ ministri: secundum illud Sap. 6. Cum essetis ministri regni illius, nō recte iudicastis. Et sic per quandam nominis extensionē illud quod pertinet ad irreuerētiam Principis, scilicet disputare de eius iudicio, an oporteat eum sequi, secundum quandam similitudinem, sacrilegium dicitur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd populus Christianus per fidem & sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud 1. ad Cor. 6. Sed abluti estis, sed sanctificati estis. Et ideo 1. Petr. 2. dicitur: Vos estis genus electum, regale sacerdotiū, gens sancta, populus acquisitionis. Et ideo id, quod fit in iniuriā populi Christiani, scilicet quod infideles ei præficiantur, pertinet ad irreuerentiā sacræ rei. Vnde rationabiliter sacrilegium dicitur.

AD TERTIVM dicendum, quòd violatio hic large dicitur quæcunq; irreuerentia vel exhonoratio. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, vt dicitur in *1. Ethic. *Lib. 1. cap. 5. parum ante medium, to. 5.* ita etiā irreuerentia est in eo qui irreuerenter se habet, quamuis etiam nihil noceat ei, cui irreuerentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa in se non violetur.

ARTICVLVS II.

Vtrum sacrilegium sit peccatum speciale.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd sacrilegium nō sit peccatū speciale. Dicitur enim *17. q. 4. *17. quæst. 4. cap. Si quis suadente, à medio.* Committunt sacrilegium qui in diuinæ legis sanctitatē aut nesciēdo cōmittunt, aut negligendo violant & offendunt. Sed hoc fit per omne peccatū. Nam peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei: vt *August. dicit 22. contra Faustum: *Lib. 22. cap. 27 in princi. tom. 6.* ergo sacrilegium est generale peccatum.

¶ 2 Præterea, Nullum speciale peccatum continetur sub diuersis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub

diuersis generibus peccatorum continetur: puta sub homicidio, si quis sacerdotem occidat: sub luxuria, si quis virginem sacratam violet, vel quamcunque mulierem in loco sacro: sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit: ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

Lib. 5. ca. 2. tom. 5. ¶ 3 Praeterea, Omne speciale peccatum inuenitur distinctum ab aliis peccatis, vt de iniustitia speciali *Philosophus dicit in 5. Ethicor. Sed sacrilegium non videtur inueniri absque aliis peccatis, sed quandoque coniungitur furto, quandoque homicidio, vt *dictum est. Non ergo est speciale peccatum. Arg. 2. huius artic.

Sed contra est, quòd opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet reuereri Deum & diuina: ergo sacrilegium est speciale peccatum.

CONCLVSIO.

Cum in sacrilegio res Deo dicata violetur per aliquam irreuerentiam, oportet sacrilegij vitium speciale peccatum esse.

Respondeo dicendum, quòd vbicunq; inuenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est, quòd sit speciale peccatum: quia species cuiuslibet rei praecipue attenditur secundum rationem formalem ipsius, non autem secundum materiam, vel subiectum. In sacrilegio autem inuenitur specialis ratio deformitatis, qua scilicet violatur res sacra per aliquam irreuerentiam: & ideo est speciale peccatum, & opponitur religioni. Sicut enim *Damas. dicit in 4. lib. Purpura, regale indumentum facta, honoratur & glorificatur: & si quis hanc perforauerit, morte damnatur, quasi contra regem agens. Ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reuerētiam agit: & sic per irreligiositatem peccat. Li 4. Ortho. fidei. cap. 3. circa medium.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi dicuntur sacrilegium in diuinae legis sanctitatem committere, qui legem Dei impugnant. Sicut haeretici & blasphemi, qui ex hoc quòd Deo nō credunt, incurrunt infidelitatis peccatum. Ex hoc vero quòd diuinae legis verba peruertunt, sacrilegium incurrunt.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet vnam specialem rationē peccati in pluribus peccatorum generibus inueniri: secundū quòd diuersa peccata ad finē vnius peccati ordinātur, prout etiā in virtutibus apparet, quibus imperatur ab vna virtute. Et hoc modo quocunq; genere peccati aliquis faciat contra reuerentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit, licet materialiter sint ibi diuersa genera peccatorum.

Ad tertium dicendum, quòd sacrilegium interdum inuenitur separatum ab aliis peccatis, eo quòd actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur: puta, si quis iudex capiat aliquem de loco sacro, quē in aliis locis licite capere posset.

ARTICVLVS III.

Vtrum species sacrilegij distinguantur secundum res sacras.

Infr. q. 154. artic. 10. ad tertium.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd species sacrilegij non distinguantur secundum res sacras. Materialis enim diuersitas non diuersificat speciem si sit eadē ratio formalis. Sed in violatione quarumcunq; rerum sacrarum, videtur esse eadem ratio formalis peccati, & quòd non sit diuersitas nisi materialis. Ergo per hoc non diuersificantur sacrilegij species.

¶ 2 Praeterea, Non videtur esse possibile quòd aliqua sint eiusdem speciei, & cum hoc differant specie. Sed homicidium, & furtum & illicitus concubitus, sunt diuersae species peccatorum: ergo non possunt conuenire in vna specie sacrilegij. Et ita videtur quòd sacrilegij species distinguantur secundum diuersas species aliorum peccatorum, & non secundum diuersitatem rerum sacrarum.

¶ 3 Praeterea, Inter res sacras connumerantur personae sacrae. Si ergo vna species sacrilegii esset, qua violatur persona sacra, sequeretur quòd omne peccatum quod persona sacra committeret, esset sacrilegium: quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegij accipiuntur secundum res sacras.

Sed contra est, quòd actus & habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res sacra est obiectum sacrilegij, vt *dictum est: ergo species sacrilegij distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum. Arti. 1. huius quaest.

CONCLVSIO.

Res sacra, cum sacrilegij obiectum sit, distingui oportet sacrilegij species, per varia rerum sacrarum genera.

Respondeo dicendum, quòd sicut *dictum est, peccatum sacrilegij in hoc consistit quòd aliquis irreuerenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reuerentia rei sacrae ratione sanctitatis, & ideo secundum diuersam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreuerentia exhibetur, necesse est quòd sacrilegij species distinguantur. Tanto enim sacrilegium est grauius, quanto res sacra in quam peccatur, maiorē obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas & personis sacris, id est, diuino cultui dedicatis, & locis sacris & rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas aūt loci ordinatur ad sanctitatē hominis qui in loco sacro cultu Deo exhibet. Dicitur enim 2. Macha. 5. Nō propter locum gentē, sed propter gentē dominus locum elegit. Et ideo grauius peccatū est sacrilegiū, quo peccatur contra personam sacram, quàm quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in vtraque sacrilegij specie diuersi gradus, secundum differentiam personarum & locorum sacrorum. Similiter etiam & tertia species sacrilegij, quae circa alias res sacras committitur, diuersos habet gradus secundum differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur: quorum praecipuum est eucharistiae sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, grauissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem, & ipsae imagines sacrae, & reliquiae sanctorum, in quibus quodammodo personae sanctorum venerantur & dehonorantur: deinde quae pertinent ad ornatum Ecclesiae & ministrorum: deinde ea quae sunt deputata ad sustentationem ministrorum, siue sint mobilia, siue immobilia. Quicunque autem contra quodcunque praedictorum peccat, crimen sacrilegij incurrit. Arti. 1. huius quaest.

Ad primum ergo dicendū, quòd nō est in omnibus praedictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed formalis.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliqua duo esse secundum aliquid vnius speciei, & secundum aliud diuersarum: sicut Sortes & Plato conueniunt in specie animalis. Differunt autem in specie colorati, si vnus sit albus & alius niger. Et similiter etiā possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus, conuenire autem in specie secundum vnam rationem formalem sacrilegij: puta, si quis sanctimonialem violauerit verberando vel concumbendo.

Ad tertium dicendum, quòd omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem & quasi per accidens est sacrilegium. Vnde *Hierony. dicit, quòd nugae, in ore sacerdotis, sacrilegium sunt vel blasphemia. Formaliter autem & propriè illud solum peccatum sacrae personae, sacrilegium est, quod agitur directe contra eius sanctitatem: puta, si virgo, Deo dicata, fornicetur. Et eadem ratio est in aliis. In sententia habetur in Epitaphio ad Eustochiū virginem, à medio illius: incipit, Et si cuncta corporis mei.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum poena sacrilegij debeat esse pecuniaria.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd poena sacrilegij non debeat esse pecuniaria. Poena enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis, vnde capitali Infr. q. 154. 10. ad 2.

tali

tali sententia punitur secundum leges ciuiles: ergo sacrilegium non debet puniri pœna pecuniaria.

¶ 2 Præterea, Idem peccatum non debet duplici pœna puniri, secundum illud Nahum 1. Non consurget duplex tribulatio. Sed pœna sacrilegij est excommunicatio, maior quidem si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incēdat vel frangat Ecclesiam: minor autem in aliis sacrilegiis: ergo non debet sacrilegium puniri pœna pecuniaria.

¶ 3 Præterea, Apostolus dicit 1. ad Thess. 2. Non fuimus aliquando in occasione auaritiæ. Sed hoc videtur ad occasionem auaritiæ pertinere, quòd pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ: ergo non videtur talis pœna esse conueniens sacrilegij.

[17. quæst. 4. cap. Si quis contumax.] Sed contra est, quod dicitur *17. quæst. 4. Si quis contumax vel superbus fugitiuum seruum de atrio Ecclesiæ per vim extraxerit, nongentos solidos componat. Et ibidem postea †subditur: Quisquis inuentus fuerit reus sacrilegij, triginta libras examinati argenti purissimi componat. [†17. quæst. 4. cap. Quisquis inuentus.]

Conclvsio.

Excommunicationis pœna digni sunt sacrilegium cōmittentes secundum quandā æqualitatem; mortis vero, vel pecuniarum secundum quoddam medelæ remediū, quo à sacrilegiis reuocentur.

Respondeo dicendum, quòd in pœnis infligendis duo sunt consideranda. Primò quidem, æqualitas ad hoc quod pœna sit iusta, vt scilicet in quo quis peccat, per hoc torqueatur, vt dicitur Sapien 11. Et hoc modo conueniens pœna sacrilegi, qui sacris iniuriam infert, est excommunicatio, per quam à sacris arcetur. Secundò autē consideratur vtilitas. Nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, vt his territi homines à peccato desistāt. Sacrilegus autem qui sacra non reueretur, non sufficienter videtur à peccando arceri per hoc quòd sacra ei interdicuntur, de quibus non curat. Et ideo secundum leges humanas adhibetur capitalis pœna: secundum vero Ecclesiæ statuta, quæ mortem corporalem non infligit, adhibetur pœna pecuniaria, vt saltem pœnis temporalibus homines à sacrilegiis reuocentur.

Ad primvm ergo dicendum, quòd Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco eius infligit excommunicationem.

Ad secvndvm dicendum, quòd necesse est duas pœnas adhiberi, quando per vnam non sufficienter reuocatur aliquis à peccando. Et ideo oportuit supra pœnam excommunicationis adhiberi aliquā temporalem pœnā ad coërcendum homines qui spiritualia contemnunt.

Ad tertivm dicendum, quòd si pecunia exigeretur absque rationabili causa, hoc videretur ad occasionem auaritiæ pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam vtilitatem: & ideo non pertinet ad occasionem auaritiæ.

QVÆSTIO C.

De simonia, in sex articulos diuisa.

Deinde considerandum est de simonia.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primò, quid sit simonia.

¶ Secundò, vtrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere.

¶ Tertiò, vtrum liceat accipere pecuniā pro spiritualibus actibus.

Quartò, vtrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

¶ Quintò, vtrum solum munus à manu faciat simoniacum, an etiam munus à lingua & ab obsequio.

¶ Sextò, de pœna simoniaci.

Articvlvs primvs.

Vtrum simonia sit studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Ad primvm sic proceditur. Videtur quòd simonia non sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. [4. dist. 25. q. 3. art. 1. quæ. 1. per to. & quæ. 5. con.] Simonia enim est hæresis quædā. Dicitur enim *1. quæst. 1. Tolerabilior est Macedonij & eorum qui circa ipsum sunt, sancti spiritus impugnatorum, impia hæresis, quàm simoniacorum. [*1. quæst. 1. cap. Eos qui per pecunias.] Illi enim creaturam & seruum Dei patris & filij spiritum sanctum delirando fatentur. Isti vero eundem spiritum sanctum efficiūt seruum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, siue seruum, siue aliquid aliud eorum quæ possidet. Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut & fides, vt ex supra *dictis patet: ergo simonia non debet per voluntatem diffiniri. [q. 10. art. 2.]

¶ 2 Præterea, Studiose peccare est peccare ex malitia, quod est peccare in spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quòd semper sit peccatum in spiritum sanctum.

¶ 3 Præterea, Nihil est magis spirituale quàm regnum cælorum, sed licet emere regnum cælorum. Dicit enim *Gregor. in quadam Homil. Regnum cælorum tantum valet quantum habes: ergo non est de simonia velle emere aliquid spirituale. [Homil. 5. in Euang. non multum ante medium.]

¶ 4 Præterea, Nomen simoniæ à Simone mago acceptum est, de quo legitur Act. 8. quòd obtulit Apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam: vt scilicet quibuscunque manus imponeret, reciperent spiritum sanctum. Non autem legitur quòd aliquid voluerit vendere: ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

¶ 5 Præterea, Multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes, præter emptionem vel venditionem, sicut permutatio, transactio: ergo videtur quòd insufficienter diffiniatur simonia.

¶ 6 Præterea, Omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superflue ergo additur, vel spirituali annexum.

¶ 7 Præterea, Papa secundum quosdam non potest cōmittere simoniam. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale: ergo simonia nō est voluntas emendi vel vendendi aliquod spirituale vel spirituali annexum.

Sed contra est, quod *Gregor. dicit in registro: Altare vel decimas vel spiritum sanctum emere vel vēdere, simoniacam hæresim esse, nullus fidelium ignorat. [Habetur 1. q. 3. ca. Altare.]

Conclvsio.

Cum spiritualia gratis sub cura dispensationis prælatis commissa, nullo valeant terreno compensari pretio, vnium simonia incurrunt quicunque student vendere seu emere spiritualium aliquod, vel spirituali annexum

Respondeo dicēdum, quòd sicut suprà *dictum est, actus aliquis est malus ex genere eo quòd cadit super materiam indebitam. [1. 2. q. 18. art. 2.] Emptionis autem & venditionis est materia indebita res spiritualis, triplici ratione. Primò quidem, quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, vt de Sapientia dicitur Prouerb. 3. Pretiosior est cunctis opibus: & omnia, quæ desiderantur, huic nō valent comparari. Ideo etiam Petrus in ipsa sui radice simoniacam prauitatem condemnans, dixit: Pecunia tua tecum sit in perditionem: quoniam donum Dei existimasti pecunia possidere. Secundò, quia id non potest esse debita venditionis materia, cuius venditor nō est dominus, vt patet in auctoritate supra *inducta. [Argum. 1.] Prælatus autē Ecclesiæ nō est dominus spiritualium rerum, sed dispensator: secundum illud 1. ad Corinth. 4. Sic nos existimet homo vt ministros Christi & dispensatores ministeriorum Dei. Tertiò, quia venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuita voluntate Dei proueniunt. Vnde & dominus dicit Matth. 10. Gratis accepistis, gratis date. Et ideo aliquis emendo vel vendendo rem spiritualem, irreuerentiam exhibet Deo & rebus diuinis, propter quod peccat peccato irreligiositatis.

Ad

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde: ita etiam vitia opposita religioni habent quandam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo simonia hæresis dicitur secundum exteriorem protestationem: quia in hoc quòd aliquis vendit donum Spiritussancti, quodammodo protestatur se esse dominum spiritualis doni, quod est hæreticum. Sciendum tamen quòd Simon magus, præter hoc quòd ab Apostolis Spiritus sancti gratiam pecunia emere voluit, dixit, quòd mundus non erat à Deo creatus, sed à quadam superna virtute: vt dicit *Isidor. in lib. Etymol. Et sic secundum hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, vt patet in lib. †August. de hæresibus.

Lib. 8. ca. 5. in princip. † In principio lib. tom. 6.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut suprà ‡dictum est: Iustitia & omnes partes eius, & per consequens omnia vitia opposita sunt in voluntate sicut in subiecto. Et ideo conuenienter simonia per voluntatem diffinitur. Additur autem studiosa: ad designandum electionem quæ principaliter pertinet ad virtutem & vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum sanctum, sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum, per quæ homines solent retrahi à peccando, vt suprà *dictum est.

‡q. 58. ar. 4. q. 14. art. 2.

AD TERTIVM dicendum, quòd regnum cælorum dicitur emi, dum quis dat, quod habet propter Deum, large sumpto nomine emptionis secundum quod accipitur pro merito: quod tamen nō pertingit ad perfectam rationem emptionis: tum quia nō sunt condignæ passiones huius tēporis, nec aliqua nostra dona vel opera ad futuram gloriā, quæ reuelabitur in nobis, vt dicitur Rom. 8. tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

AD QVARTVM dicendum, quòd Simon magus ad hoc emere voluit potestatem spiritualem, vt eam postea vēderet. Dicitur enim *1. quæst. 3. quòd Simon magus donum Spiritus sancti emere voluit, vt ex venditione signorum quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur. Et sic illi qui spiritualia vendunt, cōformantur Simoni mago in intentione, in actu verò illi qui emere volūt. Illi autē qui vēdunt in actu, imitātur Giezi discipulū Helisei: de quo legitur 4. Reg. 5. quòd accepit pecuniā à leproso mundato. Vnde vēditores spiritualium possunt dici non solum Simoniaci, sed etiam Giezitæ.

1. quæst. 3. ca. Saluator, non remote à principio.

AD QVINTVM dicendum, quòd nomine emptionis & venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Vnde nec permutatio præbendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate partium absque periculo simoniæ: sicut nec transactio, vt iura determinant. Potest tamen prælatus ex officio suo permutationes huiusmodi facere pro causa vtili vel necessaria.

AD SEXTVM dicendum, quòd sicut anima viuit secundum seipsam; corpus autem viuit ex vnione animæ: ita etiam quædam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta & alia huiusmodi. Quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quòd talibus adhærent: vnde *1. quæst. 4. dicitur cap. si quis obiecerit, quòd spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter viuit.

1. quæst. 3. ca. Si quis obiecerit.

AD SEPTIMVM dicendum, quòd Papa potest incurrere vitium simoniç, sicut & quilibet alius homo: peccatum enim tanto in aliqua persona est grauius, quanto maiorem obtinet locum. Quamuis enim res Ecclesiæ sint eius vt principalis dispensatoris, non tamen sunt eius vt domini & possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de reditibus Ecclesiæ alicuius, non careret vitio simoniæ. Et similiter etiam posset simoniam committere recipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis Ecclesiæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniā dare. Baptismus enim est ianua sacramētorum, vt in *3. parte dicetur. Sed licet (vt videtur) in aliquo casu dare pecuniā pro baptismo: puta, quando sacerdos puerum morientē sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere sacramenta.

4. dist. 25. q. 3. artic. 2. quæst. 1. *3. parte q. 68. arti. 6.

¶ 2 Præterea, Maximum sacramentorum est eucharistia, quæ in missa consecratur. Sed pro missis cantādis aliqui sacerdotes præbendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multo magis alia sacramenta emere vel vendere.

¶ 3 Præterea, Sacramentum pœnitētiæ est sacramentū necessitatis, quod præcipue in absolutione consistit. Sed quidam absoluentes ab excommunicatione, pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramentum emere vel vendere.

¶ 4 Præterea, Consuetudo facit, vt non sit peccatum id quod alias peccatum esset, sicut *August. dicit, quòd habere plures vxores quando mos erat, crimen non erat. Sed apud quosdam est consuetudo, quòd in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum, & ordinibus clericorum, pro chrismate, vel oleo sancto, & aliis huiusmodi, aliquid detur. Ergo videtur quòd hoc non sit illicitum.

Li. 22. cōtra Faustum cap. 47. circa principium tom. 6.

¶ 5 Præterea, Contingit quandoque quòd aliquis maliciose impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet vnicuique redimere suā vexationem. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

¶ 6 Præterea, Matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoq; datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramentum vendere.

SED CONTRA est, quod dicitur *1. quæst. 1. Qui pro pecunia quenquā consecrauerit, alienus sit à sacerdotio.

1. quæst. 1. cap. Qui pro pecunia.

CONCLVSIO.

Pro spiritualium administratione aliquid suscipere tanquam mercedis pretium, simoniacum est, illicitum est, non autem tanquam necessitatis & subuentionis stipendium.

RESPONDEO dicendum, quòd sacramenta nouæ legis sunt maxime spiritualia, inquantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio æstimari non potest: & eius rationi repugnat quod non gratuite detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet à populo sustentari secundum illud Apost. 1. ad Corinth. 9. Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt edunt: & qui altario deseruiunt, cum altario participant. Sic ergo dicendum est, quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen simoniæ, quod nulla consuetudine potest excusari: quia consuetudo non præiudicat iuri naturali vel diuino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cuius pretium potest pecunia æstimari: vt Philosophus dicit in 3. Ethic. Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta Christi ministrant secundum ordinationem Ecclesiæ, & consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tanquam precium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Vnde super illud 1. ad Timoth. 5. Qui bene præsunt presbyteri, &c. dicit *Gloss. Augustin. Accipiant sustentationem necessitatis à populo, mercedem dispensationis à domino.

Est Augu. lib. de Pastor. cap. 2. circa finem tom. 9.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in casu necessitatis quilibet potest baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Vnde ille qui gerit curam pueri, in tali casu, licite potest eum baptizare, vel à quocunque alio facere baptizari. Posset tamen licite aquam à sacerdote emere: quæ est pu-

est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, & immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari. Quòd si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potius absque baptismo decedere. Suppleretur enim ei ex baptismo flaminis, quod ei ex sacramento deesset.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sacerdos nō accipit pecuniam quasi pretium cōsecrationis eucharistiæ, aut missæ decantandæ. Hoc enim esset simoniacum. Sed
In corp. arti.
quasi stipendium suæ sustentationis, vt *dictum est.

AD TERTIVM dicendum, quòd pecunia non exigitur ab eo, qui absoluitur, quasi pretium absolutionis. Hoc enim esset simoniacum. Sed quasi pœna culpæ præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

In corp. art. & 1.2.q.97. art. 3.
AD QVARTVM dicendum, quòd sicut *dictum est, consuetudo non præiudicat iuri naturali vel diuino quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua ex cōsuetudine exigantur quasi pretiū rei spiritualis cum intentione emendi, vel vendendi, est manifeste simonia, & præcipue si ab inuito exigantur. Si vero exigantur quasi quædam stipēdia per consuetudinem approbata, non est simonia: si tamen desit intentio emendi vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis obseruantiam, & præcipue quando aliquis voluntarie soluit. In his tamen omnibus solicite cauendum est, quod habet speciem simoniæ vel cupiditatis, secundum illud Apostoli 1. ad Thessa. vlt. Ab omni specie mala abstinete vos.

AD QVINTVM dicendum, quòd antequam alicui acquiratur ius in episcopatu, vel quacunque dignitate, vel præbenda, per electionem vel prouisionem, seu collationem, simoniacum esset aduersantium obstacula pecunia redimere: sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam. Sed postquam ius alicui acquisitum est, licet per pecuniam iniusta impedimenta remouere.

AD SEXTVM dicēdum, quòd quidam dicunt quòd pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non cōfertur gratia. Sed hoc non est vsquequaque verum, vt in
Non complenit morte præuentus.
*tertia parte huius operis dicetur. Et ideo aliter dicēdum est quòd matrimonium non solum est Ecclesiæ sacramētum, sed etiam naturæ officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio, inquantum est naturæ officium, licitum est: inquantum vero est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideo secundum iura prohibetur, ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

ARTICVLVS III.

Vtrum liceat dare & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.

quæst. 4. dist. 25. q. 3. arti. 2. q° 2. Et quol. 8. ar. 11.
AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd licitum sit dare, & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Vsus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro vsu prophetiæ olim aliquid dabatur, vt patet 1. Reg. 9. & 3. Reg. 15. Ergo videtur quod liceat dare & accipere pecuniam pro actu spirituali.

¶ 2 Præterea, Oratio, prædicatio, laus diuina, sunt actus maxime spirituales. Sed ad impetrādum orationum suffragia, pecunia datur sanctis viris, secundum illud Lucæ 16. Facite vobis amicos de mammona iniquitatis. Prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundum Apostolum 1. ad Corinth. 9. Celebrantibus etiam diuinas laudes in ecclesiastico officio, & processiones facientibus, aliquid datur: & quandoque annui reditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

¶ 3 Præterea, Scientia non est minus spiritualis quàm potestas. Sed pro vsu scientiæ licet pecuniam accipere: sicut aduocato licet vendere iustum patrocinium, & medico consilium sanitatis, & magistro officium doctrinæ. Ergo pari ratione videtur quòd liceat prælato aliquid accipere pro vsu spiritualis suæ potestatis: puta, pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo huiusmodi.

¶ 4 Præterea, Religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur, exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

SED CONTRA est, quod dicitur *1. quæst. 1. Quicquid inuisibilis gratiæ consolatione tribuitur, nunquam quæstibus vel quibuslibet præmiis venundari penitus debet. Sed omnia huiusmodi spiritualia per inuisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus vel præmiis venundare. 1. quæst. 1. ca. Quicquid.

CONCLVSIO.

Accipere vel dare aliquid pro spiritualia ministrantium sustentatione, dum tamen absit emptionis vel venditionis cogitatio, illicitum minime est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spiritualem conferunt gratiam, ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt, & ad eam disponunt: quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet à populo sustentari, cui spiritualia administrant: secundum illud 1. ad Corinth. 9. Quis militat suis stipendiis vnquā? Quis pascit gregem, & de lacte gregis non manducat? Et ideo vēdere quod spirituale est, in huiusmodi actibus aut emere, simoniacum est. Sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantiū spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiæ & consuetudinem approbatam, licitum est: ita tamen quòd desit intentio emptionis vel vēditionis: & quòd ab inuitis non exigatur per spiritualium subtractionem quæ sunt exhibēda. Hoc enim haberet quandam venditionis speciem. Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licite possunt statutæ & consuetæ oblationes & quicunque alij prouentus exigi à nolentibus & valentibus soluere, auctoritate superioris interueniente.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *Hiero. dicit super Michæam: munera quædam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ vsum: quem tamen pseudoprophetæ retorquebant ad quæstum. Post medium commentarij ad 3. ca. Michææ, tom. 6.

AD SECVNDVM dicēdum, quòd illi qui dant eleemosynas pauperibus, vt orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant quasi intendentes orationes emere. Sed per gratuitam beneficentiam, pauperum animos prouocant ad hoc quòd pro eis gratis & ex charitate orent. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium: non autem ad emendum prædicationis verbum. Vnde super illud 1. ad Timoth. 5. Qui bene præsunt presbyteri, &c. dicit *Gloss. Necessitatis est accipere vnde viuitur, charitatis est præbere: non tamen venale est Euangelium, vt pro his prædicetur. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio. Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officij, siue pro viuis siue pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere, aliquæ eleemosynæ recipiuntur. Si autem huiusmodi pacto interueniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simonia esset. Vnde illicita esset ordinatio, si in aliqua Ecclesia statueretur, quòd non fieret processio in funere alicuius nisi solueret certam pecuniæ quantitatem: quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio, si statueretur quòd omnibus certam eleemosynā dantibus talis honor exhiberetur: quia per hoc nō præcluderetur via aliis exhibēdi. Et præterea prima ordinatio habet speciem exactionis. Secunda autem habet speciem gratitæ recompensationis. Est August. in lib. de Pastor. cap. 2 nō longe à fine, tom. 9.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille cui committitur.

titur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad vsum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione: & etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex reditibus Ecclesiæ. Et ideo si aliquid acciperet pro vsu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officij debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ vsum. Et propter hoc non licet pro quacunque dispensatione aliquid accipere. Nec etiam pro hoc quòd vices suas committant, nec etiam pro hoc quòd subditos suos corrigant, vel à corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes, quando subditos visitant: non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam, & non suscipit cum hoc officium ex quo obligetur aliis vsum scientiæ impendere, licitè potest pretium suæ doctrinæ vel consilij accipere: non quasi veritatem, aut scientiam vendens, sed quasi operas suas locans. Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam vendere veritatem, vnde grauiter peccaret. Sicut patet in illis, qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum clericos Ecclesiæ, & alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt: à quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quòd doceant, nec ad hoc quòd aliqua festa faciant, vel prætermittant.

AD QVARTVM dicendum, quòd pro ingressu monasterij non licet aliquid exigere vel accipere quasi pretium. Licet tamen si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriẽdas, gratis quidem ingressum monasterij exhibere, sed accipere aliquid pro victu personæ quæ in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc non sufficiant monasterij opes. Similiter etiam licitum est, si propter deuotionem quam aliquis ad monasterium ostendit, largas eleemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur. Sicut etiam licitum est aliquem econuerso prouocare ad deuotionem monasterij per temporalia beneficia: vt ex hoc inclinetur ad monasterij ingressum, licet non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterij: vt habetur *1. quæst. 2. cap. quod pio.

1. quæst. 2. cap. Quã pio.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum sit licitum pecuniam accipere pro his, quæ sunt spiritualibus annexa.

Supra art. 1 ad sextum. Et 4. distin. 25. quæ. 3. articu. 2. quæst. 3.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd licitum sit pecuniam accipere pro his, quæ sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus esse annexa, quia tẽporalia sunt propter spiritualia quærenda. Si ergo non licet vendere ea, quæ sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vẽdere licebit, quod patet esse falsum.

¶ 2 Præterea, Nihil videtur magis esse spiritualibus annexum, quàm vasa cõsecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captiuorum, vt *Ambr. dicit. Ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

Li. 2. de Offi. cap. 28. tom. 1.

¶ 3 Præterea, Spiritualibus annexa dicuntur ius sepulturæ, ius patronatus, & ius primogenituræ secundum antiquos (quia primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur) & etiam ius accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturã, vt habetur Gene. 23. Iacob autem emit ab Esau ius primogenituræ; vt habetur Gene. 25. Ius etiam patronatus transit cum re vendita & in feudum conceditur: decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus & redimi possunt; prælati etiam interdum retinẽt sibi ad tempus fructus præbendarum quas conferunt, cum tamẽ præbendę sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere & vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

1. quæst. 3. cap. Si quis obiecerit.

SED CONTRA est, quod dicit *Pascalis Papa, & habetur 1. quæst. 3. ca. si quis obiecerit. Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum prouenit, neutrum inuenditum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiam, vel præbendam vel aliud ecclesiasticum.

CONCLVSIO.

Pecuniam suscipere pro spiritualibus annexis, ita quòd ex spiritualibus pendent, illicitum est: pro his vero, quæ sic spiritualibus annectuntur, vt ad illa ordinata, potest pecunia recipi.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid potest esse annexum spiritualibus dupliciter. Vno modo, sicut ex spiritualibus dependens, sicut habere beneficia ecclesiastica, dicitur spiritualibus annexum: quia non competit nisi habenti officium clericale. Vnde huiusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc ea nullo modo vendere licet: quia eis venditis intelliguntur etiam spiritualia vẽditioni subiici. Quædam autem sunt annexa spiritualibus, inquantum ad spiritualia ordinãtur: sicut ius patronatus quod ordinatur ad præsentandum clericos ad ecclesiastica beneficia: & vasa sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum vsum: vnde huiusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem inquantum sunt spiritualibus annexa.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicut fini. Et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet, sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

AD SECVNDVM dicendum, quòd etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa, sicut fini: & ideo eorum consecratio vendi nõ debet. Tamen pro necessitate Ecclesiæ & pauperum, materia eorum vendi potest, dummodo præmissa oratione prius cõfringantur: quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum. Vnde si ex eadem materia similia vasa iterum integrarentur, indigerent iterum consecrari.

AD TERTIVM dicendum, quòd spelunca duplex, quam Abrahã emit in sepulturam, nõ habetur quòd erat terra consecrata ad sepeliendum: & ideo licebat Abrahæ terram illam emere ad vsum sepulturæ, vt ibi institueret sepulchrum: sicut etiã nunc liceret emere aliquẽ agrum communem ad instituendum ibi cœmeterium vel etiam Ecclesiam. Tamen quia apud gentiles loca sepulturæ deputata, religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturæ intendit pretium accipere, peccauit vendens: licet Abraham non peccauerit emens: quia non intendebat emere nisi terram communem. Licet enim etiam nunc terram vbi quondam fuit Ecclesia, vẽdere aut emere in casu necessitatis, sicut & de materia sacrorum vasorum *dictum est. Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamuis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham, quòd gratis recipere sine eius offensa non posset.

In solut. præced. arg.

Ius autem primogenituræ debebatur Iacob ex diuina electione: secundum illud Malach. 1. Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Et ideo Esau peccauit primogenita vendens: Iacob autem non peccauit emendo: quia intelligitur suam vexationem redemisse. Ius autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari, sed trãsit cum villa quæ venditur vel conceditur. Ius autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales quæ nomine decimæ dantur, vt suprà *dictum est.

q. 88. art. 3.

Circa collationem vero beneficiorum sciendum est, quòd si episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinauerit aliquid subtrahendum de fructibus beneficij conferendi, & in pios vsus expendendum: non est illicitum. Si vero ab eo cui beneficium confert, requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficij, idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret, & non caret vitio simoniæ.

ARTICVLVS V.

Vtrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio, vel à lingua.

4. distin. 25. quaest. 3. ar. 3. AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel à lingua. Dicit enim *Gregor. in registro, *Lib. 2. cap. 57. in princi.* Ecclesiasticis vtilitatibus deseruientes, ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere. Sed deseruire ecclesiasticis vtilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quòd licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

¶ 2 Praeterea, Sicut carnalis videtur esse intentio si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto beneficio, ita etiam si quis det intuitu cõsanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio & venditio: ergo nec primum.

¶ 3 Praeterea, Id quod solum ad preces alicuius fit, gratis fieri videtur: & ita non videtur locum habere simonia quę in emptione vel venditione consistit. Sed munus à lingua intelligitur, si quis ad preces alicuius ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc nõ est simoniacum.

¶ 4 Praeterea, Hypocritae spiritualia opera faciunt vt laudem humanã consequãtur, quae ad munus linguae pertinere videntur, nec tamen hypocritae dicuntur simoniaci. Non ergo per munus à lingua simonia contrahitur.

Habetur 1. q. 3. cap. Saluator, ante medium. SED CONTRA est, quod *Vrbanus Papa dicit: Quisquis res ecclesiasticas nõ ad quod institutae sunt, sed ad propria lucra munere linguae vel obsequij, vel pecuniae, largitur vel adipiscitur, simoniacus est.

CONCLVSIO.

Sicut suscipientes pecuniã pro spiritualibus simoniaci sunt, ita quodlibet munus linguae, vel obsequij recipientes simoniaci censentur.

Arti. 2. huius quaest. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, nomine pecuniae intelligitur cuiuscunque pretium quod pecunia mensurari potest. Manifestum est autem quòd obsequium hominis ad aliquam vtilitatem ordinatur, quae potest pretio pecuniae aestimari. Vnde pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est, quòd aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data vel promissa, qua illud obsequium aestimari posset. Similiter etiam quòd aliquis satisfaciat precibus alicuius ad temporalem gratiam quaerendam, ordinatur ad aliquam vtilitatem, quae potest pecuniae pretio aestimari. Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem quod pertinet ad munus à manu, ita etiam contrahitur per munus à lingua vel ab obsequio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd si aliquis clericus alicui praelato impendat obsequium honestum ad spiritualia ordinatum (puta ad Ecclesiae vtilitatem, vel ministrorum eius auxilium) ex ipsa deuotione obsequij redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut & propter alia bona opera. Vnde non intelligitur esse munus ab obsequio. Et in hoc casu loquitur Gregor. Si vero sit inhonestum obsequium vel ad carnalia ordinatum (puta quia seruiuit praelato ad vtilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonij sui, vel ad aliquid huiusmodi) erit munus ab obsequio, & est simoniacum.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatẽ, vel quamcunque carnalem affectionem, est quidem illicita & carnalis collatio, non tamen simoniaca: quia nihil ibi accipitur. Vnde hoc non pertinet ad contractum emptionis & venditionis in quo fundatur simonia. Si tamẽ aliquis dat beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto vel intentione, vt exinde suis consanguineis prouideat, est manifesta simonia.

AD TERTIVM dicendum, quòd munus à lingua dicitur vel ipsa laus pertinens ad fauorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces ex quibus acquiritur fauor humanus, vel contrarium euitatur. Et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere, qui preces pro indigno porrectas exaudit. Vnde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum: quia subest debita causa ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid cõfertur: tamen potest esse simonia in intentione, si nõ attendatur ad dignitatem personae, sed ad fauorem humanum. Si vero aliquis pro se rogat vt obtineat curam animarum ex ipsa praesumptione redditur indignus, & sic preces sunt pro indigno. Licite tamen potest aliquis, si sit indignus, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

AD QVARTVM dicendum, quòd hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat: & simulando magis furtiue surripit laudem humanam quàm emat. Vnde non videtur pertinere ad vitium simoniae.

ARTICVLVS VI.

Vtrum sit conueniens simoniaci poena vt priuetur eo quòd per simoniam acquisiuit.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd non sit conueniens simoniaci poena vt priuetur eo *4 dist. 25. q. 3. art. 1. q. 1. ad primum.* quod per simoniam acquisiuit. Simonia enim cõmittitur ex eo quòd alicuius muneris interuẽtu spiritualia acquiruntur. Sed quaedam sunt spiritualia quae semel adepta non possunt amitti: sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conueniens poena, vt quis priuetur eo quod simoniace acquisiuit.

¶ 2 Praeterea, Contingit quandoque quòd ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, praecipiat subdito, vt ab eo recipiat ordines: & videtur quòd ei debeat obedire quandiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem, si eam simoniace acquisiuit.

¶ 3 Praeterea, Nullus debet puniri pro eo quod nõ est factum eo sciente & volente: quia poena debetur peccato quod est voluntarium, vt ex supra *dictis patet. Contingit autem quandoq; quòd aliquis simoniace cõsequitur aliquid spirituale procurantibus alijs, eo nesciente & nolente. Ergo non debet puniri per priuationem eius quod ei collatum est. *1. 2. q. 74. arti. 1. & 2. & q. 71. art. 5. & 6.*

¶ 4 Praeterea, Nullus debet portare commodum de suo peccato. Sed si ille qui cõsecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit: quandoque hoc redundaret in vtilitatem eorum qui fuerunt simoniae participes: puta, quando praelatus & totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum, quod per simoniam acquiritur.

¶ 5 Praeterea, Quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, & votum solenne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolui ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus quod simoniace acquisiuit amittere.

¶ 6 Praeterea, Exterior poena in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est iudicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate, vnde & per voluntatem diffinitur, vt *dictum est. *Arti. 1. huius quaest.* Ergo non debet aliquis priuari eo quod simoniace acquisiuit.

¶ 7 Praeterea, Multo maius est promoueri ad maiora bona quàm in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promouentur ad maiora. Ergo non semper debent susceptis priuari.

SED CONTRA est, quod dicitur *1. quaest. 1. cap. Si quis episcopus. *1. q. 1. cap. Si quis Episcopus.* Qui ordinatus est, nihil ex ordinatione vel

ne vel promotione, quæ est per negotiationē facta, proficiat: sed sit alienus à dignitate vel solicitudine, quam pecuniis acquisiuit.

CONCLVSIO.

Simoniaci pœna condigna est, vt his spiritualibus bonis priuentur, quæ per simoniam acquisiuerunt.

RESPONDEO dicendum, quòd nullus potest licite retinere id, quod contra voluntatem domini acquisiuit, puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem & ordinationem domini sui, ille qui acciperet licite retinere non posset. Dominus autem, cuius ecclesiaru prælati sunt dispēsatores & ministri, ordinauit vt spiritualia gratis dentur: secundum illud Matth. 10. Gratis accepistis gratis date. Et ideo qui muneris interuentu spiritualia quæcunque assequitur, ea licite retinere non potest. Insuper autem simoniaci tam vendentes quàm ementes spiritualia, aut etiam mediatores aliis pœnis puniuntur, scilicet infamia & depositione, si sint clerici: & excommunicatione, si sint laici, vt habetur *1. quæst. 1. can. Si quis episcopus.

1. q. 1. cap. Si quis episcopus. sumitur ex cōcilij Calcedon. can. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ille qui simoniace recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti, non tamē recipit gratiam, neque ordinis executionem: eo quòd quasi furtiue suscepit characterem contra principalis domini voluntatem. Et ideo est ipso iure suspensus, & quo ad se, vt scilicet de executione sui ordinis se non intromittat: & quo ad alios, vt scilicet nullus ei communicet in ordinis executione, siue sit peccatum eius publicum, siue occultum. Nec potest repetere pecuniā quam turpiter dedit, licet alius iniuste detineat. Si vero sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniæ: si est publicum, est ipso iure suspensus, & quo ad se, & quo ad alios. Sed quando est occultum, est suspensus ipso iure quo ad se tantum, non autem quo ad alios.

AD SECVNDVM dicendum, quòd nec propter præceptum eius, nec etiam propter excōmunicationem, debet aliquis recipere ordinationē ab Episcopo, quē scit simoniace promotum. Et si ordinetur, nō recipit ordinis executionem, etiā si ignoraret eum esse simoniacum: sed indiget dispensatione. Quāuis quidam dicant quod si nō potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispēsatione. Sed hoc absq; ratione dicitur, quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito. Ille autem qui est ipso iure suspensus, & quo ad se, & quo ad alios, illicite confert ordinem. Vnde nullus debet sibi cōmunicare, recipiēdo ab eo quacunq; ex causa. Si autē ei non constat, non debet peccatum credere alterius: & ita cum bona cōscientia debet ab eo ordinē recipere. Si autē episcopus sit simoniacus aliquo alio modo, quā per promotionem suam simoniacē factam, potest ab eo ordinē recipere, si sit occultum, quia non est suspensus quo ad alios, sed solum quo ad seipsum, vt *dictum est.

In solut. ad praeced. arg.

AD TERTIVM dicendum, quòd ad hoc quòd aliquis priuetur eo quod accepit, non solum est pœna peccati, sed etiā quandoq; est effectus acquisitionis iniustæ: puta, cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere nō potest. Et ideo si aliquis scienter & propria sponte simoniace accipiat ordinē, vel ecclesiasticum beneficium, nō solum priuatur eo quod accepit, vt scilicet careat executione ordinis, & beneficium resignet cum fructibus inde perceptis, sed etiā vlterius punitur: quia notatur infamia. Et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt à possessore diligenti. Quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt deductis expensis factis causa fructuum, exceptis fructibus illis qui alias expensi sunt in vtilitatem Ecclesiæ. Si verò eo nesciente nec volente, per alios alicuius promotio simoniaçe procuratur, caret quidem ordinis executione, & tenetur resignare beneficium quod est consecutus cum fructibus extantibus: non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit: nisi forte inimicus eius fraudulenter pecuniam daret pro alicuius promotione: vel nisi ipse expresse cōtradixerit. Tunc enim non tenetur ad renunciandum, nisi forte postmodum pacto consenserit, soluendo quod fuit promissum.

AD QVARTVM dicendum, quòd pecunia, vel possessio, vel fructus, simoniace accepti, debent restitui Ecclesiæ, in cuius iniuriam data fuerunt, non obstante quòd prælatus vel aliquis de collegio illius Ecclesiæ, fuit in culpa: quia eorum peccatum non debet aliis nocere: ita tamen quod quantum fieri potest, ipsi qui peccauerunt inde commodum non consequātur. Si vero prælatus & totum collegiu sunt in culpa, tunc debet cum auctoritate superioris vel pauperibus vel alteri Ecclesiæ erogari.

AD QVINTVM dicendum, quòd si aliqui sunt in monasterio simoniace recepti, debent abrenunciare. Et si eis scientibus commissa est simonia post cōcilium generale, sine spe restitutionis de monasterio suo repelluntur: & ad agendam perpetuam pœnitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco eiusdem ordinis, si arctior ordo non inueniretur. Si vero hoc fuit ante concilium, debent in aliis locis eiusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensatiue debent in eisdem monasteriis recipi, ne in seculo euagentur: mutatis tamen prioribus locis & inferioribus assignatis. Si vero ipsis ignorantibus siue ante concilium, siue post, sint simoniace recepti: postquam renunciauerint, possunt de nouo recipi locis mutatis, vt *dictum est. In hac solutione.

AD SEXTVM dicendum, quod quo ad Deum sola voluntas facit simoniacum. Sed quo ad pœnam ecclesiasticam exteriorē non punitur vt simoniacus, vt abrenunciare teneatur, sed debet de mala intentione pœnitere.

AD SEPTIMVM dicendum, quòd dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniace sciemer, solus Papa potest. In aliis autem casibus potest etiam episcopus dispēsare: ita tamen quod prius abrenunciet quod simoniace acquisiuit: & tunc dispensationem consequatur, vel paruam, vt habeat laicam communionem: vel magnam, vt post pœnitentiam in alia Ecclesia in suo ordine remaneat: vel maiorem, vt remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus: vel maximam, vt in eadem Ecclesia etiam maiores ordines consequatur, non tamen prælationem accipiat.

QVÆSTIO CI.

De pietate, in quatuor articulos diuisa.



DEINDE post religionem considerandum est de pietate, cuius opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt.

¶ Circa pietatē ergo quæruntur quatuor.

¶ Primò, ad quos pietas se extendat.

¶ Secundò, quid per pietatem aliquibus exhibeatur.

¶ Tertiò, vtrum pietas sit specialis virtus.

¶ Quartò, vtrum religionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. 3. dist. 33. q. 3. art. 4. q. 1. con. & ad secundum & 1. Timo. 4 lect. & co. 1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominū, dicit enim *Augu. in 10. de ciuit. Dei, quòd pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Græci eusebiam vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparationē ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas hominum personas. *Lib. 10. cap. 1. à medio, tom. 5.

¶ 2 Præte-

lib.1.cap.32 paruū ante medium. tom.3. ¶ 2 Præterea, Greg. dicit in 1.*Moralium, Pietas in die suo conuiuium exhibet, quia cordis viscera misericordiæ operibus replet. Sed opera misericordiæ sunt omnibus exhibenda, vt patet per Aug. in †1. de Doctri. Christi. *†lib.1. ca.30 parum ante medium. to.3* Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas speciales personas.

¶ 3 Præterea, Multæ sunt aliæ in hūmanis rebus communicationes præter cōsanguineorum & conciuium cōmunicationē, vt patet per Philosophū in *8. Eth. *lib.8 cap.11 et 12. tom.5.* & super quālibet earum aliqua amicitia fundatur, quę videtur esse pietatis virtus: vt dicit glos.† 2. ad Timot. 3. super illud, *†glos. interlinearis. ibid.* Habentes quidē speciem pietatis: ergo nō solum ad consanguineos & conciues pietas se extendit.

SED CONTRA est, quod Tullius dicit *in sua rhetorica, *lib.2. de inuētione in fol.4 ante fin. libri.* quòd pietas est per quam sanguine iunctis patrięque beneuolis officium & diligens tribuitur cultus.

CONCLVSIO.

Pietas non modo in Deum, sed parentes, patriam, & consanguineos extenditur, quanquam in Deum principaliter, secundario ad alios extendatur.

RESPONDEO dicendum, quòd homo efficitur diuersimode alijs debitor secundum eorum diuersam excellentiam, & diuersa beneficia ab eis suscepta. In vtroque autem Deus summum obtinet locum, & qui excellentissimus est, & est nobis essēndi & gubernationis primum principium Secundario, vero nostri esse & gubernationis principia sunt parentes & patria, à quibus & in qua nati & nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus & patriæ. Vnde sicut ad religionē pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatē pertinet exhibere cultum parentibus & patrię. In cultu autē parentū includitur cultus omniū consanguineorum, quia etiā consanguinei ex hoc dicuntur quòd ex eisdem parentibus processerunt: vt patet per Philosophum in 8.* Ethic. *lib.8. cap.12 tomo.5.* In cultu autem patrię intelligitur cultus omnium conciuium & omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hos pietas principaliter se extendit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in maiori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur, includit in se, sicut aliquid particulare, cultū qui debetur parētibus. Vnde dicitur Mal. 1. Si ego pater, vbi est honor meus? Et ideo nomen pietatis etiam ad diuinum cultum refertur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd (sicut Aug. dicit in *10. de Ciuita. Dei, *lib.10. ca.1. à medio. to.5* More vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiæ frequentatur. Quod ideo arbitror euenisse, quia hæc fieri præcipue mandat Deus, quæ sibi præ sacrificijs placere testatur: ex qua consuetudine factum est, vt & Deus ipse pius dicatur.

AD TERTIVM dicendum, quòd communicationes consanguineorum & conciuium magis referuntur ad principia nostri esse, quàm aliæ cōmunicationes. Et ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

ARTICVLVS II.

Vtrum pietas exhibeat parentibus sustentationem.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd pietas non exhibeat parentibus sustentationē. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum decalogi, Honora patrem tuum & matrem tuam. Sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

¶ 2 Præterea, Illis homo debet thesaurizare, quos tenetur sustentare. Sed secundum Apostolum, vt habetur 2. ad Corin. 12. filij non debent thesaurizare parentibus. Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

¶ 3 Præterea, Pietas nō solū extendit se ad parētes, sed etiam ad alios cōsanguineos & cōciues, vt dictū est*. *Art. præcedēt.* Sed nō tenetur aliquis omnes cōsanguineos & cōciues sustētare. Ergo nec etiā tenetur ad sustentationem parentum.

SED CONTRA est, quod dominus Mat. 15. Redarguit Pharisæos, quòd impediebant filios, ne parentibus sustentationem exhiberent.

CONCLVSIO.

Quanquam pietatis officio honor parentibus per se sit exhibendus, debet tamen, vt ex pietate beneficium subuentionis ac sustentationis præstetur parentibus necessitatem patientibus.

RESPONDEO dicendum, quòd parentibus & cōciuibus aliquid debetur dupliciter. Vno modo per se. Alio modo per accidens. Per se quidē debetur eis id quod decet patrē, inquantum pater est: qui cum sit superior quasi principium filij existēs, debetur ei à filio reuerentia & obsequium. Per accidēs autē aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundū aliquid quod ei accidit: puta si sit infirmus, quod visitetur, & eius curationi intendatur. Et si sit pauper, quòd sustētetur: & sic de alijs huiusmodi, quę omnia sub debito obsequio cōtinētur. Et ideo *Tullius dicit, *lib.2. de inuē. tione. fol.4. ante fin. libri.* quòd pietas exhibet & officiū & cultum: vt officium referatur ad obsequiū, cultus vero ad reuerentiā, siue honorem: quia vt dicit Aug. in †10. de Ciuit. Dei, *†lib.10. ca.1 in medio. to.5* Dicimur colere homines, quos honorificatione vel recordatione vel præsentia frequentamus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in honoratione parentū intelligitur omnis subuētio quę debet parētibus exhiberi, vt Dominus interpretatur Matt. 15. Et hoc ideo, quia subuentio fit patri ex debito tanquam maiori.

AD SECVNDVM dicendū, quod pater habet rationem principij, filius autem habet rationē à principio existentis. Ideo per se patri conuenit, vt subueniat filio: & propter hoc non solum ad horam debet ei subuenire, sed ad totam suam vitam: quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens, ratione alicuius necessitatis instantis, in qua tenetur ei subuenire. Non autem thesaurizare quasi in longinquum, quia naturaliter non parentes filiorum, sed filij parentum sunt successores.

AD TERTIVM dicendum, quòd cultus & officium, vt Tullius dicit*, *lib.2. de inuētione, in fol.4 ante fin. libri.* debetur omnibus sanguine iunctis & patriæ beneuolis. Non tamen æqualiter omnibus, sed præcipue parentibus. Aliis autem secundum propriam facultatem & decentiam personarum.

ARTICVLVS III.

Vtrum pietas sit specialis virtus ab alijs distincta.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium & cultum aliquibus, ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem: ergo pietas non est virtus à charitate distincta.

¶ 2 Præterea, Cultum Deo exhibere est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, vt dicit Aug*. 10. de Ciui. Dei. *lib.10. ca.1. tomo.5.* ergo pietas non distinguitur à religione.

¶ 3 Præterea, Pietas quæ exhibet cultum & officium patriæ, videtur esse idem cum iustitia legali, quæ respicit bonum commune. Sed iustitia legalis est virtus generalis, vt patet per Philosophum in 5. Ethicor*. *lib.5. Ethic. cap.1. & 2.* ergo pietas non est virtus specialis.

SED CONTRA est, quòd ponitur à Tullio pars iustitiæ. lib †. 2. de inuentione. *lib.2. de inuētione in fol.4 ante fin. libri.*

CONCLVSIO.

Pietas, specialis est virtus, qua quis officium & cultum exhibet parentibus, & patriæ & consanguineis.

RESPONDEO dicendum, quòd aliqua virtus specialis est, ex hoc quod respicit aliquod obiectū secundum aliquam specialem rationem. Cum autem ad rationem iustitiæ pertineat, quòd debitum alij reddat: vbi inuenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid alicui specialiter, quia est connaturale principium producens in esse & gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, inquantum parentibus, & patriæ, & his qui ad hæc ordinantur officiū

& cultum impendit, & ideo pietas est specialis virtus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut religio est quędam protestatio fidei, spei, & charitatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum: ita etiam pietas est quædam protestatio charitatis, quam quis habet ad parentes & ad patriam.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Deus longe excellentiori modo est principium essendi & gubernationis, quam pater vel patria: & ideo alia virtus est religio, quæ cultū Deo exhibet, à pietate, quæ exhibet cultū parētibus & patriæ. Sed ea quæ sunt creaturarū per quandam superexcellentiam & causalitatē transferuntur in Deū, vt Dio. dicit in lib.* de di. no. Vnde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut & Deus excellenter dicitur pater noster.

ex cap. 1. habetur.

AD TERTIVM dicendum, quod pietas se extendit ad patriā secundū quòd est nobis quoddam essendi principium. Sed iustitia legalis respicit bonum patriæ: secundū quod est bonum commune. Et ideo iustitia legalis magis habet quòd sit virtus generalis quàm pietas.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus Luc. 14. Si quis venit ad me & non odit patrem suum, & matrem, & vxorem, & filios, & fratres, & sorores, adhuc autem & animam suam, non potest meus esse discipulus. Vnde & in laudem Iacobi & Ioannis Matth. 4. dicitur, Quòd relictis retibus & patre, secuti sunt Christum. Et in laudem Leuitarum dicitur Deuter. 33. Qui dixit patri suo & matri suæ, nescio vos: & fratribus suis, ignoro illos, & nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum. Sed ignorando parentes & alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quòd prætermittantur pietatis officia: ergo propter religionem officia pietatis sunt prætermittenda.

¶ 2 Pręterea, Matth. 8. & Luc. 9. dicitur, Quòd Dominus dicenti sibi, Permitte me primum ire & sepelire patrem meum, respondit: Sine vt mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade & annuntia regnum Dei: quod pertinet ad religionem. Sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium: ergo pietatis officium est prætermittēdum propter religionem.

¶ 3 Præterea, Deus per excellentiam dicitur pater noster. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

¶ 4 Præterea, Religiosi tenentur ex voto, quod transgredi nō licet, suæ religionis obseruantias implere, secundum quas suis parentibus subuenire impediuntur: tum propter paupertatē, quia proprio carēt, tum etiam propter obedientiam: quia sine licentia suorum prælatorum eis claustrum exire non licet: ergo propter religionem prætermittenda sunt pietatis officia in parentes.

SED CONTRA est, quòd dominus Matth. 15. redarguit Phariseos, qui intuitu religionis honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

CONCLVSIO.

Cùm pietas ac religio sint duæ virtutes, non sunt propter religionem dimittenda pietatis officia, nisi ex his à cultu Dei valde distrahamur.

In ca. de oppositis, nō remote à fine. Et li. 2. Topic. cap. 3. †1. 2. q. 7. ar. 2. et q. 18. art. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd religio & pietas sunt duæ virtutes. Nulla autē virtus alij virtuti contrariatur aut repugnat: quia secūdū Philosophū * in prædicamētis, Bonum non est bono contrarium. Vnde non potest esse quòd pietas & religio se mutuò impediant, vt propter actum vnius actus alterius excludatur. Cuiuslibet enim virtutis actus, vt ex supra dictis patet†, debitis circunstantijs limitatur: quas si prætereat, iam nō erit virtutis actus, sed vitij. Vnde ad pietatem pertinet, officium & cultum parentibus exhibere secundum debitum modum. Non est autem debitus modus, vt plus homo tendat ad colendum patrem, quàm ad colendum Deum. Sed sicut Ambrosi. dicit super Luc*. Necessitudini generis, diuinæ religionis pietas antefertur. Si ergo cultus parētum abstrahat nos à cultu Dei, iam non esset pietatis, parentum insistere cultui contra Deum. Vnde Hier. dicit in epistola ad Heliodorum†, Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, ad vexilla crucis euola: summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem. Et ideo in tali casu dimittenda sunt officia pietatis in parentes, propter diuinum religionis cultum. Si vero exhibendo debita obsequia parentibus non abstrahamur à diuino cultu, hoc iam pertinebit ad pietatem: & sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

in Luc. 12. in titulo De spiritali intellectu eius quod Dominus dixit tomo. 5. †ad Heliodorum de laude vitæ solitariæ, nō procul à prin. tom. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Greg*. exponens illud verbū Domini, dicit, quòd parētes, quos aduersarios in via Dei patimur, odiendo & fugiendo nescire debemus. Si enim parentes nostri nos prouocent ad peccandum, & abstrahant à cultu diuino, debemus quantum ad hoc eos deserere & odire. Et hoc modo dicuntur Leuitæ suos consanguineos ignorasse: quia idololatris secundum mandatum domini non pepercerunt, vt habetur Exod. 33. Iacobus autem & Ioannes laudantur ex hoc quòd sunt secuti dominum, dimisso parente: non quia eorum pater eos prouocaret ad malum, sed quia aliter ęstimabant ipsum posse vitam transigere eis Christum sequentibus.

Homil. 37. in Euāg. nō multum procul à principio.

AD SECVNDVM dicendum, quòd dominus ideo prohibuit discipulū à sepultura patris, quia sicut Chryso. dicit * per hoc eum dominus à multis malis eripuit: puta, luctibus & mœroribus, & alijs quæ hinc expectātur. Post sepulturā enim erat necesse & testamēta scrutari, & hæreditatis diuisionē, & alia huiusmodi, & præcipue quia alij erant qui complere poterāt huius funeris sepulturam. Vel sicut Cyrillus exponit super Luc. discipulus ille non petijt quòd patrem iam defunctum sepeliret, sed adhuc viuentem in senectute sustentaret vsquequo sepeliretur. Quod dominus non concessit, quia erant alii qui eius curam habere poterant, linea parentelæ astricti.

Homil. 28. in Matth. nō remote à fine. tomo. 2.

AD TERTIVM dicendum, quòd hoc quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deū referimus: sicut & alia misericordiæ opera, quæ quibuscunque proximis impendimus, Deo exhibita videntur, secundum illud Matth. 25. Quod vni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sint necessaria, vt sine his sustentari non possint, nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autē sine peccato eorum obsequijs vacare non possumus, vel etiam si absq; nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia prætermittere ad hoc, quod amplius religioni vacemus.

AD QVARTVM dicendū, quòd aliud dicendū est de eo qui est adhuc in seculo constitutus, & aliud de eo qui iam est in religione professus: ille enim qui est in seculo cōstitutus, si habet parentes qui sine ipso sustentari non possunt, nō debet eis relictis religionē intrare: quia transgrederetur pręceptū de honoratione parentum. Quamuis quidā dicant quòd etiā in hoc casu licite posset eos deserere, eorū curā Deo cōmittens. Sed si quis recte cōsideret, hoc esset tentare Deum: cum habens ex humano cōsilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe diuini auxilij. Si vero sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei desertis parentibus religionē intrare: quia filij non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, vt dictū est *. Ille vero qui iam est in religione professus, reputatur iam quasi mortuus mundo. Vnde non debet occasione sustentationis parentum, exire claustrum,

In corp. art. & art. 2.

strum, in quo Christo consepelitur, & se iterum secularibus negotijs implicare. Tenetur tamen, salua sui prælati obedientia & suæ religionis statu, pium studium adhibere, qualiter eius parentibus subueniatur.

QVÆSTIO CII.

De Obseruantia & illius partibus, in tres articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de obseruantia & partibus eius, per quæ de oppositis vitijs erit manifestum.

¶ Circa obseruantiã autẽ quærũtur tria.

¶ Primo, vtrum obseruantia sit specialis virtus, & ab alijs distincta.

¶ Secundo, quid obseruantia exhibeat.

¶ Tertio, de comparatione eius ad pietatem.

ARTICVLVS I.

Vtrum obseruantia sit specialis virtus, ab alijs distincta.

Sup. q. 80. ar. vnic. cor. Et infr. q. 103. art. 3. cor. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd obseruantia non sit specialis virtus ab alijs distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum obseruantię non distinguitur ab obiecto pietatis. Dicit enim Tullius* in sua rhetorica, quòd obseruantia est, per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu & honore dignantur. Sed cultum & honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo obseruantia non est virtus distincta à pietate.

*lib. 2. de inuẽtione in fo. 4. ante finem libri.

¶ 2 Præterea, Sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor & cultus, ita etiam eis qui excellunt scientia & virtute. Sed non est aliqua specialis virtus, per quam honorem & cultum exhibeamus hominibus, qui scientiæ & virtutis excellentiam habent. Ergo etiam obseruantia per quam cultum & honorem exhibemus his, qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab alijs distincta.

¶ 3 Prӕterea, Hominibus in dignitate constitutis multa debentur, ad quæ soluenda lex cogit: secundum illud ad Rom. 13. Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum, &c. Ea vero, ad quæ per legem compellimur, pertinent ad iustitiam legalem, seu etiam ad iustitiam specialem. Ergo obseruantia non est per se specialis virtus ab alijs distincta.

loco citato in argum. 1. SED CONTRA est, quòd Tullius condiuidit obseruantiam * alijs iustitiæ partibus, quæ sunt speciales virtutes.

CONCLVSIO.

Obseruantia est quædam specialis virtus sub pietate contenta, per quam personis in dignitate constitutis, cultum & honorem exhibemus.

Q. præced. ar. 1. et 3. et 1. 2. q. 80. & q. 93. art. 9. RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex dictis* patet, necesse est vt eo modo per quendam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum, quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principij, quę vniuersaliter inuenitur in Deo: ita etiam persona quæ quantum ad aliquid prouidentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris: quia pater est principium & generationis & educationis, & disciplinę, & omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent. Persona autem in dignitate constituta, est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum: sicut Princeps ciuitatis in rebus ciuilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis, & simile est in alijs. Et inde est quòd omnes tales personæ patres appellantur, propter similitudinem curæ: sicut 4. Reg. 5. serui Naaman dixerunt ad eum, Pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta, &c. Et ideo, sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo inuenitur pietas, per quam coluntur parentes, ita sub pietate inuenitur obseruantia, Per quam cultus & honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut dictum est supra*, quòd religio per quandam supereminentiam pietas dicitur: & tamen pietas proprie dicta à religione distinguitur: ita etiam pietas per quandam excellentiam potest dici obseruantia, & tamen obseruantia proprie dicta à pietate distinguitur. Q. præc. ar. 3 ad 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd aliquis ex hoc quòd est in aliqua dignitate constitutus, non solum quandam status excellentiam habet, sed etiam quandam potestatem gubernandi subditos. Vnde competit sibi ratio principij, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quòd aliquis habet perfectionem scientiæ vel virtutis, nõ sortitur rationem principij quantum ad alios, sed solum quandam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem & cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verùm quia per scientiam & virtutem & omnia alia huiusmodi aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reuerentia quę propter quamcunque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eandem virtutem pertinet.

AD TERTIVM dicendum, quòd ad iustitiã specialem, proprie sumptam, pertinet reddere æquale ei, cui aliquid debetur. Quod quidem nõ potest fieri ad virtuosos, & ad eos, qui bene statu dignitatis vtuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quandam virtutẽ adiunctam hoc pertinet: non autem ad iustitiam specialem, quæ est principalis virtus. Iustitia vero legalis se extendit ad actus omnium virtutum, vt supra dictum est*. Q. 58. art. 6.

ARTICVLVS II.

Vtrum ad obseruantiam pertineat exhibere cultum & honorem his, qui sunt in dignitate constituti.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd ad obseruantiam non pertineat exhibere cultum & honorem his qui sunt in dignitate constituti: quia vt Augustinus dicit in *10. de Ciuita. Dei, colere dicimur illas personas, quas in quodam honore habemus: & sic idem esse videtur cultus & honor. Inconuenienter ergo determinatur quòd obseruantia exhibet in dignitate constitutis cultum & honorem. lib. 10. cap. 1 in medio. to. 5

¶ 2 Præterea, Ad iustitiã pertinet reddere debitum, vnde & ad obseruantiam, quæ ponitur iustitiæ pars pertinet. Sed cultum & honorem nõ debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his, qui super nos prælationem habent. Ergo inconuenienter determinatur quòd eis obseruantia exhibet cultum & honorem.

¶ 3 Præterea, Superioribus nostris in dignitate constitutis non solum debemus honorem, sed etiam timorem, & aliquam munerum largitionem, secũdum illud ad Roma. 13. Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum: cui vectigal, vectigal: cui timorem, timorem: cui honorem, honorem. Debemus etiam eis reuerentiam & subiectionem, secundum illud Heb. 13. Obedite prępositis vestris & subiacete eis. Non ergo conuenienter determinatur quòd obseruantia exhibet cultum & honorem.

SED CONTRA est, quòd Tullius *dicit, quòd obseruantia est, per quam homines aliqua dignitate antecedẽtes, quodam cultu & honore dignantur. lib. 2. de inuẽtione in fol. 4. ante fin. lib.

CONCLVSIO.

Cultum & honorem his exhibere, qui sunt in dignitate constituti, obseruantiæ munus est.

RESPONDEO dicendum, quòd ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est mouere aliquos in debitum finem: sicut nauta gubernat nauem, ducendo eam ad portum. Omne autem mouens habet excellentiam quandam & virtutem supra id quod mouetur. Vnde oportet, quòd

in eo qui est in dignitate constitutus, primo consideretur excellentia status cum quadam potestate in subditos. Secundò, ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiæ debetur ei honor, qui est quædam recognitio excellentiæ alicuius. Ratione autem officij gubernationis debetur ei cultus, qui in quodam obsequio consistit: dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, & vicem beneficijs eorum pro suo modo rependit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in cultu non solum intelligitur honor, sed etiã quæcunq; alia, quæ pertinent ad decentes actus, quibus homo ad aliũ ordinatur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut supra dictum est*, duplex est debitum. Vnum quidem legale, ad quod reddẽdum homo lege compellitur. Et sic debet homo honorem & cultum his qui sunt in dignitate constituti, prælationem super ipsum habentes. Aliud autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur. Et hoc modo debemus cultum & honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiam si non simus eis subiecti.

Q.80.per totum.

AD TERTIVM dicendum, quòd excellentię eorum qui sunt in dignitate cõstituti debetur honor, ratione sublimioris gradus: timor autem ratione potestatis quam habent ad coërcendum. Officio vero gubernationis ipsorũ debetur obedientia, per quam subditi mouentur ad imperium præsidentium: & tributa, quæ sunt quædam stipendia laboris ipsorum.

ARTICVLVS III.

Vtrum obseruantia sit potior virtus quàm pietas.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd obseruãtia sit potior virtus quàm pietas. Princeps enim cui cultus per obseruantiam exhibetur, comparatur ad patrem qui pietate colitur, sicut vniuersalis gubernator ad particularem. Nam familia quã pater gubernat, est pars ciuitatis, quæ gubernatur à principe. Sed vniuersalis virtus potior est, & magis ei inferiora subduntur. Ergo obseruantia est potior virtus quàm pietas.

¶ 2 Præterea, Illi qui sunt in dignitate cõstituti curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum priuatum, quod est propter bonum commune contemnendum. Vnde laudabiliter aliqui pro bono communi, periculis mortis seipsos exponunt. Ergo obseruantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quàm pietas, quæ exhibet cultum personis sanguine iunctis.

¶ 3 Præterea, Honor & reuerẽtia maxime debetur virtuosis post Deum. Sed virtuosis exhibetur honor & reuerentia per obseruantiæ virtutem, vt dictum est*: ergo obseruantia est præcipua post religionem.

Art.1 ad 2.

SED CONTRA est, quod pręcepta legis dãtur de actibus virtutum. Immediate autẽ post pręcepta religionis, quę pertinẽt ad primã tabulã, subditur præceptũ de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem: ergo pietas immediate sequitur religionem ordine dignitatis.

CONCLVSIO.

Pietas longe excellentior est obseruantia, cùm per illam personis nobis magis coniunctis cultum & honorem exhibeamus.

RESPONDEO dicendũ, quòd personis in dignitate cõstitutis potest aliquid exhiberi dupliciter. Vno modo, in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis eis seruit in administratione reipub. Et hoc iam nõ pertinet ad obseruantiã, sed ad pietatẽ, quæ cultum exhibet nõ solum patri, sed etiam patrię. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis, pertinens specialiter ad personalẽ eorum vtilitatẽ & gloriã. Et hoc proprie pertinet ad obseruantiã secũdum quod à pietate distinguitur. Et ideo cõparatio obseruantiæ ad pietatẽ, necesse est quòd attendatur secundum diuersas habitudines diuersarũ personarum ad nos, quas respicit vtraque virtus. Manifestum est autem quòd personæ parentum & eorum qui sunt nobis sanguine coniuncti, substantialius nobis coniunguntur quàm personæ quæ sunt in dignitate constitutæ. Magis enim ad substantiam pertinet generatio & educatio, cuius principium est pater, quàm exterior gubernatio, cuius principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et secundum hoc pietas obseruantię præeminet, inquantum cultum reddit personis magis coniunctis, quibus magis obligamur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd princeps cõparatur ad patrem sicut vniuersalis virtus ad particularẽ, quantum ad exteriorem gubernationem, non autẽ quantum ad hoc quòd pater est principium generationis. Sic enim comparatur ad ipsum virtus diuina, quæ est omnium productiua in esse.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ex ea parte qua personæ in dignitate constitutæ ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad obseruantiam, sed ad pietatem, vt dictum est*. *In corp. art.*

AD TERTIVM dicendum, quòd exhibitio honoris vel cultus non solum est proportionanda personæ cui exhibetur secundum se consideratæ, sed etiam secundum quòd ad exhibentes comparatur. Quamuis ergo virtuosi secundum se considerati, sint magis digni honore, quàm personæ parentum: tamen filij magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus, & coniunctionem naturalem, ad exhibendum cultum & honorem parentibus, quàm extraneis virtuosis.

QVAESTIO CIII.

De Dulia, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de partibus obseruantiæ. Et primò, de dulia, quæ exhibet honorem & cætera ad hoc pertinentia, personis superioribus. Secundo, de obedientia, per quam earum obeditur imperio.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum honor sit aliquid spirituale vel corporale.

¶ Secundo, vtrum honor debeatur solis superioribus.

¶ Tertio, vtrum dulia, cuius est exhibere honorem & cultum superioribus, sit specialis virtus à latria distincta.

¶ Quarto, vtrum per species distinguatur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum honor importet aliquid corporale.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reuerentiæ in testimonium virtutis, vt potest accipi à Philosopho in 1.* Ethico. Sed exhibitio reuerentiæ est aliquid spirituale: reuereri enim est actus timoris, vt supra habitum est †. Ergo honor est aliquid spirituale.

lib.1.cap.5. tomo.5. *† Q.81.ar.2 ad 1.*

¶ 2 Præterea, Secundum Philosophum in *4. Ethico. Honor est præmium virtutis. Virtutis autem quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale, cùm præmium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

** lib.4. Ethic. ca 3. aliquãtum à princi. tomo.5.*

¶ 3 Præterea, Honor à laude distinguitur & etiam à gloria, sed laus & gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus & spiritualibus.

SED CONTRA est, quòd Hier*. exponens illud primæ ad Timoth. 5. Qui bene præsunt presbyteri duplici honore habeantur: & cætera dicit, Honor in præsentiarum vel pro eleemosyna vel munere accipitur. Vtrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

In epist. ad Geruntiã ãte medium incipit Inuenr. tomo.1.

CONCLVSIO.

Honor quo ad Deum, quanquam in interiori actu consistat, honor tamen quo ad homines in exterioribus signis, & corporalibus consistit.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd honor testificationem quandam importat de excellentia alicuius. Vnde homines qui volunt honorari, testimonium suæ excellentiæ quærunt, vt per Philosophum patet in *8. Ethic. Testimonium autem redditur vel coram Deo vel coram hominibus. Coram Deo quidem qui inspector est cordium, testimonium conscientiæ sufficit. Et ideo honor, quo ad Deum, potest cõsistere in solo interiori motu cordis: dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiã, vel etiam alterius hominis, coram Deo. Sed quo ad homines, aliquis non potest testimonium ferre, nisi per aliqua signa exteriora, vel verborum, puta, cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicuius: vel factis, sicut inclinationibus, obuiationibus, & alijs huiusmodi: vel etiam exterioribus rebus, puta in munerum oblatione, aut imaginum institutione, vel alijs huiusmodi. Et secundum hoc honor in signis exterioribus & corporalibus consistit.

lib.8. cap.8. tomo.5.

De imaginũ cultu per dullam, seu latriam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd reuerentia non est idem quod honor, sed ex vna parte est primum motiuum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reuerentia, quam habet ad aliquem, eum honorat. Ex alia verò parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, vt in reuerentia habeatur ab alijs.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Philosophus * ibidem dicit, Honor non est sufficiens virtutis præmium. Sed nihil potest esse in humanis rebus & corporalibus maius honore, inquantũ scilicet ipsæ corporales res sunt signa demonstratiua excellentis virtutis. Est autẽ debitum bono & pulchro vt manifestetur: secundum illud Matt. 5. Neq; accendunt lucernã & ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, vt luceat omnibus qui in domo sunt. Et pro tanto præmium virtutis dicitur honor.

lib.4. cap.3. ante medium tomo.5.

AD TERTIVM dicendum, quòd laus distinguitur ab honore dupliciter. Vno modo, quia laus cõsistit in solis signis verborũ, honor autem in quibuscunq; exterioribus signis: & secundum hoc laus in honore includitur. Alio modo, quia per exhibitionẽ honoris testimoniũ reddimus de excellẽtia bonitatis alicuius absolute. Sed per laudẽ testificamur de bonitate alicuius in ordine ad finẽ: sicut laudamus bene operantẽ propter finẽ. Honor autẽ est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed iam sunt in fine: vt patet per Philosophum in *1. Ethic. Gloria autẽ est effectus honoris & laudis, quia ex hoc quòd testificamur de bonitate alicuius, clarescit bonitas eius in notitia plurimorum. Et hoc importat nomen gloriæ. Nam gloria dicitur quasi claria. Vnde ad Rom. 1. dicit quædam glossa Ambro*. quòd gloria est clara cum laude notitia.

lib.1. cap.12 tomo.5.

id habet Aug. in lib.83.q. q.31. circa finẽ. tomo.4.

ARTICVLVS II.

Vtrum honor proprie debeatur superioribus.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd honor non proprie debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore: secundum illud Matt. 11. Qui minor est in regno cælorum maior est Io. Bapt. sed angelus prohibuit Iohannem volentem se honorare: vt patet Apoc. 19. Ergo honor non debetur superioribus.

¶ 2 Præterea, Honor debetur alicui in testimonium virtutis, vt dictum est*. Sed quãdoque contingit quòd superiores non sunt virtuosi. Ergo eis non debetur honor: sicut nec dæmonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturæ.

Art. praeced. et q.63. art.3.

¶ 3 Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 12. Honore inuicem præuenientes. & 1. Petr. 2. Omnes honorate. Sed hoc nõ esset seruandum si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur proprie superioribus.

¶ 4 Præterea, Tobiæ 1. dicitur, Quod Tobias habebat decem talenta ex his quibus erat honoratus à rege. Legitur etiam Hester 6. Quòd Assuerus honorauit Mardochæum, & coram eo fecit clamari, Hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit. Ergo honor etiam exhibetur inferioribus: & ita videtur quòd honor non debetur proprie superioribus.

SED CONTRA est, quòd Philosophus dicit in *5. Ethico. quòd honor debetur optimis.

lib. 5. cap. 6. sed clarius li. 4. ca. 3. et lib. 8. ca. 12. to. 5

CONCLVSIO.

Honor alicui non debetur nisi ratione alicuius superioritatis.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, honor nihil aliud est quàm quædam protestatio de excellẽtia bonitatis alicuius. Potest autem alicuius excellentia considerari non solum per comparationem ad honorantem, vt scilicet sit excellentior eo qui honorat, sed etiam secũdum se, vel per comparationẽ ad aliquos alios. Et secundum hoc honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quòd ille qui honoratur sit excellentior honorãte, sed forte quibusdam alijs: vel etiam ipso honorante, quantum ad aliquid & non simpliciter.

Art. praecedẽt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd angelus prohibuit Iohannem non à quacunque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriæ, quæ debetur Deo: vel etiã ab honoratione duliæ, vt ostenderet ipsius Iohan. dignitatem, qua per Christum erat angelis adæquatus secundum speciem gloriæ filiorum Dei. Et ideo nolebat ab eo honorari tanquam superior.

AD SECVNDVM dicendũ, quòd si prælati sint mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis: sed propter excellentiam dignitatis, secundum quam sunt Dei ministri. Et etiam in eis honoratur tota communitas cui præsunt: dæmones autem sunt irreuocabiliter mali, & pro inimicis habendi magis quàm honorandi.

AD TERTIVM dicendum, quòd in quolibet inuenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud ad Phil. 2. In humilitate superiores inuicem arbitrantes. Et secundum hoc etiam omnes se inuicem debent honore præuenire.

AD QVARTVM dicendum, quòd priuatæ personæ interdum honorãtur à regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter aliquã excellentiam virtutis ipsarum, & secundum hoc honorati sunt Tobias & Mardochæus à regibus.

ARTICVLVS III.

Vtrum dulia sit specialis virtus à latria distincta.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd dulia non sit specialis virtus à latria distincta: quia super illud Psal. 7. Domine Deus meus in te speraui, dicit Glos*. Domine omnium per potẽtiam, cui debetur dulia: Deus per creationem cui debetur latria. Sed nõ est distincta virtus quæ ordinatur in Deum secundũ quòd est dominus, & secundum quòd est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta à latria.

Ad Hebr. 13. lect. 3. princi. 3. dis. 9. q. 2. art. 1. Et Psa. 40. fin. * glos. interlinearis ibid.

¶ 2 Præterea, Secundũ Philosophũ in 8. Ethic*. Amari simile est ei quod est honorari. Sed eadem est virtus charitatis qua amatur Deus & qua amatur proximus. Ergo dulia qua honoratur proximus, non est alia virtus à latria qua honoratur Deus.

lib.8. cap.8. tomo.5.

¶ 3 Præterea, Idem est motus quo aliquis mouetur in imaginem, & in rem cuius est imago. Sed per duliam honoratur homo, inquantum est ad Dei imaginem factus. Dicitur enim Sapient. secundo de impijs, quòd non iudicauerunt honorem animarum sanctarum: quoniam Deus creauit hominem inexterminabilem, & ad imaginem suæ similitudinis fecit illum. Ergo dulia non est alia virtus à latria qua honoratur Deus.

SED CONTRA est, quod Augustin. dicit in *10. de Ciuitate Dei: quòd alia est seruitus quæ debetur hominibus secundum quam præcepit Apostolus seruos dominis suis subditos esse: quæ scilicet Græcè dulia dicitur: alia vero latria quæ dicitur seruitus pertinens ad colendum Deum.

lib. 10. cap. 1 tomo. 5.

CONCLVSIO.

Dulia, per quam cultum exhibemus homini dominanti, alia virtus à latria est, per quam diuino dominio cultum & honorem exhibemus.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum ea, quæ supra dicta * sunt, vbi est alia ratio debiti, ibi necesse est quòd sit alia virtus, quę debitum reddat. Alia autē ratione debetur seruitus Deo & homini: sicut & alia ratione dominium competit Deo & homini. Nā Deus plenarium & principale dominium habet respectu totius, & cuiuslibet creaturæ, quæ totaliter eius subijcitur potestati. Homo autem participat quandam similitudinem diuini dominij secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam. Et ideo dulia, quæ debitam seruitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est à latria quę exhibet debitam seruitutem diuino dominio. Et est quædam obseruantiæ species: quia per obseruantiam honoramus quascunque personas dignitate præcellentes. Per duliam autem proprie sumptam, serui dominos suos venerantur. Dulia enim Græcè seruitus dicitur. (Q. 101. ar. 3)

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut religio per excellentiam dicitur pietas, inquantum Deus est per excellentiam pater: ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, inquantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentia creandi, ratione cuius Deo debetur latria. Et ideo glos. illa distinxit attribuens latriam Deo secundum creationem, quæ creaturæ non communicatur: duliam vero secundum dominium quod creaturæ communicatur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio diligendi proximum, Deus est. Nō enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum. Et ideo eadem charitas est qua diligitur Deus & proximus. Sunt tamen aliæ amicitiæ differentes à charitate secundum alias rationes quibus homines amantur. Et similiter cum sit alia ratio seruiendi Deo & homini, aut honorandi vtrunque, non est eadem virtus latria & dulia.

AD TERTIVM dicendum, quod motus qui est in imaginem, inquātum est imago, refertur in rem cuius est imago. Non tamē omnis motus qui est in imaginem, refertur in eam, inquantū est imago. Et ideo quandoq; est alius motus specie in imaginē, & motus in rem. Sic ergo dicendum est quod honor, vel subiectio duliæ respicit absolute quandam hominis dignitatem. Licet enim secundum illam dignitatē sit homo ad imaginē vel similitudinē Dei, nō tamē semper homo quando reuerentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deū. Vel dicendū, quòd motus qui est in imaginē, quodāmodo est in rem: non tamen motus qui est in rem, oportet quòd sit in imaginem. Et ideo reuerētia quę exhibetur alicui, inquantum est imago Dei redundat quodammodo in Deum. Alia tamen est reuerentia quæ ipsi Deo exhibetur: quæ nullo modo pertinet ad eius imaginem.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum dulia habeat diuersas species.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd dulia habeat diuersas species. Per duliam enim exhibetur honor proximo. Diuersa autē ratione honorantur diuersi proximi, sicut rex, pater & magister: vt patet per Philosophum in * 9. Ethicor. Cum ergo diuersa ratio obiecti diuersificet speciem virtutis, videtur quòd dulia diuidatur in virtutes specie differentes. (3. dist. 9. q. 2 artic. 2.) (lib. 9. cap. 2. tomo. 5.)

¶ 2 Præterea, Medium differt specie ab extremis. sicut pallidū ab albo & nigro. Sed hyperdulia videtur esse mediū inter latriā & duliā. Exhibetur enim creaturis quę habēt specialē affinitatē ad Deū, sicut beatæ virgini, inquantum est mater Dei. Ergo videtur quòd duliæ sint species differentes: vna quidem dulia simpliciter, alia vero hyperdulia.

¶ 3 Præterea, Sicut in creatura rationali inuenitur imago Dei, ratione cuius honoratur, ita etiam in creatura irrationali inuenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis & nomine vestigij. Ergo etiam oportet secundum hoc diuersas species duliæ attendi: præsertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur: sicut ligno sanctæ crucis & alijs huiusmodi.

SED CONTRA est, quod dulia contra latriam diuiditur. Latria autem non diuiditur per diuersas species. Ergo nec dulia.

CONCLVSIO.

Non diuiditur dulia contra latriam distincta in plures species, sed est pars obseruantiæ.

RESPONDEO dicendum, quòd dulia potest accipi dupliciter. Vno modo, communiter, secundum quòd exhibet reuerentiam quicunque homini ratione cuiuscunq; excellētiæ, & sic continet sub se pietatem & obseruantiā, & quancunque huiusmodi virtutem, quæ homini reuerentiam exhibet. Et secundum hoc habebit partes specie diuersas. Alio modo potest sumi stricte, prout secundum eam reuerentiam exhibet seruus domino. Nam dulia seruitus dicitur, vt dictum est *. Et secundum hoc non diuiditur in diuersas species, sed est vna specierum obseruantiæ, quam Tullius * ponit: eo quòd alia ratione seruus reueretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum, & sic de alijs huiusmodi. (Art. 3 huius quæst.) (* lib. 2. de inuētione in fol. 4. āte fin. lib.)

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de dulia communiter sumpta.

AD SECVNDVM dicendum, quòd hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ. Maxima enim reuerentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

AD TERTIVM dicendum, quòd creaturæ irrationali in se consideratæ non debetur ab homine aliqua subiectio vel honor: quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subiecta. Quòd autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur: sicut purpura Regis honoratur, eodem honore quo Rex: vt Damas*. dicit in tertio libro. (Ex lib. 4. ca. 12. & lib. 3. cap. 8. et 32.)

QVÆSTIO CIIII.

De Obedientia, in sex articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de obedientia.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum homo debeat obedire homini.

¶ Secundo, vtrum obedientia sit specialis virtus.

¶ Tertio, de comparatione eius ad alias virtutes.

¶ Quarto, vtrum Deo sit in omnibus obediendum.

¶ Quinto, vtrum subditi suis prælatis teneantur in omnibus obedire.

¶ Sexto, vtrum fideles teneantur secularibus potestatibus obedire.

ARTICVLVS I.

Vtrum vnus homo teneatur alteri obedire.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd vnus homo non teneatur alteri obedire. Non est enim aliquid faciendum contra institutionem diuinam. Sed hoc habet diuina institutio, vt homo suo consilio regatur, secundum illud Eccles. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu cōsilij sui. Ergo non tenetur vnus homo alteri obedire. (sup. q. 69. ar. 2. cō. et 7. 88 art. 10. ad 2. & infr. ar. 5. cor. princi. & ar. 6. ad 2.)

¶ 2 Præterea, Si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quòd haberet voluntatem præcipientis tanquam regulam

gulam suæ actionis. Sed sola diuina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis: Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

¶ 3 Præterea, Seruitia quanto sunt magis gratuita, tanto sunt magis accepta. Sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum. Si ergo homo teneretur ex debito alijs obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum, quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

SED CONTRA est, quòd præcipitur ad Hebr. vlt. Obedite præpositis vestris & subiacete eis.

CONCLVSIO.

Vt in naturalibus inferiora superiorum motioni subijciuntur, ita in humanis ex ordine naturalis ac diuini iuris tenentur inferiores suis superioribus obedire.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentijs naturalibus, ita etiam operationes humanæ procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus, vt superiora mouerent inferiora ad suas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatæ diuinitus. Vnde etiam oportet in rebus humanis, quòd superiores moueant inferiores per suam voluntatem ex vi auctoritatis diuinitus ordinatæ. Mouere autem per rationem & voluntatem est præcipere. Et ideo sicut ex ipso ordine naturali diuinitus instituto, inferiora in rebus naturalibus necesse habent subijci motioni superiorum; ita etiam in rebus humanis ex ordine iuris naturalis & diuini, tenentur inferiores suis superioribus obedire.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Deus reliquit hominē in manu consilij sui: nō quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non cogitur necessitate naturæ, sicut creaturæ irrationales: sed libera electione ex proprio consilio procedente. Et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiā ad hoc quod obediat suis superioribus. Dicit enim Gregor. vlt. Moral*. quòd dum alienæ voluntati nos humiliter subdimus, nosmetipsos in corde superamus.

*vltim. Moral. ca. 12. parū à medio.

AD SECVNDVM dicendum, quòd diuina voluntas est prima regula qua regulantur omnes rationales voluntates: cui vna magis appropinquat quàm alia secundum ordinē diuinitus institutum. Et ideo voluntas vnius hominis præcipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

AD TERTIVM dicendum, quòd aliquid potest iudicari gratuitum dupliciter. Vno modo, ex parte ipsius operis: quia scilicet homo ad id non obligatur. Alio modo ex parte operantis: quia scilicet libera voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum & laudabile & meritorium, præcipue secūdum quòd ex voluntate procedit. Et ideo quamuis obedire sit debitum, si propria voluntate aliquis obediat, non propter hoc minoratur eius meritum, maxime apud Deum, qui non solum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

ARTICVLVS II.

Vtrum obedientia sit specialis virtus.

2. dis. 35. art. 2. ad 5. et dis. 44. q. 2. art. 1. Et Hebr. 2. cor. 1. fin.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd obedientia non sit specialis virtus. Obedientiæ enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum. Dicit enim Ambro*. quòd peccatum est inobedientia legis diuinæ. Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

*In lib. 2. de paradij. cap. 8 parū ante medium. tom. 4.

¶ 2 Præterea, Omnis virtus specialis aut est theologica aut moralis. Sed obedientia non est virtus theologica: quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub charitate. Similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui & diminuti. Quanto enim aliquis est magis obediens, tanto magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

*vlt. Mora. ca. 13. ante medium.

¶ 3 Præterea, Gregor. dicit vlt*. Moraliū, quòd obedientia tanto magis est meritoria & laudabilis, quāto minus habet de suo. Sed quælibet specialis virtus tanto magis laudatur, quanto magis habet de suo, eo quòd ad virtutem requiritur, vt sit volens & eligens, sicut dicitur in secundo Ethicorum*. Ergo obedientia non est virtus specialis.

*lib. 2. cap. 4. tom. 5.

¶ 4 Præterea, Virtutes differunt specie secundum obiecta. Obiectum autem obedientiæ esse videtur superioris præceptum, quod multipliciter diuersificari videtur secundum diuersos superioritatis gradus. Ergo obedientia est virtus generalis sub se multas virtutes speciales comprehendens.

SED CONTRA est, quòd obedientia à quibusdam ponitur pars iustitiæ, vt supra dictum est*. Q. 80.

CONCLVSIO.

Obedientia est quædam specialis virtus, cui obiectum est superioris præceptum, tacitum vel expressum.

RESPONDEO dicendum, quòd ad omnia opera bona quæ specialem habent laudis rationem, specialis virtus determinatur. Hoc enim propriè competit virtuti, vt opus bonum reddat. Obedire autem superiori debitum est secundum diuinum ordinem rebus inditum, vt ostensum est*, & per consequens est bonum, cùm bonum consistat in modo, specie, & ordine, & August†. dicit in libro de Natura boni. Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali obiecto. Cùm enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cætera hoc est vnum speciale quòd tenentur eorum præceptis obedire. Vnde obedientia est specialis virtus, & eius speciale obiectum est præceptum tacitum vel expressum. Voluntas enim superioris quocunque modo innotescat, est quoddam tacitum præceptum. Et tanto videtur obedientia promptior, quanto expressum præceptū obediendo præuenit, voluntate tamen superioris intellecta.

*Art. præcedēt. †ca. 3. tom. 6

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duæ speciales virtutes respiciunt, in vno & eodem materiali obiecto concurrere, sicut miles defendendo castrum Regis & implet opus fortitudinis non refugiens mortis pericula propter bonum, & opus iustitiæ debitum seruitium domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti, quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto, vt supra habitum est*. Similiter etiam quædam quandoque sub præcepto cadunt, quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, vt patet in his quæ non sunt mala nisi quia prohibita. Sic ergo, si obedientia propriè accipiatur secundum quod respicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit specialis virtus, & inobedientia peccatum speciale. Secundum hoc enim ad obedientiam requiritur, quòd impleat aliquis actum iustitiæ vel alterius virtutis, intendens implere præceptum, & ad inobedientiam requiritur quòd actualiter contēnat speciale præceptū. Si vero obedientia large accipiatur pro executione cuiuscunque quod potest cadere sub præcepto & inobedientia pro omissione eiusdem ex quacunque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, & inobedientia generale peccatum.

*1. 2. q. 96. art. 3.

AD SECVNDVM dicendū, quòd obedientia nō est virtus theologica. Non enim per se obiectū eius est Deus, sed præceptum superioris cuiuscunque, vel expressum vel interpretatiuum, scilicet simplex verbum prælati, eius indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud ad Titum tertio, Dicto obedire. Est autem virtus moralis cum sit pars iustitiæ, & est medium inter superfluum & diminutum. Attenditur autem eius superfluum non quidē secundum quantum, sed secundum alias circunstantias, inquantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet, vel in quibus non debet, sicut supra de reli-

Q.92.art.1 gione dictum est *. Potest etiam dici quòd sicut iniustitia superfluum est in eo qui retinet alienum, diminutum autẽ in eo cui non redditur quod debetur, vt Philosophus di-
lib.5.cap.4. ante medium tomo.5. cit in 5.* Ethic. ita etiam obedientia medium est inter superfluum quod attenditur ex parte eius qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem, diminutum autem ex parte superioris cui non obeditur. Vnde secundum hoc obedientia non erit medium duarum malitiarum, sicut supra
Q.58.art.10 de iustitia dictum est *.

Ad tertium dicendum, quòd obedientia, sicut & quælibet virtus, debet habere promptam voluntatẽ in suum proprium obiectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autẽ obiectum obedientię est pręceptum, quod quidem ex alterius voluntate procedit. Vnde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendum voluntatem alterius, scilicet præcipientis. Si autem id quod ei præcipitur, sit propter se ei volitum etiam absque ratione præcepti (sicut accidit in prosperis) iam ex propria voluntate tendit in illud, & non videtur illud implere propter præceptum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod præcipitur nullo modo est secundum se volitum, sed est secundum se consideratum propriæ voluntati repugnans (sicut accidit in asperis) tunc omnino manifestum est quòd non imple-
vlt.li. Moral. cap.13.ante medium. tur nisi propter præceptũ. Et ideo Greg. dicit in li.* Moral. quòd obedienia quæ habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla vel minor, quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum proprium volitum. In aduersis autẽ vel difficilibus est maior, quia voluntas propria in nihil aliud tendit quàm in præceptum. Sed hoc intelligendum est secundum id quod exterius apparet, secundum tamen Dei iudicium, qui corda rimatur, potest contingere quòd etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis, non minus deuote tendat ad impletionem præcepti.

Ad quartum dicendum, quòd reuerentia directe respicit personam excellentem, & ideo secundum diuersam rationem excellentiæ diuersas species habet. Obedientia vero respicit præceptum personæ excellentis, & ideo non est nisi vnius rationis. Sed quia propter reuerẽtiam personæ obedientia debetur eius præcepto, consequens est quòd obedientia hominis sit eadem specie, ex diuersis tamen specie causis procedens.

Articvlvs III.

Vtrum obedientia sit maxima virtutum.

Phil.2. le.3. col.3. Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd obedientia sit maxima virtutum, dicitur enim 1. Reg.15. Melior est obedientia quàm victimæ, sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, vt ex supradictis pa-
Q.81.art.6. tet *. Ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.
†vlti. Moral. cap.12. paulo à principio. ¶ 2 Præterea, Greg. dicit vlti.† Moral. quòd obediẽtia sola virtus est quæ virtutes cæteras menti inserit, insertasque custodit. Sed causa potior est effectu. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.
lib. vlti. cap. 13. ¶ 3 Præterea, Greg. dicit vlti.* Moral. quòd nunquam per obedientiam malum debet fieri: Aliquando autem per obedientiam bonum quod agimus intermitti debet. Sed non prætermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia pro qua prętermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus alijs melior.

Sed contra est, quod obediẽtia habet laudem ex eo quòd ex charitate procedit. Dicit enim Greg. vlti.
lib. vlti. cap. 14. parum ante medium. Moral *. quòd obedientia non seruili metu, sed charitatis affectu seruanda est, non timore pœnæ, sed amore iustitiæ. Ergo charitas est potior virtus quàm obedientia.

Conclvsio.

Inter omnes virtutes morales laudabilior, & longe excellentior est obedientia, qua propria voluntas Deo consecratur, quo omnes aliarum virtutum actus meritorij redduntur.

Respondeo dicendum, quòd sicut peccatũ consistit in hoc quòd homo contempto Deo commutabilibus bonis inhæret, ita meritum virtuosi actus consistit econtrario in hoc quòd homo contemptis bonis creatis Deo inhęret sicut fini. Finis autem potior est his quę sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur vt Deo inhæreatur, maior est laus virtutis ex hoc quòd Deo inhæret, quàm ex hoc quòd bona terrena contemnit. Et ideo virtutes quibus Deo secundum se inhęretur, scilicet theologicæ, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, vt Deo inhæreatur. Inter virtutes autem morales tanto aliqua potior est quanto aliquis magis aliquid contemnit, vt Deo inhęreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum, quorum infimũ sunt exteriora bona, medium autem sunt bona corporis, supremum autem sunt bona animæ. Inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus alijs bonis vtitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quàm aliæ virtutes morales, quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt. Vnde Gregor. dicit in vlti.* Moral. quòd lib. vlti. cap. 12. ante medium.
obedientia victimis iure præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. Vnde etiam quæcunque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quòd fiunt vt obediatur voluntati diuinæ. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi hæc ordinaret ad impletionem diuinæ voluntatis, quod recte ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent, sicut nec si fierent sine charitate, quæ sine obedientia esse non potest. Dicitur enim primæ Iohan.2. quòd qui dicit se nosse Deum, & mandata eius non custodit, mendax est. Qui autem seruat verba eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est. Et hoc ideo est, quia amicitia facit idem velle & nolle.

Ad primvm ergo dicendum, quòd obedientia procedit ex reuerentia quæ exhibet cultum & honorem superiori. Et quantum ad hoc sub diuersis virtutibus cõtinetur, licet secundum se considerata, prout respicit rationem pręcepti, sit vna specialis virtus. Inquantum ergo procedit ex reuerentia prælatorum, continetur quodammodo sub obseruantia. Inquantum vero procedit ex reuerentia parentum, sub pietate. Inquantum vero procedit ex reuerentia Dei, sub religione, & pertinet ad deuotionem, quæ est principalis actus religionis. Vnde secundum hoc laudabilius est obedire Deo, quàm sacrificium offerre, & etiam quia in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas, vt Greg.* dicit. Specialiter tamen in casu in quo loque- lib. vlti. Moral. cap. 12. parũ à principio.
batur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo, quàm animalia pinguia Amalechitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum.

Ad secvndvm dicendum, quòd ad obedientiã pertinẽt omnes actus virtutũ prout sunt in præcepto. Inquãtum ergo actus virturum operantur causaliter vel dispositiue ad earum generationem & conseruationem, intantum dicitur quòd obedientia omnes virtutes mẽti inserit & custodit. Nec tamẽ sequitur ꝙ obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo. Primo, quia licet actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis non attendens ad rationẽ præcepti. Vnde si aliqua virtus sit, cuius obiectum sit naturaliter prius quàm præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia, vt patet de fide, per quam

quam nobis diuinæ auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas præcipiendi. Secundò, quia infusio gratiæ & virtutum potest præcedere, etiam tempore, omnem actum virtuosum. Et secundum hoc neque tempore, neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

AD TERTIVM dicendum, quòd duplex est bonũ. Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid huiusmodi. Et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Est autem aliud bonum ad quod homo non tenetur ex necessitate. Et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere, ad quam ex necessitate homo tenetur, quia non debet homo aliquod bonum facere, culpam incurrendo. Et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit*, qui ab vnoquoque bono subiectos vocat, necesse est vt multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si à bonis omnibus repulsa penitus ieiunet. Et sic per obedientiam, & alia bona potest damnum vnius boni recompensari.

lib. vlt. Mor. cap. 13. circa principium.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum in omnibus sit Deo obediendum.

Infrà arti. 5. cor. & ad 2. & q. 154. ar. 2. ad 2. Et 2. di. 44. in expo. li. ad 7. Et Io. 2. co. 4.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim Matth. 9. quòd dominus duobus cæcis curatis præcepit dicens, Videte ne quis sciat. Illi autẽ exeuntes diffamauerunt eum per totam terram illam, nec tamẽ ex hoc inculpantur. Ergo videtur quòd non teneamur in omnibus obedire Deo.

¶ 2 Præterea, Nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inueniuntur quædam præcepta Dei cõtra virtutem, sicut præcepit Abrahæ quòd occideret filium innocentem, vt habetur Genes. 22. Et Iudæis, vt furarentur res Aegyptiorum, vt habetur Exod. 12. quæ sunt contra iustitiam. Et Oseæ, quòd acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatẽ. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

¶ 3 Præterea, Quicunq; obedit Deo, cõformat voluntatem suam voluntati diuinæ, etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ in volito, vt supra habitum est*. Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

1. 2. q. 19. art. 10.

SED CONTRA est, quòd dicitur Exod. 24. Omnia quæcunque locutus est dominus faciemus, & erimus obedientes.

CONCLVSIO.

Sicut naturali necessitate omnia subduntur diuinæ motioni, ita quadam iustitiæ necessitate omnes voluntates diuino imperio parere tenentur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, ille qui obedit, mouetur per imperium eius cui obedit, sicut res naturales mouentur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium, quæ naturaliter mouentur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, vt ex supradictis patet*. Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur diuinę motioni, ita etiam quadam necessitate iustitiæ omnes voluntates tenentur obedire diuino imperio.

Art. 1. huius quæst.

1. 2. q. 9. ar. 6

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd dominus cæcis dixit, vt miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem diuini pręcepti obligare, sed sicut Greg. dicit 19. Moral†. seruis suis sese sequentibus exemplum dedit, vt ipsi quidem virtutes suas occultare desiderent, & tamen, vt alij eorum exemplo proficiãt, prodantur inuiti.

†li. 19. c. 18. à medio.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia hoc est natura vniuscuiusque rei, quòd in ea Deus operatur, vt habetur in glos. ad Rom. 11*. operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ, ita etiam Deus nihil potest præcipere contra virtutem, quia in hoc principaliter cõsistit virtus & rectitudo voluntatis humanæ, quòd Dei voluntati conformetur, & eius sequatur imperium, quamuis sit contra consuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo pręceptum Abrahæ factum, quòd filium innocentem occideret, non fuit contra iustitiam, quia Deus est auctor mortis & vitæ. Similiter nec fuit contra iustitiam quòd mãdauit Iudæis, vt res Aegyptiorum acciperent, quia eius sunt omnia, & cui voluerit dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum Oseæ factum, vt mulierem adulterã acciperet, quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator, & ille est debitus modus mulieribus vtendi, quem Deus instituit. Vnde patet quòd prædicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo peccauerunt.

*Ad Ro. 11. super illud cõtra naturã insertus es, in glos. ordinar. & sumitur ex Aug. li. 26 contra Faustũ ca. 3. tom. 6.

AD TERTIVM dicendum, quòd etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eũ velle. Et hoc homini præcipue innotescit per præceptum diuinum. Et ideo tenetur homo in omnibus diuinis præceptis obedire.

ARTICVLVS V.

Vtrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus ad Col. 3. Filij obedite parentibus per omnia. Et postea subdit, Serui obedite per omnia dominis carnalibus. Ergo eadem ratione alij subditi debent prælatis suis in omnibus obedire.

Su. q. 69. ar. 3. ad 1. Et infrà q. 186. ar. 2. cor. Et 3. dist. 25. q. 2. art. 1. q. 4. ad 3. Et Ro. 13. co. 4. f.

¶ 2 Præterea, Prælati sunt medij inter Deum & subditos, secundum illud Deut. 5. Ego sequester & medius fui inter Deum & vos in tempore illo, vt annuntiarem vobis verba eius. Sed ab extremo in extremum non peruenitur nisi per medium, ergo præcepta prælati sunt reputanda tanquam præcepta Dei. Vnde & Apostolus dicit ad Galat. 4. Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum, & 1. ad Thes. 2. Cùm accepissetis à nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non vt verbum hominum, sed sicut verè est verbũ Dei, ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita & prælatis.

¶ 3 Præterea, Sicut religiosi profitendo vouent castitatem & paupertatem, ita & obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia seruare castitatem & paupertatem, ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

SED CONTRA est, quod dicitur Act. 5. Obedire oportet Deo magis quàm hominibus. Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deũ, ergo non in omnibus prælatis est obediendum.

CONCLVSIO.

Tenentur subditi in omnibus suis superioribus obedire in quibus eis subiiciuntur, nisi sint contra superioris prælati, vel Dei voluntatem.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est*, obediens mouetur ad imperium præcipientis quadã necessitate iustitiæ, sicut res naturalis mouetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quòd autem aliqua res naturalis non moueatur à suo motore, potest contingere dupliciter. Vno modo, propter impedimentum quod prouenit ex fortiori virtute alterius mouentis, sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediat. Alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia, sicut humor quandoque subiicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non tamen quantum ad exiccari siue consumi. Similiter ex duobus potest contingere, quòd subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Vno modo propter præceptũ maioris potestatis. Vt enim dicitur ad Rom. 13. Super illud, Qui resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt, dicit glos*. Si quid iusserit curator, nunquid est tibi faciendum, si cõtra Proconsulem iubeat? Rursum si quid Proconsul iubeat, & aliud Imperator, nunquid dubitatur illo contẽpto, illi esse seruien-

Art. 1. & 4.

*Est August. in serm. 6. de verb. dom. à medio illius, tom. 10.

seruiendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo. Alio modo nō tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid præcipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca in tertio de Beneficiis*, Errat si quis existimat seruitutē in totum hominem descendere. Pars enim melior excepta est. Corpora obnoxia sunt & ascripta dominis, mens quidem est sui iuris. Et ideo in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his quæ exterius per corpus sunt agenda, in quibus tamen secundum ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares, puta, in his quæ pertinent ad corporis sustentationem & prolis generationem. Vnde non tenentur nec serui dominis, nec filij parentibus obedire, de matrimonio contrahendo, vel virginitate seruanda, aut aliquo alio huiusmodi. Sed in his quæ pertinent ad dispositionem actuum & rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis, sicut miles Duci exercitus, in his quæ pertinent ab bellum, seruus domino, in his quæ pertinent ad seruilia opera exequenda; filius patri, in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ & curam domesticam, & sic de aliis.

lib. 3. cap. 20 in principio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd hoc quod Apostolus dicit, intelligendum est per omnia quantum ad illa quæ pertinent ad ius patris vel dominatiuæ potestatis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Deo subiicitur homo simpliciter quantum ad omnia & interiora & exteriora, & ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subiiciuntur suis superioribus quantū ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate, & quantum ad illa medij sunt inter Deum & subditos. Quantum ad alia verò immediatè subduntur Deo, à quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

AD TERTIVM dicendum, quòd religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conuersationē, secundum quam suis prælatis subduntur. Et ideo quantum ad illa sola obedire tenentur, quæ possunt ad regularem conuersationem pertinere. Et hæc est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis, dum tamē illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulæ, quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui, vna sufficiens ad salutem, quę scilicet obedit in his ad quæ obligatur: alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis: alia indiscreta, quæ etiam in illicitis obedit.

ARTICVLVS VI.

Vtrum Christiani teneantur secularibus potestatibus obedire.

2. di. 44. q. 2 ar. 2. Et quol. 2. ar. q. con. *Est Aug li. 1. quæst. euāg. ca. 23. tom. 4

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd Christiani non teneantur secularibus potestatibus obedire, quia super illud Matth. 17. Ergo liberi sunt filij, dicit glos*. Si in quolibet regno filij illius regis qui regno illi præfertur, sunt liberi, tunc filij Regis illius, cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. Sed Christiani per fidem Christi facti sunt filij Dei, secundum illud Ioannis primo, Dedit eis potestatē filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius. Ergo non tenentur potestatibus secularibus obedire.

¶ 2 Præterea, Ad Roman. 7. dicitur, Mortificati estis legi per corpus Christi, & loquitur de lege diuina veteris testamenti. Sed minor est lex humana per quam homines secularibus potestatibus subduntur, quàm lex diuina veteris testamenti. Ergo multo magis homines per hoc quòd sunt facti membra corporis Christi, liberantur à lege subiectionis qua secularibus principibus astringebantur.

¶ 3 Præterea, Latronibus qui per violentiam opprimunt homines, obedire non tenentur. Sed August. dicit in 4. de Ciuit. Dei*: Remota iustitia quid sunt regna, nisi magna latrocinia? Cùm ergo dominia principum secularium plerunque cum iniustitia exerceantur, vel ab aliqua iniusta vsurpatione principatum sumpserint, videtur quòd non sit Principibus secularibus obediendum à Christianis.

li. 4. ca. 4. in princip. to. 5.

SED CONTRA est, quòd dicitur ad Titum 3. Admone illos Principibus & potestatibus subditos esse: & 1. Petri 2. Subiecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, siue regi, quasi præcellenti, siue ducibus, tanquam ab eo missis.

CONCLVSIO.

Cùm per fidem Christi firmetur magis quàm tollatur iustitiæ ordo, necessarium est, vt Christi fideles secularibus potestatibus subiiciantur.

RESPONDEO dicendum, quòd fides Christi est iustitiæ principium & causa, secundum illud Rom. 3. Iustitia Dei per fidem Iesu Christi. Et ideo per fidem Christi non tollitur ordo iustitiæ, sed magis firmatur. Ordo autem iustitię requirit, vt inferiores suis superioribus obediant. Aliter enim non posset humanarum rerum status cōseruari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles, quin principibus secularibus obedire teneantur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut supra dictū est*, seruitus qua homo homini subiicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem in statu huius vitæ per gratiam Christi liberamur à defectibus animæ. Non autem à defectibus corporis, vt patet per Apostolum ad Rom. 7. qui dicit de seipso quòd mente seruit legi Dei, carne autem legi peccati. Et ideo illi qui fiunt filij Dei per gratiam liberi sunt à spirituali seruitute peccati: non autem à seruitute corporali, qua temporalibus dominis tenētur astricti, vt dicit glos. super illud 1. ad Tim. 6. Quicunque sunt sub iugo serui, &c.

Art. præced.

AD SECVNDVM dicendum, quòd lex vetus fuit figura noui testamenti, & ideo debuit cessare veritate veniente. Non autem est simile de lege humana, per quam homo subiicitur homini. Et tamen etiam ex lege diuina homo tenetur homini obedire.

AD TERTIVM dicendum, quòd Principibus secularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo iustitiæ requirit. Et ideo si non habeant iustum principatum, sed vsurpatum, vel si iniusta præcipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi fortè per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

QVÆSTIO CV.

De Inobedientia, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de inobedientia.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum sit peccatum mortale.

¶ Secundò, vtrum sit grauissimum peccatorum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum inobedientia sit peccatum mortale.

Sup. q. 69.* art. 1. con.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, vt patet per diffinitionem Ambrosij* superius positam. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

Q. præced. art. 2. arg. 1.

¶ 2 Præterea, Gregor. dicit trigesimoprimo Moral*. quòd inobedientia oritur ex inani gloria, sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

lib. 31. ca. 32 à medio.

¶ 3 Præterea, Tunc dicitur aliquis esse inobediens, quando

quando superioris præceptum non implet. Sed superiores multotiens præcepta multiplicant, quæ vix aut nunquam omnia possunt obseruari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quòd homo non posset vitare mortale peccatum, quod est inconueniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

SED CONTRA est, quod ad Romanos primo, & secundæ ad Tim. tertio, inter alia peccata mortalia computantur parentibus non obedientes.

CONCLVSIO.

Non obedire diuinis præceptis, & superiorum mandatis, peccatum mortale est, cum charitati aduersetur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum
Q.24.ar.12 est*, peccatum mortale est quod cōtrariatur charitati per
& 1.2.q.72 quam est spiritualis vita. Charitate autem diligitur Deus
ar.5.et q.88 & proximus. Exigit autem charitas Dei, vt eius mandatis
art.1. obediatur, vt supra dictum est†. Et ideo inobediētem esse
†Q.24.art. diuinis præceptis est peccatum mortale, quasi diuinæ di-
12. lectioni contrarium. In præceptis autem diuinis continetur quòd etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia, qua quis inobediens est præceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi diuinæ dilectioni contrarium, secundum illud ad Romanos decimotertio, Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Contrariatur insuper dilectioni proximi, inquantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa diffini-
li. de Paradi- tio Ambrosij† datur de peccato mortali quod habet perfe-
so,ca.8 parū ctam peccati rationem. Peccatum autem veniale non est
ante medium. inobedientia, quia non est contra præceptum, sed præter
tom.4. præceptum. Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia propriè & per se loquendo. Sed solum tunc, quando aliquis præceptum contemnit, quia ex fine morales actus speciem habent. Cùm autem facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum, sed propter aliquid aliud est inobedientia materialiter tantū, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

AD SECVNDVM dicendum, quòd inanis gloria appetit manifestationem alicuius excellentiæ. Et quia videtur ad quandam excellentiam pertinere, quòd homo præceptis alterius non subdatur, inde est quòd inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale, cum veniale sit dispositio ad mortale.

AD TERTIVM dicendum, quòd nullus obligatur ad impossibile. Et ideo si tot præcepta prælatus aliquis ingerat seu iniungat quòd subditus ea implere non possit, excusatur à peccato. Et ideo prælati abstinere debent à multitudine præceptorum.

ARTICVLVS II.

Vtrum inobedientia sit grauissimum peccatorum.

Opu.64.ca. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd
11. Et Heb.3 inobedientia sit grauissimum peccatum. Dicitur
lect.2.col.2. enim primi Regum decimoquinto, Quasi pecca-
med. tum ariolandi est repugnare, & quasi scelus idololatriæ nolle acquiescere. Sed idololatria est grauissimum pecca-
Q.94.art.3 tum, vt supra habitum est*. Ergo inobedientia est grauissimum peccatum.

¶ 2 Præterea, Illud peccatum dicitur esse in Spiritumsanctum, per quod tolluntur impedimenta peccati, vt su-
Q.14.art.2. pra dictum est*. Sed per inobedientiam cōtemnit homo præceptum, quod maximè retrahit hominem à peccādo. Ergo inobedientia est peccatum in Spiritumsanctum, & ita est grauissimum peccatum.

¶ 3 Præterea, Apostolus dicit ad Romanos quinto, quòd per vnius inobedientiam peccatores multi constituti sunt. Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse grauius peccatum, quàm alia quæ ex ea causantur.

SED CONTRA est, quòd grauius est contemnere præcipientem quàm præceptum. Sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemia & homicidio. Ergo inobedientia non est grauissimum peccatum.

CONCLVSIO.

Inobedientia non est simpliciter grauissimum peccatorum.

RESPONDEO dicendum, quòd non omnis inobedientia est æquale peccatum. Potest enim vna inobedientia esse grauior altera dupliciter. Vno modo, ex parte præcipientis. Quamuis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quòd cuilibet superiori obediat, tamen magis est debitum quòd homo obediat superiori quàm inferiori potestati. Cuius signum est quòd præceptum inferioris prætermittitur si sit præcepto superioris contrarium. Vnde consequens est quòd quanto superior est ille qui præcipit, tanto ei inobedientem esse sit grauius, & sic inobedientem esse Deo, est grauius quàm inobedientem esse homini. Secundo, ex parte præceptorum. Non enim præcipiens æqualiter vult impleri omnia quæ mandat. Magis enim vnusquisque vult finem, & id quod est fini propinquius. Et ideo tanto est inobedientia grauior, quanto præceptum quod quis præterit, magis est de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei manifestum est, quòd quanto præceptum datur de meliori, tanto est eius inobedientia grauior, quia cum voluntas Dei per se feratur ad bonum, quāto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri. Vnde qui inobediēs est præcepto de dilectione Dei, grauius peccat quàm qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius. Et ideo vbi obligamur ex solo hominis præcepto, non est grauius peccatum ex eo quòd maius bonum præteritur, sed ex eo quod præteritur illud quod est magis de intentione præcipientis. Sic ergo oportet secundum diuersos inobedientiæ gradus diuersis peccatorum gradibus comparare. Nam inobedientia qua contemnitur Dei præceptum, ex ipsa ratione inobedientiæ grauius est peccatū quàm peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei. Et hoc ideo dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit. Si tamen in aliquo potiori præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum grauius esset. Inobedientia autem qua contemnitur præceptum hominis, leuior est peccato quo contemnitur ipse præcipiens, quia ex reuerētia præcipientis procedere debet reuerentia præcepti. Et similiter peccatum quod directè pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia vel aliquid huiusmodi, grauius est etiam se mota per intellectum inobedientia à peccato, quàm esset illud peccatum, in quo contemnitur solum Dei præceptū.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa comparatio Samuelis non est æqualitatis, sed similitudinis, quia inobedientia redundat in contemptum Dei, sicut & idololatria, licet idololatria magis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd non omnis inobedientia est peccatum in Spiritumsanctum, sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cuiuscunque quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritumsanctum. Alioquin cuiuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritumsanctum, quia per quodlibet bonū potest homo impediri à peccato. Sed bonorū illorum cōtemptus facit peccatum in Spiritumsanctum, quæ directè ducunt ad pœnitentiam & remissionē peccatorum.

AD TERTIVM dicendum, quòd primum peccatum primi parentis, ex quo in omnes peccatum emanauit, non fuit inobedientia secundū quod est speciale peccatum, sed superbia, ex qua homo ad inobedientiam processit. Vnde Apostolus in verbis illis videtur accipere inobedientiam secundum quod generaliter se habet ad omne peccatum.

QVAE-

QVÆSTIO CVI.

De Gratia siue gratitudine, in sex articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de gratia, siue gratitudine & ingratitudine.

¶ Circa gratiam autem quæruntur sex.

¶ Primò, vtrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.

¶ Secundò, quis teneatur ad maiores gratiarum actiones Deo, vtrum innocens vel pœnitens.

¶ Tertiò, vtrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas.

¶ Quartò, vtrum retributio gratiarum sit differenda.

¶ Quintò, vtrum sit mensuranda secundum acceptú beneficium, vel secundum dantis affectum.

¶ Sextò, vtrum oporteat aliquid maius rependere.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.

Infrà q. 107 art. 1. con & 1 2. q. 6. arti. 3. cor.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia à Deo & à parẽtibus accepimus. Sed honor, quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis. Honor autem, quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia siue gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

¶ 2 Præterea, Retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutatiuam, vt patet per Philosophum in quinto Ethicorú†. Sed gratiæ redduntur vt retributio sit, vt ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quæ pertinet ad gratitudinem, est actus iustitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta. *lib. 5. cap. 4. tom. 5.*

¶ 3 Præterea, Recompensatio requiritur ad amicitiam conseruandam, vt patet per Philosophum, in octauo & nono Ethicorum*. Sed amicitia se habet ad omnes virtutes propter quas homo amatur. Ergo gratia siue gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus. *li. 8. c. penultimo, & li. 9 ca. 2. tom. 5.*

SED CONTRA est, quod Tullius† ponit gratiá specialem iustitiæ partem. *li. 2. de inuentione in fol. 4. ante finé lib.*

CONCLVSIO.

Gratia, qua benefactoribus beneficium recompensat, est specialis virtus à religione, pietate, & obseruantia distincta.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictú est*, secundum diuersas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diuersificari debiti reddendi rationem, ita tamen quòd semper in maiori, illud quod minus est continetur. In Deo autem primo & principaliter inuenitur causa debiti, eo quòd ipse est primum principium omniú bonorum nostrorum. Secundario autem in patre, quia est proximum nostræ generationis & disciplinæ principium. Tertiò autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt. Quarto autem in aliquo benefactore, à quo aliqua particularia & priuata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, à quo aliquod particulare beneficium recepimus, inde est quòd post religionem, qua debitum cultum Deo impendimus, & pietatem, qua colimus parentes, & obseruantiam, qua colimus personas dignitate præcellentes, est gratia siue gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompensat, & distinguitur à præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur à priori, quasi ab eo deficiens. *Q. 101. ar. 1 et 1. 2. q. 60. art. 3.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut religio est quædá superexcellens pietas, ita est & quædá excellẽs gratia siue gratitudo. Vnde & gratiarum actio ad Deum supra posita* est inter ea quæ ad religionem pertinent. *Q. 83. ar. 17*

AD SECVNDVM dicendú, quòd retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutatiuam, quando attenditur secundum debitum legale, puta, si pacto firmetur, vt tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ siue gratitudinis retributio pertinet, quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Vnde & gratitudo est minus grata si sit coacta, vt Seneca dicit in libro de Beneficiis.

AD TERTIVM dicendum, quòd cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico est amicitiæ impeditiuum, & quicquid est virtuosum, est amicitiæ prouocatiuum. Et secundum hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conseruatur, quamuis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

ARTICVLVS II.

Vtrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens, quàm pœnitens.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitẽs. Quanto enim aliquis maius donum à Deo percepit, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed maius est donum innocentiæ, quàm iustitiæ restitutæ, ergo videtur quòd magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quàm pœnitens.

¶ 2 Præterea, Sicut benefactori debetur gratiarú actio, ita & dilectio. Sed Augustinus dicit in quarto Confess*. Quis hominum suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, vt minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua qua condonas peccata conuersis ad te? Et postea subdit*: Et ideo tantundem, imo amplius te diligat, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari. Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quàm pœnitens. *lib. 2. confess. cap. 7. in medio, tom. 1.* *Eodem lib. 2. cap. 7. in fine, tom. 1.*

¶ 3 Præterea, Quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto maior pro eo debetur gratiarú actio. Sed in innocente magis continuatur diuinæ gratiæ beneficium, quàm in pœnitẽte. Dicit enim Augustinus ibidem*, Gratiæ tuæ deputo & misericordiæ tuæ, quia peccata mea tanquam glaciem soluisti. Gratiæ tuæ deputo & quæcunque non feci mala. Quid enim facere non potui. Et omnia mihi dimissa esse fateor, & quæ mea sponte feci mala, & quæ te duce non feci. Ergo magis tenetur ad gratiarum actiones innocens quàm pœnitens. *lib. 2. cap. 7. ante medium, tom. 1.*

SED CONTRA est, quod dicitur Lucæ 7. Cui plus dimittitur, plus diligit, ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

CONCLVSIO.

Innocens magis tenetur ad gratias Deo agendas quàm pœnitens, si ad gratiam ei datam attendatur: pœnitens vero magis quàm innocens, si inspiciatur gratia maior, quæ magis gratis datur.

RESPONDEO dicendum, quòd actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis. Vnde vbi est maior gratia ex parte dantis, ibi requiritur maior gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est, quia gratis datur. Vnde dupliciter potest esse ex parte dantis maior gratia. Vno modo ex quantitate dati, & hoc modo innocens tenetur ad maiores gratiarum actiones, quia maius donum ei datur à Deo, & magis continuatum cæteris paribus, absolute loquendo. Alio modo potest dici maior gratia, quia magis datur gratis. Et secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quàm innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur à Deo. Cum enim esset dignus pœna, datur ei gratia. Et sic, licet illud donum quod datur innocenti, sit absolute consideratum maius, tamen donum quod datur pœnitenti est maius in comparatione ad ipsum. Sicut etiam paruum donum pauperi datum, est ei maius quàm diuiti magnú. Et quia

actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt magis consideratur, quod est hic vel nunc tale, quàm quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit in tertio Ethicorum*, de voluntario & inuoluntario. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

lib. 3. cap. 1. tom. 5.

ARTICVLVS III.

Vtrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibi benefacere, sicut & sibiipsi nocere, secundu illud Ecclesiast. decimoquarto: Qui sibi nequam est, cui alij bonus erit? Sed homo sibiipsi non potest gratias agere, quia gratiarũ actio videtur transire ab vno in alterum; ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

¶ 2 Præterea, Gratiarum actio est quædam gratiæ recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dãtur, sed magis cum contumelia & tarditate vel tristitia, ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

¶ 3 Præterea, Nulli debetur gratiarũ actio ex eo quòd suam vtilitatem procurat, sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam vtilitatem, ergo eis non debetur gratiarum actio.

¶ 4 Præterea, Seruo non debetur gratiarum actio, quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit seruum in dominum beneficium facere, vel beneficum esse, ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

¶ 5 Præterea, Nullus tenetur ad id quod facere non potest honeste & vtiliter. Sed quandoque contingit, quòd ille qui beneficium tribuit, est in statu magnæ felicitatis cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio. Quandoque etiam contingit, quòd benefactor mutatur de virtute in vitium, & sic videtur quòd ei honeste recompensari non potest. Quandoque etiam ille qui accepit beneficium, pauper est, & omnino recompensare non potest: ergo videtur quòd non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

¶ 6 Præterea, Nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nociuum. Sed quandoque contingit quòd recompẽsatio beneficij est nociua vel inutilis ei, cui recompensatur; ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

SED CONTRA est, quod dicitur primæ ad Thess. vlt. In omnibus gratias agite.

CONCLVSIO.

Cùm benefactor sit causa beneficiati, tenetur is, cui bene fit, suo benefactori gratias agere.

RESPONDEO dicendum, quòd omnis effectus naturaliter ad suam causam conuertitur. Vnde Dionys. dicit tertio cap. de diui. no*. quòd Deus omnia in se conuertit tanquam omnium causa. Semper enim oportet quòd effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quòd benefactor, inquãtum huiusmodi est causa beneficiati. Et ideo naturalis ordo requirit, vt ille qui suscepit beneficium per gratiarum recompensationem, conuertatur ad benefactorem secundum modum vtriusque. Et sicut de patre dictum est supra*, benefactori quidem inquantum huiusmodi debetur honor & reuerẽtia, eo quòd habet rationem principij. Sed per accidens debetur ei subuentio, vel sustentatio, si indigeat.

cap. 1 decli. nando ad finẽ.

Q. 101. ar. 2 et q. 31. ar. 3

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Seneca dicit in lib. de Beneficiis*, sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis: ita etiam nemo sibiipsi beneficium dat, sed naturæ suæ paret, quæ mouet ad refutanda nociua, & ad appetenda proficua. Vnde in his quæ sunt ad seipsum non habet locum gratitudo & ingratitudo. Non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphoricè tamen illa quæ ad alterum propriè dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum, sicut de iustitia dicit Philosophus in quinto Ethicorum* inquantum scilicet accipiuntur diuersæ partes hominis sicut diuersæ personæ.

lib. 5. cap. 9. parum à principio.

lib. 5. ca. vlt. tom. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd boni animi est, vt magis attendatur ad bonum quàm ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideo debet recipiens à gratiarum actione cessare. Minus tamen quàm si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est: quia vt Seneca dicit in lib. de Beneficiis*, multum celeritas fecit, multum abstulit mora.

lib. 2. ca. 6. in principio.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut Seneca dicit in sexto de Beneficiis†, multum interest, vtrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an sua & nostra. Ille qui totus ad se spectat & nobis prodest, quia & aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur, quo qui pecori suo pabulum prospexit, si me in consortium admiserit, si duos cogitauit, ingratus sum & iniustus nisi gaudeam hoc illi profuisse, quod proderat mihi. Summæ malignitatis est non vocare hoc beneficiũ, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit.

† lib. 6. ca. 12 circa mediũ.

AD QVARTVM dicendum, quòd sicut Seneca dicit in tertio de Beneficiis*, quandiu seruus præstat quod à seruo exigi solet, ministerium est. Vbi plusquam à seruo necesse est, beneficium est. Vbi enim in affectum amici transit, incipit vocari beneficium. Et ideo etiam seruis vltra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

lib. 3. cap. 21 in principio.

AD QVINTVM dicendum, quòd etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit, quàm in effectu, ita etiã recompensatio magis in affectu consistit. Vnde Seneca dicit in secundo de Beneficiis*. Qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem soluit. Quòd grate autẽ ad nos beneficia peruenerint, indicemus effusis affectibus. Quod non ipso tantum audiente, sed vbique testemur. Et ex hoc patet, quòd quantumcunque in felicitate existenti potest recompensatio beneficij fieri per exhibitionem reuerentiæ & honoris, vnde Philosophus dicit in octauo Ethicorum*, quòd superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri. Et Seneca dicit in quinto de Beneficiis†, Multa sunt per quæ quicquid debemus, reddere & felicibus possumus, fidele consilium, assidua conuersatio, sermo cõmunis, & sine adulatione iocundus. Et ideo non oportet, vt homo optet indigentiam eius seu miseriam, qui beneficium dedit ad hoc quòd beneficium recompensetur, quia vt Seneca dicit in sexto de Beneficiis*, si hoc ei optares, cuius nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optas, cui beneficiũ debes? Si autem ille qui beneficium dedit, in peius mutatus est, debet tamen sibi fieri recompensatio secundum statum ipsius, vt scilicet ad virtutem reducatur si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc alter est effectus quàm prius erat. Et ideo non debetur ei recompensatio beneficij sicut prius. Et tamen quantum fieri potest salua honestate, memoria debet haberi præstiti beneficij, vt patet per Philosophum in nono Ethicorum†.

lib. 2. cap. 22 in fine illius.

lib. 8. ca. vlt. circa mediũ, tom. 5.

† videtur inferri ex ca. 13 lib. 5.

lib. 6. ca. 27. in fine illius.

lib. 9. cap. 2. tom. 5.

AD SEXTVM dicendum, quòd sicut dictum est*, recompensatio beneficij præcipue pendet ex affectu. Et ideo eo modo debet recompensatio fieri, quo magis sit vtilis. Si tamen postea per eius incuriam in damnũ ipsius vertatur, non imputatur recompensanti, vt Seneca dicit in sexto de Beneficiis*, Reddendum mihi est, non seruandũ cum reddidero, ac tuendum.

** In solut. ad praecd. 5 arg.*

lib. 6. ca. 19. paulo à principio.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum homo debeat statim beneficium recompensare.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim, quæ debemus sine certo termino, tenemur

mur restituere statim. Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum, quæ tamen cadit sub debito, vt dictum est*, ergo tenetur homo statim beneficium recompensare. *Art. praced.*

¶ 2 Præterea, Quanto aliquod bonum fit ex maiori animi feruore, tanto videtur esse laudabilius. Sed ex feruore animi videtur procedere, quòd homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet, ergo videtur esse laudabilius, quòd statim homo beneficium reddat.

li. 2. ex ca. 3. circa finem. ¶ 3 Præterea, Seneca dicit in secundo de Beneficiis*, quòd proprium benefactoris est libenter & cito facere. Sed recompensatio debet beneficium adæquare. Ergo debet statim recompensare.

lib. 4. in fine illius. SED CONTRA est, quòd Seneca dicit in 4. de Beneficiis*. Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris.

CONCLVSIO.

Non nisi secundum animi affectum oportet beneficiũ recompẽsare.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus & donum, ita etiam hæc duo considerantur in recompensatione beneficij. Et quantum quidem ad affectum, recompẽsatio statim fieri debet. Vnde Seneca dicit in secundo de Beneficiis*. Vis reddere beneficium? accipe benigne. quantum autem ad donum, debet expectari tempus, quo recõpensatio sit benefactori opportuna. Si autem non cõuenienti tempore statim velit aliquis munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed inuita. Vt enim Seneca dicit in quarto de Beneficiis*, Qui nimis cito cupit soluere, inuitus debet, & qui inuitus debet, ingratus est. *lib. 2. cap. 35 in fine illius.* *lib. 4. in fine illius.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd debitum legale est statim soluendum, alioquin non esset conseruata iustitiæ æqualitas, si vnus retineret rem alterius absque eius voluntate. Sed debitum morale depẽdet ex honestate debentis. Et ideo oportet reddi debito tempore secundũ quod exigit rectitudo virtutis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd feruor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus. Et ideo si aliquis ex feruore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

AD TERTIVM dicendum, quòd beneficia etiã sunt opportuno tempore danda: & tunc non est amplius tardandum, cum opportunum tempus aduenerit. Et idem etiam obseruari oportet in beneficiorum recompensatione.

ARTICVLVS V.

Vtrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum beneficiantis, an secundum effectum.

Suprà arti. 3. ad 5. & 6. & infrà artic. 6. ad 3. AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum beneficiantis, sed secundum effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, vt ipsum nomen sonat: ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

¶ 2 Præterea, Gratia quæ recõpensat beneficia est pars iustitiæ. Sed iustitia respicit æqualitatem dati & accepti: ergo in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus, quàm affectus benefacientis.

¶ 3 Præterea, Nullus potest attẽdere ad id quod ignorat. Sed solus Deus cognoscit interiorem affectum: ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundũ affectum.

li. 1. c. 7. circa princip. SED CONTRA est, quòd Seneca dicit in primo de Beneficiis*. Nonnunquam magis nos obligat qui dedit parua magnifice, qui exiguum tribuit, sed libenter.

CONCLVSIO.

Recompensatio, quæ fit secundum iustitiam, vel vtilis amicitiæ, secundum effectum magis, quàm secundum affectum attendenda est, in honesti autem amicitia & gratia magis secundum affectum.

RESPONDEO dicendum, quòd recompẽsatio beneficij potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad iustitiã, ad gratiam, & ad amicitiam. Ad iustitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis: sicut in mutuo & aliis huiusmodi: & in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficij, & similiter ad virtutem gratiæ secundum quod habet rationem debiti moralis. Aliter tamen & aliter. Nã in recompensatione amicitiæ oportet respectum haberi ad amicitiæ causam. Vnde in amicitia vtilis debet recompensatio fieri secundum vtilitatem, quam quis ex beneficio consecutus est. In amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem siue ad affectum dantis, quia hoc præcipue requiritur ad virtutem, vt dicitur in 8. Ethic*. Et similiter, quia gratia respicit beneficiũ secundum quòd est gratis impensum: quod quidem pertinet ad affectum, ideo etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis, quàm effectum. *lib. 8. ca. 13. tom. 5.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd omnis actus moralis ex voluntate depẽdet. Vnde beneficium secundũ quòd est laudabile, prout ei gratiæ recõpensatio debetur, materialiter quidem consistit in affectu, sed formaliter & principaliter in voluntate. Vnde Seneca dicit in primo de Beneficiis*. Beneficium non in eo quod fit, aut datur, cõsistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. *li. 1. ca. 6. circa princ.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd gratia est pars iustitiæ, non quidem sicut species generis, sed per quandam reductionem ad genus iustitiæ, vt supra dictũ est†. Vnde non oportet, quòd eadem ratio debiti attendatur in vtraque virtute. *Q. 80.*

AD TERTIVM dicendum, quòd affectum hominis per se quidem solus Deus videt, sed secundum quòd per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus beneficiãtis cognoscitur ex ipso modo, quo beneficium tribuitur: puta, quia gaudenter & prompte aliquis beneficium impendit.

ARTICVLVS VI.

Vtrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione, quàm susceperit in beneficio.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd non oporteat aliquem plus exhibere in recompẽsatione quàm susceperit in beneficio. Quibusdã enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philosophus dicit in 8. Ethic*. Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid maius. *Infrà q. 107 art. 2. cor.* *li. 8. circa finẽ lib. tom. 5.*

¶ 2 Præterea, Si aliquis plus recompensat quàm in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de nouo dat. Sed ad beneficium de nouo datum tenetur homo gratiã recompensare. Ergo ille qui primo beneficium dederat, tenebitur aliquid maius recompensare. Et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia infinitum aufert naturã boni, vt dicitur in 2. Meta*. Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptũ beneficium. *lib. 2. text. 8. tom. 3.*

¶ 3 Præterea, Iustitia in æqualitate consistit. Sed maius est quidã æqualitatis excessus: cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur ꝙ recompensare aliquid maius accepto beneficio sit vitiosum & iustitiæ oppositũ.

SED CONTRA est, quòd Philosophus dicit in 5. Ethicor*. Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, & rursum ipsum incipere: quod quidem fit, dum aliquid maius retribuitur. ergo recompensatio debet tendere ad hoc quòd aliquid maius faciat. *li. 5. c. 5. paulo post principium, tom. 5.*

CONCLVSIO.

Gratiæ recompensatio ad hoc semper tendit, vt maius semper aliquid accepto beneficio retribuatur, pro posse suo.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum† est, recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum volun- *Art. praced. & art. 3.*

tatem

ratem benefacientis. In quo quidem præcipue hoc commendabile videtur, quòd gratis beneficium contulit ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, vt similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficij: quia quandiu recõpensat minus vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratię recõpensatio semper tẽdit, vt pro suo posse aliquid maius retribuat.

Ad primvm ergo dicendum, quòd sicut dictum est*, in recompensatione beneficij magis est considerãdus affectus quàm effectus. Si ergo consideremus effectũ beneficij, quod filius à parentibus accepit, scilicet esse & viuere, nihil æquale filius recompensare potest, vt Philosophus dicit*. Si autẽ attẽdamus ad ipsam voluntatẽ dantis & retribuẽtis, sic potest filius aliquid maius patri retribuere, vt Seneca dicit in tertio de Beneficiis†. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinẽ recompensandi voluntas.

In corp. & artic. 3. ad 5. & 6.
li. 8. Ethi. ca. vlt. tom. 5.
†lib. 3. ca. 11 & 17.

Ad secvndvm dicendum, quòd debitum gratitudinis ex charitate deriuatur: quæ quanto plus soluitur, tanto magis debetur, secundum illud ad Rom. 13. Nemini quicquam debeatis, nisi vt inuicẽ diligatis. Et ideo nõ est inconueniẽs, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad tertivm dicendum, quòd sicut in iustitia, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum, ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum: vt scilicet sicut ex promptitudine volũtatis beneficium aliquis exhibuit ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

QVÆSTIO CVII.

De Ingratitudine, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de ingratitudine.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum ingratitudo semper sit peccatum.

¶ Secundò, vtrum ingratitudo sit peccatũ speciale.

¶ Tertiò, vtrum omnis ingratitudo sit peccatũ mortale.

¶ Quartò, vtrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

Articvlvs primvs.

Vtrum ingratitudo sit semper peccatum.

Ad primvm sic proceditur. Videtur, quòd ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca in 3. de Beneficiis*, quòd ingratus est qui non reddit beneficiũ. Sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium, nisi peccando: puta, si auxiliatus est homini ad peccandum. Cùm ergo abstinere à peccato nõ sit peccatum, videtur quòd ingratitudo non semper sit peccatum.

Infrà q. 162 art. 4. ad 3.
**Lib. 3. cap. 1. circa mediũ.*

¶ 2 Præterea, Omne peccatum est in potestate peccantis, quia secundum Augustinũ* nullus peccat in eo quòd vitare non potest. Sed quandoq; non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare: puta, cum non habet vnde reddat: obliuio etiam non est in potestate nostra, cum tamen Seneca dicat in tertio de Beneficiis*, quòd ingratissimus omnium est qui oblitus est: ergo ingratitudo non semper est peccatum.

li. 1. retract. c. 9. ante mediũ tom. 1.
lib. 3. ca. 1. in medio illius.

¶ 3 Præterea, Non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud Apostoli ad Rom. 13. Nemini quicquam debeatis. Sed qui inuitus debet, ingratus est, vt Seneca dicit in quarto de Beneficiis*. ergo nõ semper ingratitudo est peccatum.

lib. 4. in fine illius.

Sed contra est, quod secundæ ad Tim. 3. ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cum dicitur, Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti.

Conclvsio.

Quæuis ingratitudo, cùm gratitudini aduersetur, peccatum est.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est*, debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum, quod repugnat virtuti. Vnde manifestum est quòd omnis ingratitudo est peccatum.

Q. præc. ar. 4 ad 1. & ar. 6

Ad primvm ergo dicendum, quòd gratitudo respicit beneficium. Ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum. Et ideo non debetur ei gratiarum actio. Nisi fortè propter voluntatem bonam, si sit deceptus, dum credidit adiuuare ad bonum, & adiuuit ad peccandum. Et tunc non debetur talis recompẽsatio, vt adiuuetur ad peccandum: quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum: quod contrariatur gratitudini.

Ad secvndvm dicendum, quòd nullus propter impotentiam reddẽdi, ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, vt dictum est*. Obliuio autem beneficij ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa, quæ prouenit ex naturali defectu, qui non subiacet voluntati, sed illa quæ ex negligentia prouenit. Vt enim dicit Seneca in tertio de Beneficiis*. Apparet illum non sæpe de reddendo cogitasse, cui obrepserit obliuio.

Q. præced. ar. 6. ad 1.
lib. 3. ca. 1 in fine illius.

Ad tertivm dicendum, quòd debitum gratitudinis ex debito amoris deriuatur, à quo nullus debet velle absolui. Vnde quòd aliquis inuitus hoc debitum debeat, videtur prouenire ex defectu amoris ad eum, qui beneficium dedit.

Articvlvs II.

Vtrum ingratitudo sit speciale peccatum.

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur quòd ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicunque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

3. q. 88. art. 4. et 4. di. 22 q. 1. ar. 2. q. 1.

¶ 2 Præterea, Nullum speciale peccatum sub diuersis peccatorum generibus continetur. Sed diuersis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus: puta, si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud huiusmodi contra eum committat: ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

¶ 3 Præterea, Seneca dicit in 3. de beneficiis*, Ingratus est qui dissimulat: ingratior est qui non reddit: & ingratissimus omnium qui oblitus est. Sed ista non videntur ad vnam peccati speciem pertinere: ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

li. 3. ca. 1. circa medium.

Sed contra est, quod ingratitudo opponitur gratitudini, siue gratiæ, quæ est specialis virtus: ergo est speciale peccatum.

Conclvsio.

Sicut ingratitudo specialis est virtus, cui ingratitudo aduersatur, ita ingratitudo speciale peccatum est, in varios distinctum gradus, vel modos.

Respondeo dicendum, quòd omne vitium ex defectu virtutis nominatur, qui magis virtuti opponitur: sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quam prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitiũ opponi per excessum: puta, si recompensatio beneficij fiat, vel pro quibus non debet, vel citius quàm debet, vt ex dictis patet†. Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectũ: quia virtus gratitudinis (vt supra habitum est*) in aliquid amplius tendit. Et ideo propriè ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu priuatio speciem sortitur secundũ habitum oppositũ. Differunt enim cæcitas & surditas secundum differentiã visus & auditus. Vnde sicut gratitudo vel gratia est vna specialis virtus, ita etiã ingratitudo est vnũ speciale peccatum. Habet tamen diuersos gradus secundum ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur. In qua primum est quòd homo acceptum beneficium recogno-

Art. præced. et q. 106. ar. 4.
**Q. præced. art. 6.*

recognoſcat: ſecundum eſt, quòd laudet & gratias agat. Tertium eſt, quòd retribuat pro loco & tempore ſecundum ſuã facultatem. Sed quia quod eſt vltimũ in generatione eſt primum in reſolutione, ideo primus ingratitudinis gradus eſt, vt homo beneficium non retribuat. Secundus eſt vt diſſimulet, quaſi non demonſtrans ſe beneficium accepiſſe. Tertiũ & grauiſſimũ eſt, quòd non recognoſcat ſiue per obliuionem ſiue quocunque alio modo. Et quia in affirmatione oppoſita intelligitur negatio, ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet, quod aliquis retribuat mala pro bonis: ad ſecundum quod beneficium vituperet: ad tertium, quòd beneficium quaſi maleficium reputet.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in quolibet peccato eſt materialis ingratitudo ad Deum, inquantum ſcilicet facit homo aliquid, quod poteſt ad ingratitudinem pertinere. Formaliter autem ingratitudo eſt, quando actualiter beneficium contemnitur. Et hoc eſt ſpeciale peccatum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd nihil prohibet formalem rationem alicuius ſpecialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inueniri. Et ſecundum hoc in multis generibus peccatorum inuenitur ingratitudinis ratio.

AD TERTIVM dicendum, quod illa tria non ſunt diuerſæ ſpecies, ſed diuerſi gradus vnius ſpecialis peccati.

ARTICVLVS III.

Vtrum ingratitudo ſemper ſit peccatum mortale.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur quòd ingratitudo ſemper ſit peccatũ mortale. Deo enim maximè debet aliquis eſſe gratus. Sed peccando venialiter homo non eſt ingratus Deo. Alioquin omnes homines eſſent ingrati: ergo nulla ingratitudo eſt peccatum veniale.

Q.24.ar.12 ¶ 2 Præterea, Ex hoc aliquod peccatum eſt mortale, quod contrariatur charitati, vt ſupra dictum eſt*. Sed ingratitudo cõtrariatur charitati, ex qua procedit debitum gratitudinis, vt ſupra dictum eſt†: ergo ingratitudo ſemper eſt peccatum mortale.

Q. præc. ar. 1 ad 3. & art. 6. ad 2.

**li.2.ca.10. in fine illius.* ¶ 3 Præterea, Seneca dicit in ſecundo de beneficiis*: Hæc beneficij eſt lex: alter ſtatim obliuiſci debet dati, alter memor eſſe accepti. Sed propter hoc (vt videtur) debet obliuiſci vt lateat eum peccatum recipientis, ſi contingat eum eſſe ingratum, quod nõ oporteret ſi ingratitudo eſſet leue peccatum: ergo ingratitudo ſemper eſt peccatum mortale.

lib.2.ca.9. in fine illius. SED CONTRA eſt, quod nulli eſt danda via peccandi mortaliter. Sed ſicut Seneca dicit ibidem*, Interdũ qui iuuatur fallendus eſt vt habeat, nec à quo acceperit ſciat: quod videtur viam ingratitudinis recipienti præbere: ergo ingratitudo non ſemper eſt peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Ingratitudo, quæ ex mortali procedit, mortale peccatum eſt: quæ verò ex veniali, veniale eſt.

Art. præced. et art. 1. ad 2. RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ex ſupradictis patet*, ingratus dicitur aliquis dupliciter. Vno modo per ſolam omiſſionẽ: puta, quia non recognoſcit, vel nõ laudat, vel nõ retribuit vices pro beneficio accepto. Et hoc non ſemper eſt peccatũ mortale: quia, vt ſupra dictũ eſt*, debitum gratitudinis eſt, vt homo etiam aliquid liberaliter tribuat ad quod nõ tenetur. Et ideo ſi illud prætermittit, nõ peccat mortaliter. Eſt tamen peccatũ veniale, quia hoc prouenit ex negligentia quadam: aut ex aliqua indiſpoſitione hominis ad virtutẽ. Poteſt tamen contingere ꝙ etiam talis ingratitudo ſit mortale peccatũ, vel propter interiorẽ contemptũ, vel etiã propter conditionẽ eius ꝙ ſubtrahitur, quod ex neceſſitate debetur beneficio, ſiue ſimpliciter, ſiue in aliquo neceſſitatis caſu. Alio modo dicitur aliquis ingratus: quia non ſolum prætermittit implere gratitudinis debitum, ſed etiam contrarium agit. Et hoc etiam ſecundum conditionem eius quod agitur, quandoque eſt peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quòd ingratitudo quę prouenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitudinis rationem. Illa verò quæ prouenit ex peccato veniali, imperfectam.

Q. præc. ar. 6

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd per peccatum veniale non eſt aliquis ingratus Deo ſecundum perfectã ingratitudinis rationem. Habet tamen aliquid ingratitudinis, inquantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obſequitur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ingratitudo, quæ eſt cum peccato veniali, non eſt cõtraria charitati, ſed eſt præter ipſam: quia non tollit habitum charitatis, ſed aliquem actum ipſius excludit.

AD TERTIVM dicendum, quòd idem Seneca dicit in ſeptimo de Beneficiis*: Errat ſiquis æſtimat cum dicimus eum qui beneficium dedit, obliuiſci oportere, excutere nos illi memoriam rei, præſertim honeſtiſſimæ. Cùm ergo dicimus meminiſſe non debet: hoc volumus intelligi, prædicare non debet, nec iactare. *lib.7.ca.22. parum à principio.*

AD QVARTVM dicendum, quòd ille qui ignorat beneficium, non eſt ingratus ſi beneficium non recompenſet, dummodo ſit paratus recompenſare ſi noſſet. Eſt autem laudabile quandoque, vt ille cui prouidetur, beneficium ignoret: tum propter inanis gloriæ vitationem, ſicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum proiiciens vitare voluit humanum fauorem: tum etiam quia in hoc ipſo amplius beneficium facit, quòd conſulit verecundiæ eius qui beneficium accipit.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum ingratis ſint beneficia ſubtrahenda.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur, quòd ingratis ſint beneficia ſubtrahenda. Dicitur enim Sap.16. Ingrati ſpes tanquã hybernalis glacies tabeſcet. Non autẽ eius ſpes tabeſceret, ſi nõ eſſet ei beneficiũ ſubtrahendũ. ergo ſunt ſubtrahẽda beneficia ingratis. *Infrà q. 122. art. 5. ad 4.*

¶ 2 Præterea, Nullus debet alteri præbere occaſionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens ſumit occaſionem ingratitudinis. ergo non eſt ingrato beneficium dandum.

¶ 3 Præterea, In quo quis peccat, per hoc & torquetur, vt dicitur Sapien.11. Sed ille qui ingratus eſt beneficio accepto, peccat contra beneficium. ergo eſt beneficio priuandus.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Luc.6. quòd Altiſſimus benignus eſt ſuper ingratos & malos, ſed eius per imitationem nos filios eſſe oportet, vt ibidem dicitur: ergo non debemus ingratis beneficia ſubtrahere.

CONCLVSIO.

Quanquam beneficiorum gratia ſit ingratis ſubtrahenda ipſo iure ingratitudinis; conuenientius tamen eſt eouſque ingratis benefacere, quo à tali vitio quoquo modo reſipiſcant.

RESPONDEO dicendum, quòd circa ingratum duo conſideranda ſunt. Primò, quid eſt quòd ipſe dignus ſit pati: & ſic certum eſt quod meretur beneficij ſubtractionem. Alio modo, conſiderandum eſt quid oporteat beneficum facere. Primo nanque non debet eſſe facilis ad ingratitudinem iudicandam: quia frequenter aliquis, vt Seneca dicit*, qui non reddidit, gratus eſt: quia forte nõ occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddẽdi. Secundo, debet tendere ad hoc quòd de ingrato gratum faciat. quod ſi non poteſt primo beneficio ſatisfacere, forte faciet ſecundo. Si verò ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat & peior fiat, debet à beneficiorum exhibitione ceſſare. *li.3. de beneficiis, ca.7. non procul à fine.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur, quãtum ad id quod ingratus dignus eſt pati.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occaſionem peccandi, ſed

magis

magis gratitudinis & amoris. Si verò ille qui accipit, ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille qui beneficiū dat, non statim se debet exhibere punitorem ingratitudinis, sed prius pium medicum, vt scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

QVÆSTIO CVIII.

De Vindicatione, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE cōsiderandū est de vindicatione.
¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primò, vtrum vindicatio sit licita.
¶ Secundò, vtrum sit specialis virtus.
¶ Tertiò, de modo vindicandi.
¶ Quartò, in quos sit vindicta exercenda.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum vindicatio sit licita.

Infra qō 158 art. 3. qō 15. art. 9. cor. Et ma. q. 12. ar. 1. cor. et ad 8. & 14. et art. 3. ad 5. Et Ro. 12. lect. 3 cor. 5. 6. et 7.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd vindicatio non sit licita. Quicunque enim vsurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum. Dicitur enim Deut. 32. secundum aliam literam, Mihi vindictam & ego retribuam. Ergo omnis vindicatio est illicita.

† Est glosa Greg. hom. 38 in euāg. ante medium.

¶ 2 Præterea, Ille de quo vindicta sumitur non toleratur. Sed mali sunt tolerandi: quia super illud Cant. 2†. Sicut lilium inter spinas, dicit glos. Non fuit bonus qui malos tolerare non potuit. ergo vindicta non est sumenda de malis.

Aca. 17. inter principium et mediū, tom. 6

¶ 3 Præterea, Vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor seruilis. Sed lex noua non est lex timoris, sed amoris, vt Aug. dicit contra Adamantiū. ergo ad minus in nouo testamento vindicta fieri non debet.

Homil. 5. in Matt. in opere imperfecto, tom. 2.

¶ 4 Præterea, Ille dicitur vindicare se, qui iniurias suas vlciscitur. Sed vt videtur non licet etiam iudici in se delinquentes punire. Dicit enim Chrys. super Matth†. Discamus exemplo Christi nostras iniurias magnanimiter sustinere: Dei autem iniurias, nec vsque ad auditum sufferre. ergo vindicatio videtur esse illicita.

Glos. ordinaria ibid. ex Aug.

¶ 5 Præterea, Peccatum multitudinis magis est nociuum quàm peccatum vnius tantum. dicitur enim Eccles. 26. A tribus timuit cor meum, delaturam ciuitatis, & collectionem populi. Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda, quia super illud Matt. 13. Sinite vtraq; crescere, ne forte eradicetis triticum. Dicit glos. quòd multitudo non est excommunicanda, nec Princeps. ergo nec alia vindicatio est licita.

SED CONTRA, nihil est expectandum à Deo, nisi quod est bonum & licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda à Deo: dicitur enim Luc. 18. Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantiū ad se die ac nocte? quasi diceret: imo faciet. ergo vindicatio non est per se mala & illicita.

CONCLVSIO.

Vindicatio sumpta ex animi quodam liuore contra peccantem, illicita est, non autem si procedat ex charitate.

RESPONDEO dicendum, quòd vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim eius intentio feratur principaliter in malum illius, de quo vindictam sumit & ibi quiescat, est omnino illicitum: quia delectari in malo alterius pertinet ad odiū quod charitati repugnat: qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur si malum intendat illius, qui sibi iniustè intulit malum: sicut non excusatur aliquis per hoc quòd odit se odientem. Non enim debet homo in alium peccare propter hoc quòd ille peccauit prius in ipsum. Hoc enim est vinci à malo, quod Apostolus prohibet ad Rom. 12. dicens, Noli vinci à malo, sed vince in bono malum. Si verò intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod peruenitur per pœnam peccantis: puta, ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius, & quietem aliorum, & ad iustitiæ conseruationem, & Dei honorem, potest esse vindicatio licita, aliis debitis circunstantiis seruatis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non vsurpat sibi quod Dei est, sed vtitur potestate sibi diuinitus concessa. Dicitur enim ad Rom. 13. de Principe terreno, quòd Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit. Si autem præter ordinem diuinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, vsurpat sibi quod Dei est, & ideo peccat.

Homil. 5. in Matt. in opere imperfecto à medio, to. 2

AD SECVNDVM dicendum, quòd mali tolerantur à bonis in hoc quòd ab eis proprias iniurias patienter sustinent secundum quòd oportet. Non autem tolerant eos, vt sustineant iniurias Dei & proximorum. Dicit enim Chrys. super Matth†. In propriis iniuriis esse quempiam patientem laudabile est: iniurias autem Dei dissimulare nimis est impium.

AD TERTIVM dicendum, quòd lex euangelij est lex amoris. Ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli propriè ad euangelium pertinent, non est timor incutiendus per pœnas, sed solum illis qui ex amore non mouentur ad bonum: qui etsi numero sint de ecclesia, non tamen merito.

23. quæst. 4. c. Guilisarius

li. 1. cap. 34. 35. & 36. tom. 4.

AD QVARTVM dicendum, quòd iniuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum & in Ecclesiam: & tunc debet aliquis propriam iniuriā vlcisci. Sicut patet de Helia qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendū, vt legitur quarti Reg. 1. Et similiter Heliseus maledixit pueris eum irridentibus, vt habetur quarti Reg. 2. Et Syluester* papa excōmunicauit eos qui eum in exilium miserunt, vt habetur 23. quæstio. 4. Inquantum verò iniuria in aliquem illata ad eius personam pertinet, debet eam tolerare patienter si expediat. Huiusmodi enim præcepta patiētiæ intelligēda sunt secundum præparationem animi: vt Aug. dicit in lib. de sermone Domini in monte.

AD QVINTVM dicendum, quòd quādo tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda, vel quantum ad totam multitudinem, sicut Aegyptij submersi sunt in mari rubro persequentes filios Israël, vt habetur Exo. 14. & sicut Sodomitæ vniuersaliter perierunt: vel quantū ad magnā multitudinis partē, sicut patet Exod. 32. in pœna eorum qui vitulū adorauerunt. Quandoque verò si speretur multorum correctio, debet seueritas vindictæ exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis cæteri terreantur: sicut Dominus Num. 25. mandauit suspendi populi Principes pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccauit, sed pro parte: tunc si possunt mali secerni à bonis, debet in eos vindicta exerceri, si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum. Alioquin parcendum est multitudini & detrahendum seueritati. Et eadem ratio est de Principe quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatū eius si sine scandalo multitudinis puniri non posset: nisi forte esset tale peccatum Principis, quod magis noceret multitudini, vel spiritualiter, vel temporaliter, quàm scandalum quod exinde oriretur.

ARTICVLVS II.

Vtrum vindicatio sit specialis virtus.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd vindicatio nō sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ male agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutē specialem, sed est actus commutatiuæ iustitiæ: ergo pari ratione

ratione & vindicatio non debet poni specialis virtus.

¶ 2 Praeterea, Ad actum illum non debet ordinari specialis virtus, ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis & per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

¶ 3 Praeterea, Cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale: ergo non est specialis virtus.

li. 2. de inuentione in fol 4. ante finē lib. SED CONTRA est, quòd Tullius* ponit eam partem iustitiae.

CONCLVSIO.

Vindicatio est quaedam specialis virtus, per quam in vnoquoque perficitur naturalis inclinatio repellendi nociua.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 2. Ethic*. aptitudo ad virtutem inest nobis à natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinē, vel per aliquam aliam causam. Vnde patet quòd virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quae pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quaedam specialis inclinatio naturae ad remouendum nocumenta. Vnde & animalibus datur vis irascibilis separatim à vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quòd se defendit contra iniurias ne ei inferantur, vel illatas iam iniurias vlciscitur, non intentione nocendi, sed intentione remouendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem. Dicit enim Tullius in sua rhetorica*, quòd vindicatio est per quam vis aut iniuria & omnino quicquid obscurum est, id est ignominiosum, defendendo aut vlciscēdo propulsatur. Vnde vindicatio est specialis virtus

li. 2. Ethic. in principio lib. tom. 5.

loco iam citato in arg. Sed contra.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad iustitiam commutatiuam, recompensatio autē debiti moralis, quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiae: ita etiam punitio peccatorum secundum quòd pertinet ad publicam iustitiā, est actus iustitiae cōmutatiuae: secundum autem quòd pertinet ad immunitatem alicuius personae singularis, à qua iniuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

AD SECVNDVM dicendū, quòd fortitudo disponit ad vindictam remouendo, prohibens scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autē secundum quòd importat feruorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat iniurias Dei, vel proximorum, quas ex charitate reputat quasi suas. Cuiuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit: quia vt Greg. dicit in quadam Homilia*. Nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis.

Homil. 27. in euang. circa principium.

AD TERTIVM dicendum, quòd vindicationi opponuntur duo vitia: vnum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis vel saeuitiae, quae excedit mensuram in puniendo. Aliud autem est vitium quod cōsistit in defectu: sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo. Vnde dicitur Prou. 13. Qui parcit virgae, odit filium suū. Virtus autem vindicationis consistit in hoc, vt homo secundum omnes circunstantias debitam mensuram in vindicando conseruet.

ARTICVLVS III.

Vtrum vindicatio debeat fieri per poenas apud homines consuetas.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd vindicatio non debeat fieri per poenas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quaedā eradicatio eius. Sed Dominus mandauit Matth. 13. quòd zizania per quae significantur filij nequam, non eradicentur. ergo peccatores non sunt occidendi.

¶ 2 Praeterea, Quicunque mortaliter peccant, eadē poena videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quòd omnes tales deberēt morte puniri. Quod patet esse falsum.

¶ 3 Praeterea, Cùm aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum eius manifestatur, quod videtur esse nociuum multitudini, quae exemplo peccati sumit occasionem peccandi: ergo videtur quòd non sit poena mortis pro aliquo peccato infligenda.

SED CONTRA est, quòd in lege diuina huiusmodi poenae determinantur, vt ex supradictis patet*. *1. 2. q. 105. art. 2.*

CONCLVSIO.

Multa ac varia sunt humanis & diuinis legibus poena statuta, quibus omnis iuste ac digne vindicatur iniuria.

RESPONDEO dicendum, quòd vindicatio intantū licita est & virtuosa, inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui à peccando qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua, quae plus amant quàm illa quae peccando adipiscuntur: alias timor non compesceret peccatum. Et ideo per subtractionem omnium quae homo maximè diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Haec autem sunt quae homo maximè diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, & bona exteriora: puta, diuitias, patriam, & gloriam. Et ideo vt Augustinus refert 21. de ciuit. Dei*. *li. 21. ca. 11. parū à principio, tom. 5.* octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, scilicet mortem, per quam tollitur vita, verbera, & talionem, vt scilicet oculum pro oculo perdat, per quae amittit quis corporis incolumitatem, seruitutem, & vincula per quae perdit libertatem: exilium per quod perdit patriam: damnum per quod perdit diuitias: ignominiam per quam perdit gloriam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur & triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem non solum sine periculo, sed etiam cum magna vtilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest poena mortis peccatoribus infligi.

AD SECVNDVM dicendum, quòd omnes peccantes mortaliter digni sunt morte aeterna, quantum ad futuram retributionem, quae est secundum veritatem diuini iudicij. Sed poenae praesentis vitae sunt magis medicinales: & ideo illis solis peccatis poena mortis infligitur, quae in grauem perniciem aliorum cedunt.

AD TERTIVM dicendum, quòd quando simul cū culpa innotescit & poena vel mortis vel quaecunque alia quam homo horret, ex hoc ipso voluntas eius à peccando abstrahitur: quia plus terret poena quàm alliciat exemplum culpae.

ARTICVLVS IIII.

Vtrū vindicta sit exercenda in eos, qui inuoluntarie peccauerunt.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd vindicta sit exercenda in eos qui inuolūtarie peccauerunt. Voluntas enim vnius non consequitur voluntatem alterius. Sed vnus punitur pro alio: secundum illud Exod. 20. Ego sum Deus zelotes visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem. Vnde pro peccato Cham, Chanaan filius eius maledictus est: vt habetur Gen. 9. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros: vt habetur 4. Reg. 5. Sanguis etiam Christi poenae reddit obnoxios successores Iudeorū, qui dixerunt Matt. 27. Sanguis eius super nos & super filios nostros. Legitur etiam quòd pro peccato Achor, populus Israël traditus est in manus hostium, vt habetur Iosue 7. & pro peccato filiorum Heli, idem populus corruit in conspectu Philistinorum, vt habetur primi Reg. 4. ergo aliquis inuoluntarius est puniendus.

¶ 2 Praeterea, Illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque poena infertur pro eo quod non est in eius potestate: sicut propter vitium leprae aliquis remouetur ab administratione Ecclesiae. Et propter prauitatem aut malitiam ciuium Ecclesia perdit cathedram

thedram episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

¶ 3 Præterea, Ignorantia causat inuoluntarium. Sed vindicta quãdoque exercetur in aliquos ignorantes. Paruuli enim Sodomitarum licet haberent ignorantiam inuincibilem, cum parentibus tamen perierunt: vt legitur Genes. 19. Similiter etiam paruuli pro peccato Datan & Abiron, pariter cum eis absorpti sunt, vt habetur Nu. 16. bruta etiam animalia quæ carẽt ratione, iussa sunt interfici pro peccato Amalechitarum, vt habetur 1. Reg. 15. Ergo vindicta quandoque exercetur in inuoluntarios.

¶ 4 Præterea, Coactio maximè repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ euadit. Ergo vindicta exercetur etiam in inuoluntarios.

In ca. 5. Luc. in titulo de ascensu Iesu ad nauem Simonis, tom. 5

¶ 5 Præterea, †Ambr. dicit super Lucã, quòd nauicula in qua erat Iudas, turbabatur. Vnde & Petrus qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis. Sed Petrus non volebat peccatũ Iudę. Ergo quandoq; inuolũtarius punitur.

habetur 24. q. 1. cap. non tribuatur. aliâs 1. retract. ca. 9. tom. 1.

SED CONTRA est, quòd pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, vt dicit *Aug. Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

CONCLVSIO.

Pœnæ vt pœnæ non nisi in eos qui voluntariè peccauerunt, sunt exercendæ, nonnunquam tamen pœnæ vt medicinæ inslictæ, & inuoluntariè peccantibus sunt infligendæ.

RESPONDEO dicendum, quòd pœna dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum rationem pœnæ. Et secundum hoc pœna non debetur nisi peccato: quia per pœnam reparatur æqualitas iustitiæ, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Vnde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale (vt supra habitum est*) consequens est quòd nullus punitur hoc modo nisi pro eo quod voluntariè factum est. Alio modo potest considerari pœna, inquantum est medicina nõ solum sanatiua peccati præteriti, sed etiam præseruatiua à peccato futuro, vel etiam promotiua in aliquod bonum. Et secundum hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendũ tamen quod nunquã medicina subtrahit maius bonum vt promoueat minus bonum, sicut medicina carnalis nunquã cæcat oculum vt sanet calcaneum. Quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, vt melioribus auxiliũ præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autẽ temporalia sunt minima: ideo quãdoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa, cuiusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ diuinitus inflictæ ad humiliationẽ vel probationem. Non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in præsenti, neq; in futuro: quia ibi pœnæ nõ sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem.

1. 2. q. 81. art. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vnus homo pœna spirituali nunquam punitur pro peccato alterius: quia pœna spiritualis pertinet ad animam secundũ quam quilibet est liber sui. Pœna autem temporali quandoque vnus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primò quidem, quia vnus homo temporaliter est res alterius, & ita in pœnam eius etiam ipse punitur: sicut filij secundum corpus sunt quędam res patris, & serui quędã res dominorum. Alio modo, inquantum peccatum vnius deriuatur in alterum, vel per imitationem, sicut filij imitantur peccata parentum, & serui peccata dominorum, vt audacius peccent: vel per modũ meriti: sicut peccata subditorum merentur peccatorẽ prælatum: secundum illud Iob 34. Qui regnare facit hominẽ hypocritã propter peccata populi. Vnde & pro peccato Dauid populũ numerãtis, populus Israël punitus est, vt habetur 2. Reg. vlt. Siue etiam per aliqualẽ cõsensum seu dissimulationẽ, sicut etiã interdum boni simul puniũtur tẽporaliter cũ malis, quia eorũ peccata nõ redarguerũt, vt Aug. dicit in 1. de Ciuit. Dei*. Tertiò, ad cõmendandum vnitatẽ humanę societatis, ex qua vnus debet pro alio solicitus esse ne peccet. Et ad detestationẽ peccati, dum pœna vnius redũdat in omnes, quasi omnes essent vnũ corpus: vt Aug. dicit de peccato Achã*. Quod autẽ Dominus dicit: Visitãs peccata parentum in filios in tertiã & quartã generationẽ; Magis videtur ad misericordiam quàm ad seueritatẽ pertinere: dum non statim vindictã adhibet, sed expectat in posterum, vt vel saltem posteri corrigantur. Sed crescente malitia posterorum, quasi necesse est vltionem inferri.

lib. 1. cap. 9. tom. 5.

In lib. quest. super Iosue, q. 8. tom. 4.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd sicut †Aug. dicit: Iudicium humanũ debet imitari diuinum iudiciũ in manifestis Dei iudiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta verò Dei iudicia quibus tẽporaliter aliquos punit, absque culpa non potest humanum iudicium imitari: quia homo non potest comprehendere horum iudiciorũ rationes, vt sciat quid expediat vnicuique. Et ideo nunquã secundũ humanũ iudiciũ aliquis debet puniri sine culpa pœna flagelli vt occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœna autẽ damni punitur aliquis etiam secundum humanũ iudicium, etiã sine culpa, sed non sine causa. Et hoc tripliciter. Vno modo, ex hoc quòd aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum vel consequẽdum: sicut propter vitium lepræ aliquis remouetur ab administratione Ecclesiæ, & propter bigamiam vel iudicium sanguinis aliquis impeditur à sacris ordinibus. Secundò, quia bonũ in quo damnificatur, non est proprium bonũ, sed cõmune: sicut quòd aliqua Ecclesia habeat episcopatũ pertinet ad bonũ totius ciuitatis, non autẽ ad bonum clericorum tantum. Tertiò, quia bonum vnius dependet ex bono alterius: sicut in crimine læsæ maiestatis, filius amittit hęreditatem pro peccato parentis.

In lib. quest. super Iosue, q. 8. tom. 4.

AD TERTIVM dicendũ, ꝙ paruuli diuino iudicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus: tum quia sunt res parentum, & in eis etiam parẽtes puniuntur: tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si reseruarentur, essent imitatores paternæ malitiæ: & sic grauiores pœnas mererentur. In bruta verò animalia & quascũque alias irrationales creaturas, vindicta exercetur: quia per hoc puniuntur illi quorum sunt, & iterum propter detestationem peccati.

AD QVARTVM dicendum, quòd coactio timoris non facit simpliciter inuoluntarium, sed habet voluntarium mixtum, vt suprà habitum est*. 1. 2. q. 6. art. 5. & 6.

AD QVINTVM dicendum, quòd hoc modo pro peccato Iudæ, cæteri apostoli turbabantur: sicut pro peccato vnius punitur multitudo ad vnitatem commendandam, vt dictum est†. In solut. ad 1. & ad 2. arg.

QVÆSTIO CIX.

De Veritate, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de veritate & vitiis oppositis.

¶ Circa veritatem autem quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum veritas sit virtus.

¶ Secundò, vtrum sit specialis virtus.

¶ Tertiò, vtrum sit pars iustitiæ.

¶ Quartò, vtrum magis declinet in minus.

1. q. 16. ar. 4. ad 4. & q. 17 ar. 1. cor. Et 3. dist. 34. q. 1 ar. 2. cor. col. 2. & 4. di. 16. q. 4. ar. 1. q. 2. cor. & di. 17. q. 3 art. 2. q. 3. cor. et veri. q. 1. ar. 3 ad 12.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum veritas sit virtus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cuius obiectum est veritas. Cùm ergo obiectum sit prius habitu & actu, videtur quòd veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

¶ 2 Præterea, Sicut Philosophus dicit in 4. Ethic*. ad
lib. 4. cap. 7. veritatē pertinet, quòd aliquis confiteatur existentia circa seipsum, & neque maiora, neque minora. Sed hoc non semper est laudabile, neq; in bonis: quia vt dicitur Prou. 27. Laudet te alienus, & non os tuū, nec etiā in malis: quia cōtra quosdā dicitur Isa. 3. Peccatum suū quasi Sodoma prędicauerūt, nec absconderūt: ergo veritas nō est virtus.

¶ 3 Præterea, Omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica: quia non habet Deum pro obiecto, sed res tēporales.
li. 2. de inuentione, in fol. 4 ante finē lib. Dicit enim Tullius* quòd veritas est, per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earū. Neq; etiam est virtus moralis: quia non consistit in medio inter superfluum & diminutum. Quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est. ergo veritas non est virtus.

lib. 2. cap. 7. tom. 5. SED CONTRA est, quòd Philosophus in 2. & 3. Ethic*. ponit veritatem inter cæteras virtutes.

CONCLVSIO.

Cùm verum dicere sit actus bonus, veritas necessario est virtus, non autem veritas à qua denominatur quippiam verum.

RESPONDEO dicendum, quòd veritas dupliciter accipi potest. Vno modo, secundum quod veritate aliquid dicitur verum: & sic veritas non est virtus, sed obiectum vel finis virtutis. Sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectus, vel signi ad rem intellectam & signatam, vel etiam rei ad
Q. 16. ar. 1. & q. 21. ar. 2. suam regulam: vt in primo habitum est*. Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit: secundum quòd per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, siue veracitas, necesse est quòd sit virtus: quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est quæ bonū facit habentem, & opus eius bonum reddit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

AD SECVNDVM dicendum, quòd confiteri id quod est circa seipsum, inquantū est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus, sed ad hoc requiritur quod vlterius debitis circunstantiis vestiatur: quæ si non obseruētur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc vitiosum est quòd aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de vero. Vitiosum est etiam quòd aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercunque inutiliter manifestādo.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille qui dicit verum, profert aliqua signa cōformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascunque res exteriores. Circa huiusmodi autē res sunt solæ virtutes morales, ad quas etiā pertinet vsus exteriorū membrorū, secundum quòd fit per imperiū voluntatis. Vnde veritas non est virtus theologica, neq; intellectualis, sed moralis. Est autē in medio inter superfluū & diminutum dupliciter. Vno quidem modo, ex parte obiecti: Alio modo, ex parte actus. Ex parte quidē obiecti, quia verū secundum suā rationem importat quandā æqualitatē. Aequale autē est mediū inter maius & minus. Vnde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui maiora dicit de seipso, & inter eum qui minora. Ex parte autē actus medium tenet, inquantum verum dicit, quando oportet & secundum quod oportet. Superfluum autem conuenit illi qui importune ea quæ sua sunt manifestat. Defectus autē cōpetit illi qui occultat, quādo manifestare oportet.

ARTICVLVS II.

Vtrum veritas sit specialis virtus.

4. di. 16. q. 4 ar. 1. q. 2. ca. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd veritas non sit specialis virtus. Verum enim & bonum conuertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus, quinimo omnis virtus est bonitas, quia bonū facit habentem. ergo veritas non est specialis virtus.

¶ 2 Præterea, Manifestatio eius quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Quilibet enim virtutis habitus manifestatur per propriū actum. ergo veritas non est specialis virtus.

¶ 3 Præterea, Veritas vitæ dicitur, qua quis rectè viuit: de qua dicitur Isa. 38. Memēto quęso quomodo ambulauerim coram te in veritate, & in corde perfecto. Sed qualibet virtute rectè viuitur, vt patet per diffinitionem virtutis suprapositā*. ergo veritas non est specialis virtus. 1. 2. q. 55. art. 4.

¶ 4 Præterea, Veritas videtur idē esse simplicitati: quia vtrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectā, quod requiritur in omni virtute. ergo etiā veritas non est specialis virtus.

SED CONTRA est, quòd in secundo Ethic. connumeratur aliis virtutibus.

CONCLVSIO.

Veritas est quædam specialis virtus, per quam homo exteriora sua, vel verba, vel facta debito ordine disponit.

RESPONDEO dicendum, quòd ad rationem virtutis humanæ pertinet quòd opus hominis bonū reddat. Vnde vbi in actu hominis inuenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quòd ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cùm autem bonum secundum Aug*. cap. 3. tom. 6 in lib. de Natura boni. consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo, secundum quòd exteriora nostra, vel verba, vel facta debitè ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum: & ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Vnde manifestum est quòd veritas est specialis virtus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd verum & bonum subiecto quidem conuertuntur: quia omne verum est bonum, & omne bonum est verum: sed secundum rationem inuicem se excedunt: sicut intellectus & volūtas inuicem se excedunt. Nam intellectus intelligit voluntatem, & multa alia. Et voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, & multa alia. Vnde verum secundū rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddā particulare bonum, inquantum appetibile quoddam est. Et similiter bonum secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, inquantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quòd veritas sit specialis virtus, sicut verum est speciale bonum. Non autem potest esse quòd bonitas hominis sit specialis virtus, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd habitus virtutū & vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens & præter intentionem. Quòd autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidē ad virtutem veritatis, sicut per se intentum. Ad alias autem virtutes potest pertinere ex cōsequenti, præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere. Quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter eius principalem intentionem.

AD TERTIVM dicendum, quòd veritas vitæ est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autē vita vera sicut & quælibet alia res, ex hoc quòd attingit suam regulam & mensuram, scilicet diuinam legem, per cuius conformitatem, rectitudinem habet. Et talis veritas siue rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem.

AD QVARTVM dicendum, quòd simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, & aliud ostendit exterius. Et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directè, quia hoc pertinet ad omnem virtutem, sed excludendo duplicitatem, qua homo vnum prætendit, & aliud intendit.

ARTI-

ARTICVLVS III.

Vtrum veritas sit pars iustitiæ.

Veri.q.1.art.5.ad 12.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd veritas non sit pars iustitiæ. Iustitiæ enim propriũ esse videtur quòd reddat alteri debitum. Sed ex hoc quòd aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere: sicut fit in omnibus præmissis iustitiæ partibus. ergo veritas non est pars iustitiæ.

Q.58.art.4

¶ 2 Præterea, Veritas pertinet ad intellectum; iustitia autem est in voluntate, vt supra habitum est*. ergo veritas non est pars iustitiæ.

Habetur in glo. ordinaria, Matt. 15. super illud: Audito hoc, scandalizati sunt.
† Art. præced. ad 3.

¶ 3 Præterea, Triplex distinguitur veritas secundum Hier*. scilicet veritas vitæ, & veritas iustitiæ, & veritas doctrinæ. Sed nulla istarum est pars iustitiæ. Nam veritas vitæ continet in se omnem virtutem, vt dictum est†. Veritas autem iustitiæ est idem iustitiæ, vnde non est pars eius. Veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales: ergo veritas nullo modo est pars iustitiæ.

**lib. 2. de inuētione in fol. 4. ante finem lib.*

SED CONTRA est, quod Tullius* ponit veritatem inter partes iustitiæ.

CONCLVSIO.

Veritas est iustitiæ pars, prout annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

† Q.80. ar. 1.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est†, ex hoc aliqua virtus iustitiæ annectitur, sicut secundaria principali, quod partim quidem cum iustitia conuenit, partim autem deficit ab eius perfecta ratione. Virtus autem veritatis cõuenit quidem cum iustitia in duobus. Vno quidem modo, in hoc quod est ad alterum. Manifestatio enim quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, inquantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt, vnus homo alteri manifestat. Alio modo, inquantum iustitia æqualitatem quandam in rebus constituit. Et hoc etiam facit virtus veritatis. Adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem à propria ratione iustitiæ quantum ad rationem debiti. Non enim hęc virtus attendit debitum legale, quod attendit iustitia, sed potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate vnus homo alteri debet veritatis manifestationem. Vnde veritas est pars iustitiæ, inquantum annectitur ei, sicut virtus secundaria principali.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quia homo est animal sociale, naturaliter vnus homo debet alteri id sine quo societas humana seruari non posset. Non autem possent homines adinuicem conuiuere, nisi sibiinuicem crederent, tanquam sibiinuicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

AD SECVNDVM dicendum, quòd veritas, secundum quòd est cognita, pertinet ad intellectum. Sed homo per propriam voluntatem, per quam vtitur & habitibus & membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam: & secundum hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Art. præced. ad 3.

AD TERTIVM dicendum, quòd veritas de qua nunc loquimur, differt à veritate vitæ, vt dictum est*. Veritas autem iustitiæ dicitur dupliciter. Vno modo, secundum quòd ipsa iustitia est rectitudo quædam regulata secundum regulam diuinæ legis. Et secundum hoc differt veritas iustitiæ à veritate vitæ: quia veritas vitæ est secundum quam aliquis rectè viuit in seipso. Veritas autem iustitiæ est secundum quam aliquis rectitudinem legis in iudiciis quæ sunt ad alterum, seruat. Et secundum hoc veritas iustitiæ non pertinet ad veritatẽ, de qua nunc loquimur: sicut nec veritas vitæ. Alio modo potest intelligi veritas iustitiæ secundum quòd aliquis ex iustitia veritatem manifestat, puta cum aliquis in iudicio veritatem confitetur, aut verum testimonium dicit. Et hæc veritas est quidam particularis actus iustitiæ, & non pertinet directè ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur: quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit ius suum alteri reddere. Vnde Philosoph. in 4. Ethicor*. de hac virtute determinans dicit, Non de veridico in confessionibus dicimus, neque quicunque ad iustitiam vel iniustitiam contendunt. Veritas autem doctrinæ consistit in quadam manifestatione verborum, de quibus est scientia. Vnde nec ista veritas directè pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas qua aliquis & vita, & sermone talem se demonstrat qualis est: & non alia quàm circa ipsum sint, nec maiora nec minora. Veruntamen quia moralia, inquantum sunt à nobis cognita, circa nos sunt, & ad nos pertinent: secundum hoc veritas doctrinæ potest ad hanc virtutem pertinere: & quæcunque alia veritas, qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

lib. 4. cap. 7. parũ à medio, tom. 5.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum virtus veritatis magis declinet in minus.

Infrà qō 129 artic. 3 ad 5.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd virtus veritatis non declinet in minus, sicut enim aliquis dicendo maius, incurrit falsitatem, ita & dicendo minus, non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quam quatuor esse tria. Sed omne falsum est secundum se malum & fugiendum, vt Philosophus dicit in 4. Ethic*. ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quàm in maius.

li. 4. c. 7. ante mediũ, tom. 5

¶ 2 Præterea, Quòd vna virtus magis declinet ad vnũ extremum, quàm ad aliud, contingit ex hoc quòd virtutis mediũ est propinquius vni extremo quàm alteri: sicut fortitudo est propinquior audaciæ quàm timiditati. Sed veritatis mediũ non est propinquius vni extremo quàm alteri: quia veritas, cùm sit æqualitas quędã, in medio punctuali cõsistit. ergo veritas non magis declinat in minus.

¶ 3 Præterea, In minus videtur à veritate recedere, qui veritatem negat, veritati aliquid subtrahens, in maius autẽ qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatẽ negat, quàm qui superaddit: quia veritas nõ compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem. ergo videtur quòd veritas magis debeat declinare in maius quàm in minus.

li. 4. ca. 7. circa medium, tom. 5.

SED CONTRA est, ꝙ Philos. dicit in 4. Ethi*. ꝙ homo secundũ hãc virtutẽ, magis à vero declinat in minus.

CONCLVSIO.

Declinare in minus affirmatiuè magis spectat ad veritatem, quàm negatiuè, quod veritati aduersatur: at in maius declinare est omnino veritati contrarium ac vitiosum.

**Aliàs non affirmãdo.*

RESPONDEO dicendum, quòd declinare in minus à veritate, contingit dupliciter. Vno modo* affirmando, puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est: puta scientiam, vel sanctitatem, vel aliquid huiusmodi, quod fit sine præiudicio veritatis: quia in maiori etiam est minus. Et secundum hoc hæc virtus declinat in minus. Hoc enim vt Philos*. dicit ibidẽ, videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias. Homines enim qui maiora de seipsis dicunt quàm sint, sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes. Homines autẽ qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescẽdẽtes per quandam moderationem. Vnde Apostolus dicit 2. ad Cor. 12. Si voluero gloriari, non ero insipiens: veritatẽ enim dicam. parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit ex me. Alio modo potest aliquis declinare in minus, negando scilicet, vt neget sibi inesse quod inest. Et sic non pertinet ad hanc virtutẽ declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum. Et tamen hoc ipsum esset minus repugnãs veritati, non quidẽ secundũ propriã rationem veritatis, sed secundum rationẽ prudentiæ, quam oportet saluari in omnibus virtutibus. Magis enim repugnat prudentiæ (quia periculosius est & onerosius aliis) quòd aliquis existimet, vel iactet se habere quod nõ habet, quàm quòd nõ existimet, vel dicat se non habere quod habet. Et per hoc patet respõsio ad obiecta.

lib. 4. Ethic. c. 7. circa medium, tom. 5.

QVÆSTIO CX.

De Vitiis oppositis veritati, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis veritati.

¶ Et primo, de mendacio. Secundo, de simulatione siue hypocrisi. Tertio, de iactantia & opposito vitio.

¶ Circa mendaciũ quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem.

¶ Secundò, de speciebus mendacij.

¶ Tertiò, vtrum mendacium semper sit peccatum.

¶ Quartò, vtrum semper sit peccatum mortale.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum mendacium semper opponatur veritati.

Infrà arti. 2. cor. Et 3. dis. 83. art. 1. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate. Qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, vt August*. dicit in libro contra mendacium. ergo mendacium non opponitur veritati. In li. de mendacio, ca. 3. à medio, tom. 4

¶ 2 Præterea, Virtus veritatis non solum consistit in verbis, sed etiam in factis: quia secundum Philosophum in 4. Ethic*. secundum hanc virtutem aliquis verum dicit & in sermone & in vita: sed mendacium consistit solum in verbis. Dicitur enim quòd mendacium est falsa vocis significatio. Sic ergo videtur quòd mendacium non directè opponatur virtuti veritatis. li. 4. c. 7. paulo à principio, tom. 5.

¶ 3 Præterea, Augustin*. dicit in lib. contra mendaciũ, quòd culpa mentientis est fallẽdi cupiditas. Sed hoc non opponitur veritati, sed magis beneuolentiæ, vel iustitiæ. ergo mendacium non opponitur veritati. li. de mendacio, cap. 3. à medio, tom. 4

SED CONTRA est, quòd dicit Augu*. in lib. contra mendacium. Nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat causa fallendi. Quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata, manifestum est mendacium. Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur. li. de mendacio, ca. 4. non procul à fine, tom. 4.

CONCLVSIO.

Mendacium formaliter aduersatur præcipue veritati.

RESPONDEO dicendum, quòd actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex obiecto & ex fine. Nam finis est obiectum voluntatis, quæ est primum mouens in moralibus actibus. Potentia autem à voluntate mota habet suum obiectum, quod est proximum obiectũ voluntarij actus: & se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale ad formale, vt ex supradictis patet*. Dictum est autem†, quod virtus veritatis, & per consequens opposita vitia in manifestatione consistit, quæ fit per aliqua signa: quæ quidẽ manifestatio siue enuntiatio est rationis actus conferentis signum ad signatũ. Omnis enim repræsentatio consistit in quadam collatione quæ propriè pertinet ad rationẽ. Vnde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt, sed naturali instinctu aliquid agũt, ad quod manifestatio sequitur: inquantum tamẽ huiusmodi manifestatio siue enuntiatio est actus moralis, oportet quòd sit voluntarius, & ex intentione voluntatis dependens. Obiectum autem proprium manifestationis siue enuntiationis est verum vel falsum. Intentio verò voluntatis inordinatæ potest ad duo ferri: quorum vnum est, vt falsum enuntietur: aliud esse effectus proprius falsæ enuntiationis, vt scilicet aliquis fallatur. Si ergo ista tria concurrant, scilicet quòd falsum sit id quod enuntiatur, & quòd adsit volũtas falsum enuntiãdi, & iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter: quia falsum dicitur, & formaliter propter voluntatem falsum dicendi, & effectiuè propter voluntatem falsitatem imprimendi. 1. 2. q. 18. art. 6. & 7. Q. præc. ar. 1 2. ad. 3.

Sed tamen ratio mendacij sumitur à formali falsitate, secundum hoc scilicet quòd aliquis habet voluntatẽ falsum enuntiandi. Vnde & mendacium nominatur ex eo quòd contra mentem dicitur. Et ideo si quis falsum enuntiet, credẽs id esse verum, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter: quia falsitas est præter intentionẽ dicentis. Vnde non habet perfectam rationem mendacij. Id enim quod præter intentionem dicentis est, per accidens est. Vnde non potest esse specifica differentia. Si verò aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, inquantũ tamen huiusmodi actus est voluntarius, & moralis, habet per se falsitatem, & per accidẽs veritatem. Vnde ad speciẽ mendacij pertingit. Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacij, sed ad quandam perfectionẽ ipsius: sicut & in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formã habeat, etiã si desit formæ effectus, sicut patet in graui, quod violẽter sursum detinetur, ne descendat secundũ exigentiã suæ formæ. Sic ergo patet quòd mendacium directè, & formaliter opponitur virtuti veritatis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vnumquodque magis iudicatur secundum id quod est in eo formaliter, & per se, quàm secundum id quod est in eo materialiter, & per accidẽs. Et ideo magis opponitur veritati, inquantum est virtus moralis, quòd aliquis dicat verum, intendens dicere falsum, quàm quòd dicat falsum intendens dicere verum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Aug. dicit in secundo de doct. Christian*. voces præcipuũ locum tenent inter alia signa. Et ideo cum dicitur quòd mendaciũ est falsa vocis significatio, nomine vocis intelligitur omne signũ. Vnde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset à mendacio immunis. li. 2. ca. 3. circa medium. tom. 3.

AD TERTIVM dicendum, quòd cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacij, non autem ad speciem ipsius: sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suæ causæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum mendacium sufficienter diuidatur per mendacium officiosum, iocosum & perniciosum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd mendaciũ insufficienter diuidatur per mẽdacium officiosum, iocosum, & perniciosum. Diuisio enim est danda secundũ ea quæ per se conueniunt rei: vt patet per Philo. in 7. Meta*. Sed intẽtio effectus est præter speciẽ actus moralis, & per accidẽs se habet ad ipsum, vt videtur. Vnde & infiniti effectus possunt consequi ex vno actu. Sed hæc diuisio datur secundũ intentionẽ effectus. Nam mendacium iocosum est quod fit causa ludi. Mendaciũ autẽ perniciosum est quod fit causa nocumẽti. Mendacium autẽ officiosum est quod fit causa vtilitatis. Ergo inconuenienter hoc modo diuiditur mendacium. 3. di. 38. art. 2. & 5. & opusc. 64. cap. 25. et 26. Et Psal. 5. to. 5. *lib. 7. text. 43. tom. 3.

¶ 2 Præterea, Aug*. in lib. contra mendacium, diuidit mendacium in octo partes. Quorum primum est in doctrina religionis. Secundum est quod nulli prosit, & obsit alicui. Tertium est quod prodest ita vni, vt alteri obsit. Quartum est quod fit sola mentiendi fallendique libidine. Quintum est quod fit placendi cupiditate. Sextum est quod nulli obest, & prodest alicui ad conseruandam pecuniam. Septimum est quod nulli obest, & prodest alicui ad vitandum mortẽ. Octauum, quod nulli obest, & prodest alicui ad vitandam immunditiam corporalem. Ergo videtur quòd prima diuisio mendacij sit insufficiens. In li. de mendacio, ca. 14. tom. 4.

¶ 3 Præterea, Philosophus in quarto Ethicor*. diuidit mendacium in iactantiam, quæ verum excedit in dicendo, & ironiam, quæ deficit à vero in minus: quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur lib. 4. cap. 7. tom. 5.

detur quòd diuiſio prædicta mendacij ſit incompetens.

Sed contra eſt, quòd ſuper illud Pſal. 5. Perdes omnes qui loquuntur mendacium: dicit gloſ*. quòd ſunt tria genera mendaciorum. Quædam enim ſunt pro ſalute, & commodo alicuius. Eſt etiam aliud genus mendacij quod fit ioco. Tertium verò mendacij genus eſt quod fit ex malignitate. Primum autem horum trium dicitur officioſum, ſecundum iocoſum, tertium pernicioſum. Ergo mendacium in tria prædicta diuiditur.

Eſt Aug. ibid. tom. 8. Et li. de mendacio, ca. 14. tom. 4

CONCLVSIO.

Mendacium diuiditur in officioſum, iocoſum & pernicioſum.

Respondeo dicendum, quòd mendacium tripliciter diuidi poteſt. Vno modo, ſecundum ipſam mendacij rationem, quæ eſt propria & per ſe mendacij diuiſio. Et ſecundum hoc, mendacium in duo diuiditur, ſcilicet in mendacium quod tranſcendit veritatē in maius, quod pertinet ad iactantiam: & in mendacium, quod deficit à veritate in minus, quod pertinet ad ironiam: vt patet per Philoſophum in 4. Ethic*. Hæc autem diuiſio ideo per ſe eſt ipſius mendacij, quia mendacium, inquantum huiuſmodi, opponitur veritati, vt dictum eſt†. Veritas autem æqualitas quædam eſt, cui per ſe opponitur maius & minus. Alio modo poteſt diuidi mendacium, inquantum habet rationem culpæ, ſecundum ea quæ aggrauant, vel diminuunt culpam mendacij ex parte finis intenti. Aggrauat autem culpam mendacij, ſi aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum: quod vocatur mendacium pernicioſum. Diminuitur autem culpa mendacij, ſi ordinetur ad aliquod bonum: vel delectabile, & ſic eſt mendacium iocoſum: vel vtile, & ſic eſt mendacium officioſum, quo intenditur iuuamentū alterius, vel remotio nocumenti. Et ſecūdum hoc diuiditur mendacium in tria prædicta*. Tertio modo diuiditur mendacium vniuerſalius ſecundum ordinem ad finem, ſiue ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacij ſiue non. Et ſecundum hoc diuiſio eſt octo membrorum, quæ dicta eſt*: in qua quidem tria prima membra continentur ſub mendacio pernicioſo: quod quidem fit vel contra Deum, & ad hoc pertinet primū mēdacium quod eſt in doctrina religionis: vel eſt contra hominē ſine ſola intentione nocendi alicui: & ſic eſt mēdacium ſecundum quod ſcilicet nulli prodeſt & obeſt alicui: ſiue etiam intēdatur in nocumento vnius, vtilitas alterius: & hoc eſt tertium mendacium, quod vni prodeſt, & alteri obeſt. Inter quæ tria, primum eſt grauiſſimum: quia ſemper peccata contra Deum ſunt grauiora, vt ſupra dictum eſt*. Secundum autem eſt grauius tertio, quod diminuitur ex intentione vtilitatis alterius. Poſt hæc autem tria, quæ ſuperaddunt ad grauitatem culpæ mendacij, ponitur quartum: quod habet propriam quantitatem ſine additione vel diminutione. Et hoc eſt mendacium quod fit ex ſola mentiēdi libidine, quod procedit ex habitu. Vnde & Philoſ. dicit in 4. Ethic†. quòd mēdax eo quòd talis eſt ſecundū habitum, ipſo mendacio gaudet. Quattor vero ſubſequentes modi diminuunt de culpa mēdacij. Nam quintum eſt mēdacium iocoſum, quod fit placendi cupiditate. Alia vero tria continētur ſub mendacio officioſo: in quo intenditur quod eſt alteri vtile, vel quantum ad res exteriores: & ſic eſt ſextum mendacium, quod prodeſt alicui ad pecuniam conſeruandam: vel eſt vtile corpori. & hoc eſt ſeptimum mendacium, in quo impeditur mors hominis: vel etiam vtile eſt ad honeſtatem virtutis: & hoc eſt octauum mendacium, in quo impeditur illicita pollutio corporalis. Patet autem quòd quanto bonum intentum eſt melius, tantò magis minuitur culpa mēdacij. Et ideo ſi quis diligenter conſideret, ſecundum ordinem prædictę enumerationis, eſt ordo grauitatis culpæ in iſtis mendaciis. Nam bonum vtile præfertur delectabili, & vita corporalis præfertur pecuniæ, honeſtas autem ipſi corporali vitæ. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

lib. 4. cap. 7. tom. 5.
† Art. præced.
In arg. ad oppoſitum.
Arg. 2. huius art.
1. 2. q. 73. art. 9.
lib. 4. cap. 7. tom. 5.

ARTICVLVS III.

Vtrum omne mendacium ſit peccatum.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur, quòd non omne mēdacium ſit peccatum. Manifeſtum enim eſt quòd Euangeliſtę ſcribendo euangelium non peccauerunt. Videntur tamen aliquid falſum dixiſſe: quia verba Chriſti, & etiam aliorum frequēter aliter vnus, & aliter retulit alius. Vnde videtur quòd alter eorū dixerit falſum. Non ergo omne mendacium eſt peccatum.

Suprà q. 69. ar. 1. & 2. q. 70. ar. 4. cor. & 3. diſt. 38 ar. 3. Et quol. 8. art. 14.

¶ 2 Præterea, Nullus remuneratur à Deo pro peccato. Sed obſtetrices Aegypti remuneratæ ſunt à Deo propter mēdaciū. Dicitur enim Exo. 1. quòd ædificauit illis Deus domos. Ergo mendacium non eſt peccatum.

¶ 3 Præterea, Geſta ſanctorum narrantur in ſacra ſcriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibuſdā ſanctiſſimis viris legitur quòd ſunt mentiti: ſicut Geneſ. 12. & 20. quòd Abraham dixit de vxore ſua quòd ſoror ſua eſſet. Iacob etiam mentitus eſt dicens ſe eſſe Eſau, & tamen benedictionem adeptus eſt: vt habetur Geneſ. 27. Iudith etiam commendatur, quæ tamen Holoferni mentita eſt. Non ergo omne mendacium eſt peccatum.

¶ 4 Præterea, Minus malum eſt eligendum, vt vitetur maius malum, ſicut medicus præſcindit membrū, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentū eſt quòd aliquis generet falſam opinionē in animo alicuius, quàm quòd aliquis occidat, vel occidatur. Ergo licitè poteſt homo mentiri, vt vnum præſeruet ab homicidio, & alium præſeruet à morte.

¶ 5 Præterea, Mendaciū eſt ſi quis non impleat quod promiſit: ſed non omnia promiſſa ſunt implenda. Dicit enim Iſidor*. In malis promiſſis reſcinde fidē. Ergo non omne mendacium eſt peccatum.

Refertur 22. q. 4. cap. in malis.

¶ 6 Præterea, Mendacium ob hoc videtur eſſe peccatum, quia per ipſum homo decipit proximum. Vnde Auguſt†. dicit in lib. contra mendacium. Quiſquis eſſe aliquod genus mendacij quod peccatū non ſit, putauerit, decipiet ſeipſum turpiter, cum honeſtum ſe deceptorem arbitretur aliorū, ſed non omne mēdacium eſt deceptionis cauſa: quia per mendaciū iocoſum nullus decipitur. Non enim ad hoc dicuntur huiuſmodi mendacia, vt credātur, ſed propter delectationē ſolam. Vnde & hyperbolicæ locutiones, quandoque etiam in ſcriptura ſacra inueniūtur. Non ergo omne mendacium eſt peccatum.

ca. vlt. à medio, tom. 4.

Sed contra eſt, quòd dicitur Eccleſiaſtici 7. Noli velle mentiri omne mendacium.

CONCLVSIO.

Mendacium omne eſt ex genere ſuo malum & peccatum, cum præter naturam ſit mentiri.

Respondeo dicendum, quod eſt ſecundū ſe malū ex genere, nullo modo poteſt eſſe bonum, & licitum: quia ad hoc quòd aliquid ſit bonū, requiritur quòd omnia rectè concurrant. Bonum enim eſt ex integra cauſa, malū verò eſt ex ſingularibus defectibus, vt Dionyſ. dicit 4. ca. de di. no*. Mendacium autem eſt malum ex genere. Eſt enim actus cadēs ſuper indebitā materiā. Cùm enim voces naturaliter ſint ſigna intellectuū, innaturale eſt, & indebitū quòd aliquis voce ſignificet id quod non habet in mēte. Vnde Philoſophus dicit in 4. Ethicor*. quòd mendacium eſt per ſe prauum, & fugiendum: verum autem eſt bonum & laudabile. Vnde omne mendacium eſt peccatum, ſicut etiam Auguſt†. aſſerit in lib. contra mendacium.

ca. 4. part. 4. inter medium & finem.
lib. 4. cap. 7. ante medium, tom. 5.
† ca. 1. tom. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd nec in euangelio, nec in aliqua ſcriptura canonica fas eſt opinari aliquod falſum aſſeri, nec quòd ſcriptores earum mendaciū dixerint: quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati ſacrę ſcripturæ innititur. In hoc verò ꝙ in euangelio, & in aliis ſcripturis ſacris verba aliquorū diuerſimode recitātur, nō eſt mendaciū. Vnde Aug*. dicit in lib. de cōſenſu Euangeliſtarū. Nullo modo laborandū eſſe iudicat, qui prudenter intelligit ipſas ſententias eſſe neceſſarias cognoſcendæ

lib. 2. ca. 12. parum à medio, tom. 4.

veritati,

veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ. Et in hoc apparet, vt ibidem subdit, non debere nos arbitrari mentiri quenquam, si pluribus reminiscentibus tem quam audierunt, vel viderunt non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata.

Ad secundum dicendum, quòd obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore Dei, & beneuolentia, ex qua processit mendacium. Vnde signanter dicitur Exod. primo: Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificauit illis domos. Mendacium verò postea sequens non fuit meritorium.

Ad tertium dicendum, quòd in sacra scriptura, vt Aug*. dicit, inducũtur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandũ eos fuisse mentitos. Siqua tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia videntur, intelligendum est ea figuraliter, & prophetice dicta esse. Vnde August*. dicit in lib. contra mendacium. Credendum est illos homines qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia, quæ scripta sunt de illis propheticè gessisse atque dixisse. Abraham tamen, vt August. dicit in quæstionibus super Genes*. dicens, Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, & non mendacium dici: soror enim dicitur: quia filia patris erat. Vnde & ipse Abraham dicit Genes. 20. Verè soror mea est filia patris mei, & non matris meæ filia: quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Iacob verò mysticè dixit se esse Esau primogenitum Isaac: quia videlicet primogenita illius de iure ei debebantur. Vsus autem est hoc modo loquedi per spiritum prophetiæ ad designandum mysterium: quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Iudæorum. Quidam verò commendantur in scriptura, non propter perfectam virtutem, sed propter quandam virtutis indolem, scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo mouebantur ad quædam indebita facienda. Et hoc modo, Iudith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutẽ populi, pro qua periculis se exposuit. Quamuis etiam dici possit, quòd verba eius veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

li. de mendacio, ca. 5. ante medium, to. 4

li. de mendacio, ca. 5. to. 4

lib 22. cont. Faust. ca. 34. circa finẽ, to. 6

Ad quartum dicendum, quòd mendaciũ non solum habet rationem peccati ex damno, quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione, vt dictum est*. Non licet autem aliqua illicita inordinatione vti ad impediendum nocumenta, & defectus aliorum: sicut non licet furari ad hoc quòd homo eleemosynam faciat, nisi fortè in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quòd aliquis alium quocunque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, vt Aug*. dicit in lib. contra mendacium.

In corp. art.

In lib. de mendació, ca. 10. in fine, tom. 4

Ad quintum dicendum, quòd ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur: quia non loquitur cõtra id quod gerit in mente. Si verò non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quòd animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus. Vno modo, si promisit id quod manifestè est illicitum: quia promittendo peccauit, mutando autem propositum bene facit. Alio modo, si sunt mutatæ conditiones personarum, & negotiorum. Vt enim Seneca dicit in lib. de Beneficiis*: Ad hoc quòd homo teneatur facere quod promisit, requiritur quòd omnia immutata permaneant: alioquin nec fuit mendax in promittendo: quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus. Nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eædem conditiones non extant. Vnde & Apostolus non est mẽtitus, qui non iuit Corinthum, quo se iturum esse promiserat: vt dicitur 2. ad Cor. 1. Et hoc propter impedimenta quæ superuenerunt.

lib. 4. ca. 34. & 35.

Ad sextum dicendum, quòd operatio aliqua potest considerari dupliciter. Vno modo, secundũ seipsam: alio modo, ex parte operantis. Mendacium ergo iocosum ex ipso genere operis habet rationem fallẽdi, quamuis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicẽdi. Nec est simile de hyperbolicis, aut quibuscunque figuratiuis locutionibus, quæ in sacra scriptura inueniuntur: quia sicut August*. dicit in lib. contra mendacium, quicquid figuratiuè fit, vel dicitur, non est mendacium. Omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est. Omne autem figuratiuè, aut factum, aut dictum hoc enuntiat, quod significat eis quibus intelligendum prolatum est.

li. de mẽdacio cap. 5. ante medium, to. 4

Articvlvs IIII.

Vtrum omne mendacium sit peccatum mortale.

Ad quartvm sic proceditur. Videtur, quòd omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim in Psal. 5. Perdes omnes qui loquũtur mendacium. Et Sap. 1. Os quod mentitur occidit animam: sed perditio, & mors animæ non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

Suprà q. 69. ar. 1. & 2. et q. 70. arti. 4. con. Et 3. dis. 38 ar. 4. et 4 dist. 16. q. 4. ar. 1. quæst. 3 cor. Et quol. 8 artic. 14 & quol. 9. artic. 14. cor.

¶ 2 Præterea, Omne quod est contra præceptum decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum decalogi, Non falsum testimonium dices. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

¶ 3 Præterea, August. dicit in primo de doctri. Christiana*. Nemo mentiens, in eo quod mentitur, seruat fidem. Nam hoc vtique vult, vt cui mentitur, fidem sibi habeat: quàm tamen ei mentiendo non seruat. Omnis autem fidei violator iniquus est. Nullus autem dicitur fidei violator vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

**li. 1. ca. 36. à medio, to. 3*

¶ 4 Præterea, Merces æterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces æterna commutata in temporalem. Dicit enim Greg*. quòd in remuneratione obstetricum cognoscitur quid mendacij culpa mereatur. Nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita tribui, præmissa culpa mendacij in terrenam est remunerationem declinata. Ergo etiã mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse leuissimum, est peccatum mortale.

li. 18 moral. c. 2. à medio.

¶ 5 Præterea, Aug*. dicit in lib. contra mendaciũ, quòd perfectorũ præceptum est omnino, non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. Sed facere contra præceptũ est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione, & omniũ aliorum: alioquin essent peioris conditionis.

li. de mẽdacio cap. 17. circa medium, to. 4

Sed contra est, quòd August*. dicit in 5. Psal. Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa: cum aut iocamur, aut proximo consulendo mentimur. Sed omne peccatum mortale habet grauem culpam. Ergo mendacium iocosum, & officiosum non sunt peccata mortalia.

Super illũ versiculũ, Perdes omnes qui loquuntur mendacium, to. 7.

Conclvsio.

Mendacium perniciosum peccatum mortale est, officiosum verò, ac iocosum venialia esse contingit.

Respondeo dicendum, quòd peccatum mortale propriè est quod repugnat charitati, per quam anima viuit Deo coniuncta, vt dictum est*. Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter. Vno modo, secundum se: alio modo, secundum finem intentum. Tertio modo, per accidens. Secundum se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione. Quæ quidẽ si sit circa res diuinas, contrariatur charitati Dei: cuius veritatem aliquis tali mẽdacio occultat vel corrumpit. Vnde huiusmodi mendaciũ nõ solum opponitur virtuti veritatis, sed etiã virtuti fidei, & religionis. Et ideo hoc mẽdacium est grauissimũ, & mortale. Si verò falsa significatio sit circa aliquid, cuius cognitio pertineat ad hominis bonũ: puta, quæ pertinet ad perfectionem scientiæ, & informationem morum,

Q. 24. ar. 12 & 35. art. 3.

morum, tale mendacium, inquantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi. Vnde est peccatum mortale. Si vero falsa opinio, ex mendacio generata sit circa aliquid de quo non referat vtrum sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus: sicut siquis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus, ad se non pertinentibus. Vnde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. Ratione vero finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati: puta, quod dicitur aut in iniuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, vtpote religioni contrarium: aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, diuitias, vel famam. Et hoc etiam est peccatum mortale, cum nocere proximo sit peccatum mortale. Ex sola autem intentione peccati mortalis, aliquis mortaliter peccat. Si vero finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale. Sicut apparet in mendacio iocoso, in quo intenditur aliqua leuis delectatio: & in mendacio officioso, in quo intenditur etiam vtilitas proximi. Per accidens autem potest contrariari charitati ratione scandali, vel cuiuscunque damni consequentis. Et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, vt exponit gloss. super illud Psalmi 5. Perdes omnes qui loquuntur mendacium.

Ad secundum dicendum, quòd cum omnia præcepta decalogi ordinentur ad dilectionem Dei, & proximi, sicut supra dictum est *, intantum mendacium est contra præceptum decalogi, inquantum est contra dilectionem Dei, & proximi. Vnde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

Q.44.art.1. & 1.2.q. 100.art.5.

Ad tertium dicendum, quòd etiam peccatū veniale largo modo potest dici iniquitas, inquātum est præter æquitatem iustitiæ. Vnde dicitur primæ Ioā.3. Omne peccatum est iniquitas. Et hoc modo loquitur August.

Ad quartum dicendum, quòd mendacium obstetricum potest dupliciter considerari. Vno modo, quantum ad effectum beneuolentiæ in Iudæos, & quantum ad reuerentiam diuini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis: & sic debetur eis remuneratio æterna. Vnde Hieron. exponit, quòd Deus ædificauit illis domos spirituales. Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacij: quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed forte aliquam remunerationem temporalem, cuius merito non repugnabat deformitas illius mendacij, sicut repugnabat merito remunerationis æternę. Et sic intelligenda sunt verba Gregor *. non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam quam iam ex præcedenti affectu meruerant, vt ratio procedebat.

citata in arg.

Ad quintum dicendum, quòd quidam dicunt, quòd perfectis viris omne mēdacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nulla enim circunstantia aggrauat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem. Circunstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi forte ratione alicuius annexi: puta, si sit contra votum ipsius: quod non potest dici de mendacio officioso vel iocoso. Et ideo mendacium officiosum, vel iocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi forte per accidens, ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustin*. dicit, perfectis esse præceptum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. Quamuis hoc Augustin. non assertiue, sed sub dubitatione dicat. Præmittit enim†, Nisi forte ita, vt perfectorum, &c. Nec obstat quòd ipsi ponuntur in statu conseruandæ veritatis: quia veritatem tenentur conseruare ex suo officio in iudicio vel doctrina: contra quæ si mentiantur, erit mendacium, quod est peccatum mortale. In alijs autē non oportet quod mortaliter peccet mentiendo.

li. de mēdacio cap.17. circa mediū. to.4.
† li.de mēda. cap.17. circa mediū to.4.

QVÆSTIO CXI.

De Simulatione & Hypocrisi, in quatuor articulos diuisa.

Postea considerandum est de simulatione, & hypocrisi.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primo, vtrum omnis simulatio sit peccatū.
¶ Secundo, vtrum hypocrisis sit simulatio.
¶ Tertio, vtrum opponatur veritati.
¶ Quarto, vtrum sit peccatum mortale.

Articvlvs primvs.

Vtrum omnis simulatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Lucæ vltimo, quòd dominus se finxit longius ire. & Ambrosius dicit de Abraham * in libro de Patriarchis, quòd captiose loquebatur cum seruulis, cum dixit Genes.22. Ego & puer illuc vsque properantes, postquam adorauerimus reuertemur ad vos. Fingere autem, & captiose loqui ad simulationem pertinet. Sed non est dicendum, quòd in Christo, & in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

in lib.de Abraham. ca.8.in medio.tom.4.

¶ 2 Præterea, Nullum peccatū est vtile. Sed sicut Hieron. * dicit, Vtilem simulationem, & in tempore assumendam, Iehu Regis Israël nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere velle, vt habetur 4.Reg.10. & Dauid immutauit faciem suam coram Achis rege Geth, vt habetur 1.Reg.21. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

ad Gal.2.super illud: Cū venisset Petr. Antiochiam tomo.9.

¶ 3 Præterea, Bonum est malo contrarium. Si ergo simulare bonum, est malum: ergo simulare malum, erit bonum.

¶ 4 Præterea, Isaiæ 3. contra quosdam dicitur, Peccatum suum quasi Sodoma prædicauerunt, nec absconderunt. Sed abscōdere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non vti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non semper est peccatum.

Sed contra est, quod Isa.16. super illud, In tribus annis, &c. dicit gloss*. in comparatione duorum malorum leuius est aperte peccare quàm sanctitatem simulare. Sed aperte peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

est glos. Hiero. in fin. coment. ad 16.cap.Esa.tom.5.

Conclvsio.

Simulatio omnis peccatum est, cum sit mendacium, in exteriorum factorum signis consistens.

Respondeo dicendū, quòd sicut dictum est *, ad virtutem veritatis pertinet, vt quis talem se exhibeat exterius per signa exteriora, qualis est. Signa autē exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quòd aliquis per verba exteriora aliud significet quàm habet apud se, quod ad mendacium pertinet: ita etiam opponitur veritati, quòd aliquis per aliqua signa factorum, vel rerum, aliquid significet contrarium eius quod in eo est: quod proprie simulatio dicitur. Vnde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem vtrum aliquis mentiatur verbo, vel quocunque alio facto, vt supra habitum * est. Vnde cum omne mendacium sit peccatum, vt supra dictum est†, consequens est etiā quòd omnis simulatio est peccatum.

Q.109.ar.3 ad 3.et q.110 art.1.
Q.prec.ar.1. †Q.pre.ar.3

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut August. dicit in libr *. de Quæstionibus euangelij, non omne quod fingimus, mendacium est: sed quando id fingimus

lib.2.cap.51 in principio. tomo.4.

mus quòd nihil significat, tunc est mendacium. Cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, nō est mēdacium, sed aliqua figura veritatis. Et subiungit exemplum de figuratiuis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non vt asseratur ita esse, sed eam proponimus, vt figuram alterius quod asserere volumus. Sic ergo dominus in euangelio finxit se longius ire, quia composuit motum suum quasi volentis longius ire, ad aliud figuratiue significandum, scilicet quod ipse ab eorum fide longe erat, vt Gregor*. dicit, vel vt Augustin†. dicit, quia cum longius recessurus esset ascendendo in cælum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra. Abraham etiam figuratiue locutus est. Vnde Ambros*. dicit de Abraham, quòd prophetauit quod ignorabat. Ipse enim solus disponebat redire immolato filio. Sed dominus per os eius locutus est quod parabat. Vnde patet quòd neuter simulauit.

Greg. homil. 23. in euā. nō lõge à princi. †Aug. li. 2. q. euāg. ca. vlti. à medio. to. 4. *Ambr. in li. de Abraham. ca. 8. tomo. 4.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Hieron. vtitur large nomine simulationis pro quacunq; fictione. Commutatio autē faciei Dauid fuit fictio figuralis, sicut glossa exponit in titulo illius Psal. Benedicā dominum in omni tempore. Simulationē vero Iehu non est necesse excusari à peccato, vel mendacio, quia malus fuit: vtpote ab idololatria Hieroboam non recedens. Commendatur tamen, & temporaliter remuneratur à Deo non pro simulatione, sed pro zelo, quo destruxit cultum Baal.

AD TERTIVM dicēdum, quòd quidā dicunt quod nullus potest se simulare esse malum: quia per opera bona nullus simulat se malum. Si autem opera mala faciat, malus est. Sed hæc ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera quæ in se non sunt mala, sed habent in se quandam speciem mali: & tamen ipsa simulatio est mala, tum ratione mendacij, tum ratione scandali. Et quamuis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione eius de quo est, siue sit de bono, siue sit de malo, peccatum est.

AD QVARTVM dicēdum, quòd sicut aliquis verbo mentitur quādo significat quod nō est, non autē quando tacet quod est; quod aliquando licet: ita etiam simulatio est quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est: non autem si aliquis prętermittat significare quod est. Vnde aliquis potest peccatum suum occultare absq; simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieron.* dicit ibidem, quòd secundum remedium post naufragium est peccatum abscōdere, scilicet ne exinde alijs scandalum generetur.

Esa. 3. super verbū Esa. citenū in argu. tomo. 5.

ARTICVLVS II.

Vtrum hypocrisis sit idem quod simulatio.

4. di. 16. q. 4. ar. 1. q. 1. per to. & qō. 2. & 1.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim cōsistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest etiam esse si aliquis ostendat exterius quæ interius agit, secundum illud Matth. 6. Cum facis eleemosynam noli tuba canere ante te, sicut hypocritæ faciunt. Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

¶ 2 Pręterea, Greg. dicit 31.* Moral. Sunt nonnulli, qui & sanctitatis habitum tenēt, & perfectionis meritum exsequi non valent. Hos nequaquam credendū est in hypocritarū numerum currere: quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare. Sed illi qui tenent habitum sanctitatis, & meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores: quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

Lib. 31. moral. ca. 11. in principio.

¶ 3 Præterea, Hypocrisis in sola intentione consistit. Dicit enim dominus de hypocritis Matt. 23. quòd omnia opera sua faciunt, vt ab hominibus videantur. Et Grego. dicit 31.* Moral. quòd nunquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere considerant. Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione. Vnde super illud Iob 36. Simulatores, & callidi prouocant iram Dei. dicit glo. quòd simulator aliud simulat, & aliud agit. Castitatem præfert, & lasciuiam sequitur. Ostendit paupertatem, & marsupium replet. Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

Lib. 31. Mora. cap. 11. paulo à principio.

SED CONTRA est, quòd Isido. dicit in lib*. Etymologiarum, Hypocrita Græco sermone, in Latino simulator interpretatur: qui cum intus malus sit, bonum se palàm ostendit. hypo enim falsum: crisis iudicium interpretatur.

lib. 10. cap. 8 Incip. Humilis: circa med.

CONCLVSIO.

Hypocrisis omnis simulatio est, non omnis autem simulatio hypocrisis, nisi ea, qua alterius personam quis simulat.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Isidorus * dicit ibidem, nomē hypocritæ tractum est à specie eorum, qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, vt ad personæ quam simulant, colorem perueniāt: modo in specie viri, modo in specie fœminę: vt in ludis populū fallāt. Vnde Aug*. dicit in lib. de sermone domini in monte, quòd sicut hypocritæ simulatores aliarum personarum agunt partes illius, quod non sunt: non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum: sic in ecclesijs, & in omni vita humana qui se vult videri quod non est, hypocrita est: simulat enim se iustum, non exhibet. Sic igitur dicendum est, quòd hypocrisis simulatio est: non autem omnis simulatio, sed solum illa, qua quis simulat personam alterius: sicut cum peccator simulat personam iusti.

li. 10. etymo. ca. Humilis, à medio. lib. 2. cap. 3. circa princip. tomo. 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit ex suo genere ad Dei seruitium pertinentia, non quęrit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem quam nō habet. Vnde Grego. dicit 31.* Moral. quòd hypocritæ per causas Dei deseruiunt intentioni seculi: quia per ipsa quoque quæ se agere sancta ostendunt, non conuersionem quærunt hominum, sed auras fauorum. Et ita simulant mendaciter intentionem rectam, quam nō habent: quamuis non simulant aliquod rectum opus, quod non agunt.

lib. 31. ca. 11 ante medium.

AD SECVNDVM dicendum, quòd habitus sanctitatis (puta religionis vel clericatus) significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit, intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita: quia nō tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret, vt se iustum ostentaret, esset hypocrita, & simulator.

AD TERTIVM dicendum, quòd in simulatione sicut in mendacio duo sunt. Vnum quidē sicut signū, & aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi cōsideratur sicut signatū, quod nō respondet signo. Exteriora autē vel verba vel opera vel quæcunque sensibilia cōsiderantur in omni simulatione, & mendacio sicut signa.

ARTICVLVS III.

Vtrum hypocrisis opponatur virtuti veritatis.

4. di. 16. q. 4 ar. 1. q. 2. ar. pro ver. et cor.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd hypocrisis non opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim siue hypocrisi est signum, & signatum. Sed quantum ad vtrunque non videtur opponi alicui speciali virtuti. Hypocrita enim simulat quamcunque virtutem, & etiam per quæcunque virtutis opera: puta, per ieiunium, orationem, & eleemosynam, vt habetur Matth. 6. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

¶ 2 Præterea, Omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere: vnde & simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudētiæ, vt supra habitum est*. Ergo hypocrisis, quæ est simulatio, non opponitur veritati, sed magis prudentiæ vel simplicitati.

Q. 55. ar. 4.

¶ 3 Præte-

¶ 3 Praeterea, Species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriae. Vnde super illud Iob 27. Quae est spes hypocritae si auarè rapiat, &c. dicit * gloss. Hypocrita, qui Latine dicitur simulator, auarus raptor est: qui dum inique agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitae rapit alienae. Cum ergo auaritia vel inanis gloria non directe opponatur veritati, videtur quòd nec simulatio siue hypocrisis.

est Greg. ibid. lib.19.ca.2.

Sed contra est, quia omnis simulatio est mendacium quoddam, vt dictum est*. Mendacium autē directe opponitur veritati: ergo & simulatio siue hypocrisis.

Ar.2. huius quest.

Conclvsio.

Hypocrisis, cum simulatio sit, qua simulat quis se habere personam, quam non habet, veritati per se aduersatur, qua aliquis talem se exterius exhibet vita ac sermone qualis est, quanquàm per accidens multis alijs virtutibus contraria esse possit.

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum in 10.* Metaph. Contrarietas est oppositio secundum formam: à qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est, quòd simulatio siue hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter. Vno modo, directe: alio modo, indirecte. Directa quidem oppositio eius siue eius cōtrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, qui accipitur secundum proprium obiectum. Vnde cum hypocrisis sit quaedam simulatio, qua quis simulat se habere personam, quam non habet, vt dictum est*, cōsequens est quòd directe opponatur veritati, per quā aliquis exhibet se talem vita, & sermone, qualis est: vt dicitur in 4.* Ethi. Indirecta autē oppositio siue contrarietas, hypocrisis potest attendi secundum quodcunq; accidens: puta, secundū aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcunque aliud huiusmodi.

B.10.tex.13 et 24.tom.3.
Art.praecedēt.
lib.4.cap.7. tomo.5.

Ad primvm ergo dicendum, quòd hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam, vt finem: nō quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere, sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere: ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit, quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis. Vnde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

Ad secvndvm dicendum, quòd sicut supra dictum est*, prudentiae directe opponitur astutia: ad quam pertinet adinuenire quasdam vias apparentes, & non existentes, ad propositum consequendum. Executio autem astutiç est proprie per dolum in verbis: per fraudem autē in factis. Et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus, & fraus ad simplicitatē. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, & quandoque secundariò ad nocendum. Vnde ad simplicitatem pertinet directe se praeseruare à deceptione. Et secundum hoc, vt supra dictum est*, virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis: sed differt sola ratione, quia veritas dicitur secundum quòd signa concordant signatis. Simplicitas autem dicitur secundum quòd non tendit in diuersa, vt scilicet aliud intendat interiùs, & aliud praetendat exterius.

Q.55.ar.3. 4.et 5.
Q.109.ar.2 ad 4.

Ad tertivm dicendum, quòd lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut & mendacis. Vnde ex hoc fine speciem nō sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quàm sit. Vnde quandoque contingit quòd aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratia, sed sola libidine simulandi, sicut Philosophus dicit in * 4. Ethic. & sicut etiam supra de mendacio dictum est †.

**li.4. cap.7. tomo.5.*
†Q.100.ar.2.

Articvlvs IIII.

Vtrum hypocrisis semper sit peccatum mortale.

4.di.16.q.4 art.1.q.3.
**in fine cōmētarij ad ca.16 Esaia.tom.5.*

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur, quòd hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hier. Isa.16*. in glos quod in comparatione duorum malorum, leuius est aperte peccare quàm sanctitatem simulare. Et super illud Iob 1. Sicut autem domino placuit, &c. glos. dicit quòd simulata aequitas nō est aequitas, sed duplex peccatum. Et super illud Thren. 4. Maior effecta est iniquitas peccati populi mei peccato Sodomorū, dicit glos*. Scelera animae planguntur quç in hypocrisim labitur, cuius maior est iniquitas peccatoris† Sodomorū. Peccata autē Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo & hypocrisis semper est peccatum mortale.

Glos. ordinaria ibid.
† alias peccatis.

¶ 2 Praeterea, Greg. dicit 31.* Moral. quòd hypocritae ex malitia peccant. Sed hoc est grauissimum: quia pertinet ad peccatum in spiritum sanctum. Ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

**li.31.ca.11*

¶ 3 Praeterea, Nullus meretur iram Dei, & exclusionē à Dei visione nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei: secundum illud Iob 36. Simulatores, & callidi prouocant iram Dei. Excluditur etiam hypocrita à visione Dei: secundum illud Iob 13. Non veniet in conspectu eius omnis hypocrita. Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quia hypocrisis est mendacium operis cum sit simulatio quaedam. Non autē omne mendacium operis est peccatum mortale: ergo nec omnis hypocrisis.

¶ Praeterea, Intentio hypocritae est ad hoc quòd videatur bonus. Sed hoc non opponitur charitati. Ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

¶ Praeterea, Hypocrisis nascitur ex inani gloria, vt Grego. dicit 31.* Moral. Sed inanis gloria nō semper est peccatum mortale. Ergo neque hypocrisis.

lib.31.ca.31 à medio.

Conclvsio.

Hypocrisis, qua quis non curat sanctitatem, sed tantum sanctus apparere, peccatum mortale est; qua vero aliquis intendit simulare sanctitatem quamuis sanctus non sit, potest et veniale & mortale esse secundum quod contingit contrariari, vel non contrariari charitati.

Respondeo dicendum, quòd in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis, & simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille, cuius intentio fertur ad vtrunque, vt scilicet aliquis non curet sanctitatē habere, sed solū sanctus apparere, sicut consueuit accipi in sacra scriptura; sic manifestum est quòd est peccatum mortale. Nullus enim totaliter priuatur sanctitate nisi per peccatum mortale. Si autem dicatur hypocrita ille, qui intendit simulare sanctitatem, à qua deficit per peccatum mortale, tunc quamuis sit in peccato mortali, ex quo priuatur sanctitate, non tamē semper ipsa simulatio est ei peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine: qui si repugnat charitati Dei vel proximi, erit peccatum mortale: puta, cum simulat sanctitatem, vt falsam doctrinam disseminet: vel vt adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus: vel quaecunque alia temporalia bona in quibus finem constituit. Si vero finis intentus nō repugnet charitati, erit peccatum veniale: puta, cum aliquis in ipsa fictione delectatur. de quo dicitur 4.* Ethic. quòd magis videtur vanus quàm malus. Eadem enim ratio est de mendacio, & simulatione. Contingit tamen quandoq; quòd aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quae non est de salutis necessitate: & talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

lib.4.cap.7. à medio.

QVAESTIO CXII.

De iactantia, in duos articulos diuisa.

Postea cōsiderandum est de iactantia, & ironia, quae sunt partes mendacij secundum Philosophum in 4. Ethi. Primo autem circa iactantiam quaeruntur duo.

¶ Primo, cui virtuti opponatur.

¶ Secundo, vtrum sit peccatum mortale.

ARTICVLVS I.

Vtrum iactantia opponatur virtuti veritatis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd iactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendaciū. Sed quandoq; potest esse iactantia etiam sine mēdacio, sicut cum aliquis suam excellentiā ostentat. Dicitur enim Hester primo, quòd Assuerus fecit grande conuiuiū, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ ac regni sui, ac magnitudinē atque iactantiam potentiæ suæ. Ergo iactantia non opponitur virtuti veritatis.

lib. 23. ca. 7. circa princip. ¶ 2 Præterea, Iactantia ponitur à Gregor.* 23. Moral. vna de quatuor speciebus superbiæ: cum scilicet quis iactat se habere quod nō habet. Vnde dicitur Hier. 48. Audiuimus superbiam Moam: superbus est valde. sublimitatem eius & arrogantiā, & superbiam, & latitudinem cordis eius ego scio, ait dominus. iactantiam eius, & quòd nō sit iuxta eam virtus eius. Et * 31. Moral. Greg. dicit, quòd iactantia oritur ex inani gloria. Superbia autem, & inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo iactantia nō opponitur veritati, sed humilitati. *lib. 31. ca. 31 à medio.*

¶ 3 Præterea, Iactantia ex diuitijs causari videtur. Vnde dicitur Sap. 5. Quid nobis profuit superbia, aut diuitiarū iactantia quid cōtulit nobis? Sed superfluitas diuitiarū videtur pertinere ad peccatū auaritię, quod opponitur iustitiæ vel liberalitati. Nō ergo iactantia opponitur veritati.

lib. 2. cap. 7. et lib. 4. ca. 7 tomo. 5. SED CONTRA est, quòd Philosophus dicit in 2. & 4.* Ethic. iactantiam opponi veritati.

CONCLVSIO.

Iactantia opponitur veritati per modum cuiusdam excessus.

RESPONDEO dicendum, quòd iactantia proprie importare videtur quòd homo verbis se extollat. illa enim quæ vult homo longe iactare, in altum eleuat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidē contingit dupliciter. Quandoq; enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur. Quod Apostolus refugiens, dicit secunde ad Corinth. 12. Parco, nequis existimet me supra id quod videt in me aut audit aliquid ex me. Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid iudicandum secundū quod in se est, quàm secundum quod est in opinione aliorum, inde est quòd magis proprie dicitur iactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quàm quando effert se supra id quod est in opinione aliorum, quamuis vtroque modo iactantia dici possit. Et ideo iactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de iactantia secundum quod excedit opinionem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd iactantiæ peccatum considerari potest dupliciter. Vno modo, secundū speciem actus, & sic opponitur veritati, vt dictum est*. Alio modo, secundum causam suam: ex qua, etsi non semper, tamen frequentius accidit. Et sic procedit quidem ex superbia, sicut ex causa interius motiua, & impellente. Ex hoc enim quòd aliquis interius per arrogantiam supra seipsum eleuatur, sequitur plerunque quòd exterius maiora quædam de se iactet, licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad iactantiam procedat, & in hoc delectetur, quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ: non tamen est idem iactantiæ, sed, vt frequentius, eius causa. Et propter hoc Greg.* iactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit enim iactator plerunque ad hoc quòd gloriam consequatur per suam iactantiam. Et ideo secundum Gregor.* ex inani gloria oritur secundum rationem finis. *In corp. ar. & q. 100. art. 2* *loco citato in argum. 2 in principio.* *li 31. ca. 31*

AD TERTIVM dicēdum, quòd opulentia etiam iactantiam causat dupliciter. Vno modo occasionaliter inquātum de diuitijs aliquis superbit. Vnde & signāter Prouerb. 8. opes dicuntur superbę. Alio modo, per modum finis, quia vt dicitur in 4. Eth*. aliqui seipsos iactant nō solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea, ex quibus lucrari possunt: puta, quòd sint medici, vel sapientes, vel diuini. *lib. 4. ca. 7. à medio. tom. 5.*

ARTICVLVS II.

Vtrum iactantia sit peccatum mortale.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd iactantia sit peccatum mortale: dicitur enim Prouerb. 28. Qui se iactat, & dilatat, iurgia concitat. Sed concitare iurgia est peccatum mortale. Detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, vt habetur Prouerb. 6. Ergo iactantia est peccatum mortale.

¶ 2 Præterea, Omne quod prohibetur in lege Dei est peccatum mortale. Sed super illud Eccles. 6. Non te extollas in cogitatione animæ tuæ, dicit glos.* iactātiam & superbiam prohibet. ergo iactantia est peccatū mortale. *Glos. interli-nearis ibid.*

¶ 3 Præterea, Iactantia est mendacium quoddam. Nō est autem mendacium officiosum vel iocosum. Quod patet ex fine mēdacij, quia vt Philosophus dicit in 4. Eth. Iactator fingit de se maiora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriæ vel honoris, quandoque autem gratia argenti. Et sic patet quòd neque est mēdacium iocosum neq; officiosum. Vnde relinquitur quòd semper sit perniciosum. Videtur ergo quod semper sit peccatum mortale. *lib. 4. cap. 7. circa medium tomo. 5.*

SED CONTRA est, quòd iactantia oritur ex inani gloria, secundum Greg.* 31. Moralium, sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale: quod vitare est valde perfectorum. Dicit enim Greg*. quòd valde est perfectorum, sic ex ostenso opere auctoris gloriam quærere, vt de illata laude priuata nesciant exultatione gaudere. Ergo iactantia non semper est peccatum mortale. *lib. 31. ca. 31 à medio.*

CONCLVSIO.

Iactanter quippiam de se proferre, contra gloriam Dei, & ad proximi contemptum, vel contumeliam peccatum est mortale, alias autem veniale, vel mortale secundum causam suam.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Dupliciter ergo iactantia considerari potest. Vno modo, secundum se, prout est mendacium quoddam, & sic quādoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem, quando aliquis iactanter de se profert quod est contra gloriam Dei, sicut ex persona Regis Tyri dicitur Ezech. 28. Eleuatum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum. Vel etiam contra charitatem proximi: sicut cum aliquis iactando seipsum prorumpit in cōtumelias aliorum, sicut habetur Luc. 18. de Pharisæo, qui dicebat, Non sum sicut cæteri hominum, raptores, iniusti, adulteri, velut etiam hic Publicanus. Quandoque vero est peccatum veniale: quando scilicet aliquis de se talia iactat, quæ neque sunt contra Deum neque contra proximum. Alio modo potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiam vel appetitum lucri, aut inanis gloriæ. Et sic si procedat ex superbia vel inani gloria, quę sit peccatum mortale, etiam iactantia erit peccatum mortale: alioquin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in iactantiam propter appetitum lucri. Et hoc videtur iam pertinere ad proximi deceptionem, & damnum. Et ideo talis iactantia magis est peccatum mortale. Vnde & Philosophus dicit in * 4. Ethi. quòd turpior est qui se iactat causa lucri, quàm qui se iactat causa gloriæ vel honoris. Nō tamen semper est peccatū mortale: quia potest esse tale lucrū, ex quo alius non damnificatur. *Q. 100. ar. 4* *lib. 4. ca. 7. à medio. tom. 5.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ille qui iactat se ad hoc quòd iurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quādoque contingit quòd iactantia est causa iurgiorum, non per se, sed per accidens. Vnde ex hoc iactantia non est peccatum mortale.

AD

Ad secundum dicendum, quòd glo. illa loquitur de iactantia secundum quòd procedit ex superbia prohibita, quæ est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quòd non semper iactātia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra charitatem Dei, aut proximi, aut secundum se, aut secundum suam causam. Quòd autem aliquis se iactat quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, vt Philosophus dicit*. Vnde reducitur ad mendacium iocosum, nisi forte hoc diuinæ dilectioni præferret, vt propter hoc Dei præcepta contemneret. Sic enim esset contra charitatem Dei, in quo sola mens nostra debet quiescere, sicut in vltimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cum aliquis ad hoc se iactat, vt gloriam vel lucrum acquirat, dummodo hoc sit sine damno aliorum: quia hoc iam pertineret ad mēdacium perniciosum.

lib. 4. Ethico. cap. 7. parū à medio. tom. 5.

QVÆSTIO CXIII.

De Ironia, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de ironia.
¶ Circa quam quæruntur duo.
¶ Primo, vtrum ironia sit peccatum.
¶ Secundo, de comparatione eius ad iactātiam.

Articvlvs I.

Vtrum ironia (per quam aliquis de se fingit minora) sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd ironia (per quam aliquis de se fingit minora) non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex diuina confortatione, ex qua procedit quòd aliquis de se minora dicat, secundum illud Prouerb. 30. visio quam locutus est vir cum quo est Deus, & qui Deo secum morāte confortatus ait, stultissimus sum virorum. & Amos 7. dicitur, Respondit Amos, Non sum Propheta. Ergo ironia (per quam aliquis minora de se dicit) non est peccatum.

supr. q. 110. ar. 2. cor. et 3. di. 39. art. 2. ad 6.

¶ 2 Præterea, Greg.* dicit in epistola ad Augustinum Anglorum episcopum, Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, vbi culpa non est. Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum.

in fine registri in epist. ad Aug. episcop. Anglo. ca. 10. ante mediū n.

¶ 3 Præterea, Fugere superbiam nō est peccatum. Sed aliqui minora de seipsis dicunt, fugientes tumidum: vt Philosophus dicit in 4.* Ethic. Ergo ironia non est peccatum.

li 4. ca. 7. circa mediū et à medio. tom. 5.

Sed contra est, quòd August.* dicit in libro de Verbis Apostoli. Cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficeris.

*In serm. 29. parum ante mediū. to. 10

Conclvsio.

Ironia, qua aliquis de se minora dicit mentiendo, vel negando quod in se magnum est, peccatum est; non autem ea, qua minora proferimus, vera tamen, maiora occultando.

Respondeo dicendū, quòd hoc quòd aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter. Vno modo, salua veritate: dum scilicet maiora quæ sunt in seipsis reticent: quædam vero minora detegunt, & de se proferunt, qui tamen in se esse recognoscunt. Et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam, nec est peccatum secundū genus suum nisi per alicuius circunstantiæ corruptionem. Alio modo, aliquis dicit minora à veritate declinans: puta, cum asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit: aut cum negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in seipso esse. Et sic pertinet ad ironiam, & est semper peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est sapientia, & duplex stultitia. Est enim quædam sapientia secundum Deum, quę humanam vel mundanam stultitiam habet adiunctam, secundum illud primæ ad Corinth. 3. Siquis inter vos sapiens videtur esse in hoc seculo, stultus fiat, vt sit sapiens. Alia vero est sapientia mundana, quæ, vt ibidem subditur, stultitia est apud Deum. Ille ergo qui à Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet humana contemnit quæ hominum sapientia quærit. Vnde & ibidem subditur, Et sapientia hominum non est mecum. Et postea subdit, Et noui sanctorum scientiam. Vel potest dici sapientia hominum, quæ humana ratione acquiritur: sapientia vero sanctorum, quæ ex diuina inspiratione habetur. Amos autem negauit se esse prophetam origine, quia scilicet nō erat de genere prophetarum. Vnde & ibidem subdit, nec filius prophetæ.

Ad secundum dicendum, quòd ad bonitatem mentis pertinet, vt homo ad iustitiæ perfectionem tendat. Et ideo in culpam reputat, non solum si deficiat à cōmuni iustitia, quod vere culpa est: sed etiam si deficiat à iustitiæ perfectione: quod quandoque culpa non est. Nō autem culpam dicit, quod pro culpa non recognoscit, quod ad ironiæ mendacium pertineret.

Ad tertium dicendum, quòd homo non debet vnum peccatum facere, vt aliud vitet. Et ideo non debet mentiri qualitercunque, vt vitet superbiam. Vnde Aug.* dicit super Iohan. Non ita caueatur arrogantia, vt veritas relinquatur. Et Greg.* dicit quòd incaute sunt humiles, qui se mentiendo illaqueant.

refertur 22. q. 2. ca. Nō it. *li. 26. Moto. cap. 2. nō procul à fine.

Articvlvs II.

Vtrum ironia sit minus peccatum quàm iactantia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd ironia non sit minus peccatum quàm iactantia. Vtrunque enim est peccatum inquantum declinat à veritate: quæ æqualitas est quædam. Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit quàm qui diminuit. Ergo ironia non est minus peccatum quàm iactantia.

Locis sup. ar. 1. inductis.

¶ 2 Præterea, Secundum Philosophum* ironia quandoque iactantia est. Iactantia autem non est ironia. Ergo ironia non est minus peccatum quàm iactantia.

lib. 4. cap. 7. tomo. 5.

¶ 3 Præterea, Prouerb. 26. dicitur, Quando submiserit vocem suam, ne crediderìs ei, quoniam septem nequitiæ sunt in corde illius. Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in *4. Ethicor. quòd irones, & minus dicentes, gratiores secundum mores videntur.

lib. 4. cap. 7. tomo. 5.

Conclvsio.

Iactantia secundum se grauior est ironia, quanquam ex animi deteriori dispositione, contingit ironiam grauiorem esse iactantia.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est*, vnum mendacium est grauius altero, quandoque quidem ex materia, de qua est, sicut mendacium quod fit in doctrina religionis, est grauissimum. Quandoque autem ex motiuo ad peccandum, sicut mendacium perniciosum est grauius quàm officiosum vel iocosum. Ironia autē & iactantia circa idem mentiuntur, vel verbis, vel quibuscunque exterioribus signis, scilicet circa conditionē personæ. Vnde quantum ad hoc æqualia sunt. Sed vt plurimum iactantia ex turpiori motiuo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel honoris. Ironia vero ex hoc quod fugit: licet inordinate per elationem, alijs grauis esse. Et secundum hoc Philosophus dicit*, quòd iactantia est grauius peccatum quàm ironia. Contingit tamen quandoque quòd aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motiuo: puta, ad dolose decipiendum, & tunc ironia est grauior.

Q. 110. ar. 2 & 4.

lib. 4. Ethico. cap. 7. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de ironia & iactantia secundum quòd mendacij grauitas consideratur ex seipso, vel ex materia eius. Sic enim dictum est quòd æqualitatem habent.

Ad secundum dicendum, quod duplex est excellentia. Vna quidem in temporalibus rebus, alia vero in spi-

in spiritualibus. Contingit autẽ quandoque quòd aliquis per verba exteriora vel signa prætendit quidem defectum in exterioribus rebus:puta,per aliquam vestem abiectam, aut per aliquid huiusmodi. Et per hoc ipsum intẽdit ostẽdere aliquam excellentiam spiritualem,sicut Dominus de quibusdam dicit Matt.6.quòd exterminant facies suas vt appareant hominibus ieiunantes. Vnde isti simul incurrunt vitium ironiæ & iactantiæ, tamen secundum diuersa: & propter hoc grauius peccant. Vnde & Philosophus dicit in 4.* Ethico. quòd & superabundantia & valde defectus iactantium est. Propter quod & de August. legitur, quòd neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abiectas habere volebat, quia in vtroque homines suam gloriam quærunt.

lib.4. cap.7. ad fin. tom.5.

AD TERTIVM dicendum,quòd sicut dicitur Eccle. 19. Est qui nequiter se humiliat, & interiora eius plena sunt dolo. Et secundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

QVAESTIO CXIIII.

De Amicitia quæ affabilitas dicitur, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de amicitia, quæ affabilitas dicitur,& de eius vitijs oppositis,quæ sunt adulatio,& litigium.

¶ Circa amicitiam autem seu affabilitatem,quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum sit specialis virtus.

¶ Secundo, vtrum sit pars iustitiæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum amicitia sit specialis virtus.

sup q.23.ar.3.ad 7. Et 3. dist.27.q.2.ar.2 ad 1. Et dist.34.q.1.ar.2. Et virt. q.5.art.5.ad 5.et q.2.ar.2 ad 8.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur,quòd amicitia nõ sit specialis virtus. Dicit enim Philosophus in 8.* Ethi. quòd amicitia, perfecta est, quæ est propter virtutẽ. Quælibet autẽ virtus est amicitię causa,quia bonum omnibus est amabile,vt Dio. dicit 4.† cap. de diui.no. Ergo amicitia non est specialis virtus,sed consequens omnem virtutem.

** lib.8.cap.3*
† ca.4.part.1 nõ remote ãte me dium.

¶ 2 Præterea, Philosophus dicit in 4.* Ethico. de tali amico quòd non in amando vel inimicando recipit singula vt oportet. Sed si aliquis signa amicitiæ ostendat ad eos quos non amat,videtur pertinere ad simulationẽ quæ repugnat virtuti. Ergo huiusmodi amicitia nõ est virtus.

** lib.4.cap.6. p.stũ ante medium. tom.5.*

¶ 3 Præterea, Virtus immediate constituitur prout sapiens determinabit,sicut dicitur 2.† Ethic. Sed Ecclesi. 7. dicitur, Cor sapientum vbi tristitia, & cor stultorum vbi lætitia. Vnde ad vitiosum pertinet maxime à delectatione sibi cauere: vt dicitur 2.* Ethico. Hæc autem amicitia per se quidem desiderat condelectare,contristare autem reuetetur, vt Philosophus dicit in 4.† Ethicor. ergo amicitia non est virtus.

† lib.2.cap.6 tomo.5.
** li.2.ca.vlti. tomo.5.*
† lib.4 cap.6 tomo.5.

SED CONTRA præcepta legis dãtur de actibus virtutum. Sed Eccles.4. dicitur, Congregationi pauperum affabilem te facito. Ergo affabilitas quæ hic amicitia dicitur,est quædam specialis virtus.

CONCLVSIO.

Amicitia,seu affabilitas est quædam specialis virtus,secũdum quã inter se homines bene disponuntur, simul conuiuentes.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est *, cum virtus ordinetur ad bonum,vbi occurrit specialis ratio boni,ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est *. Oportet autem hominem conuenienter ad alios homines ordinari in communi conuersatione tam in factis quàm in dictis,vt scilicet ad vnumquenque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quandam specialem virtutem,quę hanc conuenientiam ordinis obseruet. Et hæc vocatur amicitia siue affabilitas.

Q.109.ar.2 et 1.2.q.55. art.3.
** Q.109.ar.2.et 1.2.q.5 art.5.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Philosophus in lib.* Ethi. de duplici amicitia loquitur,quarum vna cõsistit principaliter in affectu, quo vnus alium diligit. Et hæc potest consequi quamcunque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiã pertinent,supra de charitate dicta sunt *. Aliam vero amicitiam ponit, quæ consistit in solis exterioribus verbis vel factis, quæ quidem non habet perfectam rationem amicitiæ, sed quandam eius similitudinem, inquantum aliquis decenter habet se ad illos,cum quibus conuersatur.

** loco citato in argu tomo.5.*
** Q.23.art.1. et art.3 ad 1.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Ecclesi. 13. quòd omne animal diligit simile sibi. Et hunc amorem repræsentant signa amicitiæ quæ quis exterius ostendit in verbis vel factis, etiam extraneis vel ignotis: vnde nõ est ibi simulatio. Nõ enim ostendit eis signa perfectæ amicitiæ, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd cor sapientum dicitur esse vbi tristitia,non quidẽ vt ipsi proximo tristitiam inferat: dicit enim Apostolus ad Rom.14. Si propter cibũ frater tuus contristatur, iam nõ secundum charitatẽ ambulas: sed vt cõtristantibus consolationẽ conferat, secundum illud Ecclesi.7. Non desis plorantibus in consolatione,& cum lugentibus ambula. Cor autẽ stultorum est vbi lætitia,non quidem vt ipsi alios lætificent,sed vt ipsi aliorum lætitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem vt condelectationem afferat his cum quibus conuersatur, non quidem lasciuam, quam virtus cauet, sed honestam, secundum illud Psal.132. Ecce quàm bonum & quàm iucundum habitare fratres in vnum. Quandoque tamẽ propter aliquod bonum consequens,vel propter aliquod malum excludendum, nõ refugiet virtuosus eos quibus cõuiuit contristare, vt Philosophus dicit in 4.* Ethic. Vnde & Apostolus dicit 2. ad Corinth 7. Si contristaui vos in epistola, non me pœnitet. Et postea, Gaudeo, non quia contristati estis,sed quia contristati estis ad pœnitentiam. Et ideo his qui sunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire, & quodammodo peccati audaciam ministrare. Vnde dicitur Eccles.7. Filiæ tibi sunt,serua corpus earum,& non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.

** lib.4.cap.6. tomo.5.*

ARTICVLVS II.

Vtrum huiusmodi amicitia sit pars iustitiæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur,quòd huiusmodi amicitia non sit pars iustitiæ. Ad iustitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter alijs conuiuere. Ergo huiusmodi virtus non est pars iustitiæ.

¶ 2 Præterea, Secundum Philosophum in 4.* Ethico. huiusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam,quæ est in conuictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiã,vt supra habitum est *. Ergo hęc virtus est magis pars temperãtiæ quàm iustitiæ.

** lib.4.cap.6. tomo.5.*
** Elicitur ex 1.2.q.60.ar.5 et q.61.ar.3*

¶ 3 Præterea, Aequalia inæqualibus exhibere contra iustitiam est,vt supra habitum est *. Sed sicut Philosophus dicit in 4.† Ethic. Hæc virtus similiter ad notos, & ignotos,& consuetos,& inconsuetos operatur. Ergo hæc virtus non est pars iustitiæ,sed magis ei contrariatur.

** Q.59.ar.1*
† lib.4.cap.6 ãte med.to.5.

SED CONTRA est,quòd Macrobius* ponit amicitiam partem iustitiæ.

** lib.1 in 2.so. ãte mediũ lib.*

CONCLVSIO.

Amicitia,cùm sit ad alterum secundum aliquam debiti rationem, est pars iustitiæ, ei sicut principali adiuncta.

RESPONDEO dicendum, quòd hæc virtus est pars iustitiæ,inquantum adiungitur ei,sicut principali virtuti. Conuenit enim cum iustitia in hoc,quod ad alterum est, sicut

sicut & iustitia. Deficit autem à ratione iustitiæ, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur. Vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit. Vel etiam aliquo debito proueniente ex aliquo beneficio suscepto. Sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi, quàm ex parte alterius, vt scilicet faciat alteri quod deceat eum facere.

Q.109.ar.3 ad 1. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est*, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem alijs hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo viuere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione: quia sicut Philosophus lib.8.cap.5. tomo.5. dicit in 8.*Ethic. Nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum nō delectabili. Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis, vt alijs delectabiliter conuiuat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios vtiliter contristare.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed hæc virtus consistit circa delectationes in conuictu, quę ex ratione proueniunt, inquantum vnus ad alterum decenter se habet. Et has delectationes non oportet refrænare tanquam noxias.

AD TERTIVM dicendum, quòd verbum illud Philosophi non est intelligendum, quòd aliquis eodem modo debeat colloqui & conuiuere notis & ignotis: quia vt lib.4 Ethico. cap.6. circa mediū. tom.5 ipse ibidē* subdit, nō similiter cōuenit cōsuetos & extraneos curare, aut tristare. Sed in hoc attenditur similitudo, quòd ad omnes oportet facere quod decet.

QVÆSTIO CXV.

De Adulatione, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitijs oppositis prædictæ virtuti. Et primo, de adulatione. Secundo, de litigio.

¶ Circa adulationem quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum adulatio sit peccatum.

¶ Secundo, vtrum sit peccatum mortale.

ARTICVLVS I.

Vtrum adulatio sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi. Sed laudare aliquem nō est malum, secundum illud Prouer. vlti. Surrexerunt filij eius, & beatissimā prædicauerunt, & vir eius laudauit eam. Similiter & velle placere alijs nō est malum, secundum illud primæ ad Corinth.10. Per omnia omnibus placeo. Ergo adulatio non est peccatum.

¶ 2 Præterea, Bono malum est contrarium, & similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatū: ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationē pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

¶ 3 Præterea, Adulationi detractio contrariatur. Vnde in regist. lib.9 epist. 39. circa medium. Greg.*dicit quòd remedium contra adulationem est detractio. Sciendum est, inquit, quòd ne immoderatis laudibus eleuemur, plerunque nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari permittimur, vt quos vox laudantis eleuat, lingua detrahentis humiliet. Sed detractio est ma-Q.73.ar.2. & 3. lum, vt supra habitum est*. Ergo adulatio est bonum.

glos. interlinearis ibid. SED CONTRA est, quod super illud Ezech.13. Væ qui cōsuunt puluillos sub omni cubito man, dicit glos.* id est, suauem adulationem. Ergo adulatio est peccatum.

CONCLVSIO.

Adulatio est peccatum, quo aliqui supra debitum virtutis modum alios verbis, vel factis in communi conuersatione delectare quærunt.

Q. præcedēt. RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, amicitia prędicta vel affabilitas, & si principaliter delectare intendat eos, quibus conuiuit; tamen vbi necesse est, propter aliquod bonum exequendum, vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, & ideo peccat per excessum. Et siquidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur placidus, secundum *Philosophum. Si autem faciat hoc intentione alicuius lucri consequendi, vocatur blanditor, siue adulator. Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus, qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis, vel factis delectare in communi conuersatione. li.4.Ethi.ca.6.in fin. to.5

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd laudare aliquem contingit & bene & malè, prout scilicet debitæ circunstantiæ vel seruantur vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, vt ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam vt in bono proficere studeat alijs debitis circunstantijs obseruatis, pertinebit hoc ad prædictam virtutem amicitiæ. Pertinet autem ad adulationem, siquis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus, quia forte mala sunt, secundum illud Psalm.9. Laudatur peccator in desiderijs animæ suæ: vel quia non sunt certa, secundum illud Eccles.27. Ante sermonem nō laudes virum. Et iterum Eccles.11. Non laudes virum in specie sua: vel etiam si timere possit ne humana laude ad inanem gloriam prouocetur. Vnde dicitur Eccle.11. Ante mortem ne laudes hominem. Similiter etiam velle placere hominibus propter charitatem nutriendam, vt in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quòd autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum secundum illud Psal.52. Deus dissipabit ossa eorum qui hominibus placent. Et Apostolus dicit ad Gal.1. Si adhuc hominibus placerem, Christi seruus non essem.

AD SECVNDVM dicendū, quòd etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitæ circunstantię, est vitiosum: & similiter laudare bonum.

AD TERTIVM dicendum, quòd nihil prohibet duo vitia esse contraria. Et ideo sicut detractio est malum, ita & adulatio, quæ contrariatur ei quantum ad ea quæ dicūtur, non autem directe quantum ad finem: quia adulator quærit delectationem eius, cui adulatur, detractor autem non quærit eius contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quærit eius infamiam.

ARTICVLVS II.

Vtrum adulatio sit peccatum mortale.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd adulatio sit peccatum mortale, quia secundū Aug. in *Enchiridio, Malū dicitur quia nocet. Sed adulatio maxime nocet, secundum illud Psal.9. Quoniā laudatur peccator in desiderijs animæ suæ, & iniquus benedicitur, exacerbauit dominū peccator. Et ideo Hiero†dicit, quòd nihil est quod tam facilè corrumpat mentes hominum quàm adulatio. Et super illud Psalm.69. Conuertantur statim erubescentes, dicit* glos. Plus nocet lingua adulatoris quàm gladius persecutoris. Ergo adulatio est grauissimum peccatum. Mal. qō. 7. ar.1. ad 11. *ca.11.to.3. Hier. ad Celātiā de rōe pie viuendi, circa medium. *Psal.69. est Aug. in hoc loco. tom.8.

¶ 2 Præterea, Quicunq; verbis alijs nocet, non minus nocet sibi quàm alijs. Vnde dicitur in Psalm.36. Gladius eorū intret in corda ipsorum. Sed ille qui alteri adulatur, inducit eū ad peccandū mortaliter. Vnde super illud Psal. 140. Oleū peccatoris nō impinguet caput meū, dicit gl*. Falsa laus adulatoris mentes à rigore veritatis emollit ad noxia, ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat. in glos. interlineari & ordinar. simul ex Cassiod.

¶ 3 Præterea, In Decretis scribitur di.†46. Clericus qui adulationibus & proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio. Sed talis pœna nō infligitur nisi pro peccato † dist.46.ca. Clericus.

peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

in fermo.4.in die añni ante medi.tom.10 SED CONTRA est, quod Augusti.* in sermone de purgatorio, inter peccata minuta numerat, si quis cuiquã maiori personæ aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit.

CONCLVSIO.

Cuipiam adulari vel eius extollendo delicta, vel animo lædendi, vel ruina alicuius occasionem præbendo, peccatum mortale est: alias vero adulari, vel delectandi causa, vel commodi alicuius consequendi, veniale est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum
Q.112.art.2 est*, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem charitati tripliciter. Vno modo, ratione ipsius materię, puta, cum aliquis laudat alicuius peccatum. Hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cuius iustitiam homo loquitur. Et contra dilectionem proximi, quem in peccato fouet. Vnde est peccatum mortale, secundum illud Isa.5. Væ qui dicitis malum bonum. Alio modo ratione intentionis, puta, cum quis alicui adulatur ad hoc quòd fraudulenter ei noceat, vel corporaliter, vel spiritualiter: & hoc etiam est peccatum mortale. Et de hoc habetur Prouerb.27. Meliora sunt vulnera diligentis, quàm fraudulẽta odientis oscula. Tertio modo, per occasionem, sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet, vtrum sit occasio data vel accepta, & qualis ruina subsequatur si-
Q.43.art.3. & 4. cut potest parere ex his quę supra *de scandalo dicta sunt. Si autem aliquis ex sola auiditate delectandi alios, vel etiam ad euitandum aliquod malum, vel consequendũ aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem. Vnde non est peccatum mortale, sed veniale.

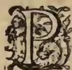
AD PRIMVM ergo dicendum, quòd auctoritates illę loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicuius. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quàm gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus. Non autem nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris occidit effectiue, quasi sufficiens causa mortis. Nullus autem adulãdo potest esse alteri sufficiens
Q.43.art.1. ad 3.& r.2. q.73.art.8 ad 3.et 75. art.3.et q.80 art.1. causa peccandi, vt ex supra dictis patet*.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio illa procedit de eo, qui adulatur intẽtione nocendi. Ille enim plus nocet sibi quàm alijs, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, alijs autem occasionaliter tantum.

AD TERTIVM dicendũ, quod auctoritas illa loquitur de eo, qui proditorie alteri adulatur, vt eum decipiat.

QVÆSTIO CXVI.

De Litigio, in duos articulos diuisa.



POSTEA considerandum est de litigio.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrũ opponatur virtuti amicitiæ.

¶ Secundo, de comparatione eius ad adulationem.

ARTICVLVS I.

Vtrum litigium opponatur virtuti amicitiæ, seu affabilitatis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd litigium non opponatur virtuti amicitię, vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur sicut & contentio. Sed discordia opponitur chari-
Q.37.art.1. tati, sicut dictum est*. Ergo & litigium.

¶ 2 Preterea, Prouerb.26. dicitur, Homo iracundus incendit litem. Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo & lis siue litigium.

¶ 3 Pręterea, Iac.4. dicitur, Vnde bella & lites in vobis? Nonne ex concupiscentijs vestris, quæ militant in membris vestris? Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiæ. Ergo videtur quòd litigium non opponatur amicitiæ, sed temperantiæ.

SED CONTRA est, quòd Philosophus in 4.* Ethic. litigium opponit amicitiæ. lib.4.cap.6. tomo.5.

CONCLVSIO.

Litigium, quo quis alicui contradicit propter personam dicentis, contrariatur charitati: at illud, quo aliquis contradicit ad eum potius contristandum, quam contradicendum, virtuti affabilitatis & amicitiæ maxime aduersatur.

RESPONDEO dicendum, quòd proprie litigium in verbis consistit, cùm scilicet vnus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi. Quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos vnientis. Et hoc videtur ad discordiam pertinere charitati contrariam. Quandoque vero contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur. Et sic fit litigium, quod prædictæ amicitiæ, vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter alijs conuiuere. Vnde Philosophus dicit in 4.* Ethicor. quòd illi qui ad omnia contrariantur, lib.4.cap.6. non procul à princi.tom.5. causa eius quod est contristare, neque quoscunque curantes, discoli & litigiosi vocantur.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd contentio magis proprie pertinet ad contradictionẽ discordię, litigium autem ad contradictionem, quæ fit intentione contristandi.

AD SECVNDVM dicendum, quòd directa oppositio vitiorum ad virtutes, nõ attenditur secundum causas, cum contingat vnum vitium ex diuersis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamẽ etiam ex multis alijs causis oriri. Vnde non oportet quòd directe opponatur mansuetudini.

AD TERTIVM dicendum, quòd Iacobus loquitur ibi de concupiscentia secundum quod est generale peccatum, ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit glos*. ad est Aug. in li. de spiritu & liter.cap.4.à medio.tom.3. Rom.7. Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.

ARTICVLVS II.

Vtrum litigium sit grauius peccatum quàm adulatio.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd litigium sit minus peccatum quàm cõtrarium vitium, scilicet placiditas vel adulatio. Quãto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto peius esse videtur. Sed adulatio plus nocet quàm litigium. Dicitur enim Isa.3. Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, & viam gressuum tuorum dissipant. Ergo adulatio est grauius peccatum quàm litigium.

¶ 2 Præterea, In adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde. Litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, vt Philosophus dicit in 7.* Ethic. Ergo grauius peccatum est adulatio, quàm litigium. lib.7.cap.6. parũ ante medium.tom.5.

¶ 3 Præterea, Verecundia est timor de turpi, vt patet per Philosophum in 4.* Ethicor. Sed magis verecundatur homo esse adulator, quàm litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quàm adulatio. *li.4.ca.vlt. nõ lõge à principio.tomo.5.

SED CONTRA est, quod tanto aliquod peccatum videtur esse grauius, quanto spirituali statui magis repugnat: Sed litigium magis repugnare videtur statui spirituali. Dicitur enim 1.ad Timoth.3. quòd oportet episcopum non litigiosum esse. Et 2.ad Timot.2. Seruum Domini non oportet litigare. Ergo litigium videtur esse grauius peccatum quàm adulatio.

CONCLVSIO.

Litigium est per se & secundum suam speciem grauius vitium, quàm adulatio, per accidens tamen ad exteriora motiua cõparata inuicem grauiora esse contingit.

RESPONDEO dicendum, quòd de vtroque istorum

rum peccatorum loqui possumus dupliciter. Vno modo, considerando speciem vtriusque peccati. Et secundum hoc, tanto aliquod vitium est grauius, quanto magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitiæ principalius tendit ad delectandum, quàm ad contristandum. Et ideo litigiosus qui superabundat in contristando, grauius peccat quàm placidus vel adulator, qui superabundat in delectando. Alio modo possunt considerari secundum exteriora motiua. Et secundum hoc quãdoque adulatio est grauior: puta quando intendit per deceptionem indebitum honorem vel lucrum acquirere. Quandoque vero litigium est grauius: puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut adulator potest nocere occulte decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Grauius autem est, cæteris paribus, manifeste alicui nocere quasi per violentiam, quàm occulte. Vnde rapina est grauius peccatum, quàm furtum, vt suprà *dictum est. *q.66.arti.9.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd non semper in actibus humanis illud est grauius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione. Et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quãuis peccata spiritualia sint grauiora, quia procedunt ex maiori contemptu. Similiter peccata quę fiunt ex dolo, sunt turpiora, inquantum videtur ex quadam infirmitate procedere, & ex quadam falsitate rationis, cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex maiori contemptu. Et ideo adulatio quasi cum dolo existens, videtur esse turpior. Sed litigium quasi ex maiori contemptu procedens, videtur esse grauius.

In argum.3. AD TERTIVM dicendum, quòd sicut *dictum est, verecundia respicit turpitudinem peccati. Vnde non semper magis verecundatur homo de grauiori peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quòd magis verecundatur homo de adulatione, quàm de litigio, quamuis litigium sit grauius.

QVÆSTIO CXVII.

De liberalitate, in sex articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de liberalitate & vitiis oppositis, scilicet auaritia & prodigalitate.

¶ Circa liberalitatẽ autẽ quæruntur sex.
¶ Primò, vtrum liberalitas sit virtus.
¶ Secundò, quæ sit materia eius.
¶ Tertiò, de actu ipsius.
¶ Quartò, vtrum magis ad eum dare quàm accipere pertineat.
¶ Quintò, vtrum liberalitas sit pars iustitiæ.
¶ Sextò, de comparatione eius ad alias virtutes.

ARTICVLVS I.

Vtrum liberalitas sit virtus.

2.Cor.8.lect.1.cor.1.fi. Et 2.Ethi. le.8.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus cõtrariatur naturali inclinationi. Inclinatio autem naturalis est ad hoc vt aliquis plus sibi quàm aliis prouideat, cuius contrarium pertinet ad liberalem, quia vt *Philosophus dicit in 4. Ethicor. liberalis non est respicere ad seipsum, ita quòd sibi minora derelinquit. Ergo liberalitas non est virtus. *(*Lib.4.ca.1. ante medium, tom.5.)*

¶ 2 Præterea, Per diuitias homo suam vitam sustentat, & ad felicitatem diuitiæ organicæ deseruiunt, vt dicitur in 1. *Ethic. Cum ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quòd liberalis non sit virtuosus: de quo *Philosophus dicit in 4. Ethicor. quòd non est acceptiuus pecuniæ, neque custoditiuus, sed emissiuus. *(Lib.1.ca.8. ad fi. tom.5. *Lib.4.cap.1. paulo ante medium, tom.5.)*

¶ 3 Præterea, Virtutes habent connexionem adinuicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus. Multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent. Multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen aliàs sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

SED CONTRA est, quod *Ambros. dicit in primo de Offic. quòd in euangelio multas doctrinas accepimus iustæ liberalitatis. Sed in euangelio non docetur nisi ea, quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus. *(Lib.1.ca.30. circa princip. tom.1.)*

CONCLVSIO.

Liberalitas est virtus, qua bene vti possumus omnibus, quæ extra nos sunt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *August. dicit in lib. de Lib. arbit. bene vti his quibus male vti possumus, pertinet ad virtutem. Possumus autem bene & male vti non solum his, quæ intra nos sunt; puta potentiis & passionibus animæ; sed etiam his, quæ extra nos sunt, scilicet rebus huius mundi cõcessis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideo cum bene vti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quòd liberalitas virtus sit. *(Lib.2.ca.19. circa princip. tom.1.)*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *Ambr. & Basilius dicunt, superabundantia diuitiarum datur aliquibus à Deo, vt meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem vni sufficiunt, & ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit, quàm in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi prouidere in spiritualibus bonis, in quibus vnusquisque sibi præcipue subuenire potest. Et tamen in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem, vt sic aliis intendat, quòd omnino se & suos despiciat. Vnde *Ambros. dicit in 1. de Officiis. Est illa probanda liberalitas, vt proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas. *(Ambro. in ser. 81. tom.3. Et Basil. in serm. ad diuites auaros. Lib.1 ca.30. circa princi. tom.1.)*

AD SECVNDVM dicendum, quòd ad liberalem nõ pertinet sic diuitias emittere, vt non sibi remaneat vnde sustentetur, & vnde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem peruenitur. Vnde *Philosophus dicit in 4. Ethicor. quòd liberalis non negliget propria, volens per hoc quibusdam sufficere. Et *Ambros. dicit in lib. de Offic. quòd dominus nõ vult simul effundi opes, sed dispẽsari. Nisi forte vt Heliseus boues suos occidit & pauit pauperes ex eo quod habuit, vt nulla cura teneretur domestica, quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infrà *dicetur. Est tamẽ sciendum, quòd hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, inquãtum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur. *(Lib.4. ethic. ca.1. ante medium, tom 5. *Lib.1. ca.20. circa mediũ, tom.1. Q.184. & 186. arti.3. præcipue.)*

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut *Philosoph. dicit in 4. Ethicor. illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi. Et similiter quicunque effundit quæ habet propter quæcunque alia peccata. Vnde & *Ambros. dicit in 1. de Offic. Si adiuues eum, qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas. Nec illa perfecta est liberalitas, si iactãtiæ causa magis quàm misericordiæ largiaris. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos vsus expendere, & habitum liberalitatis non habere, sicut & aliarum virtutum opera faciunt homines antequam habitum virtutis habeant, licet non eodem modo quo virtuosi, vt suprà *dictum est. Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Vnde *Philosophus dicit 4. Ethi. Secundum substantiam, id est, facultatem diuitiarum, liberalitas dicitur. Non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu. Et *Ambros. dicit in 1. de Offic. quòd affectus diuitem collationem, aut pauperem facit, & pretium rebus imponit. *(*lib.4.cap.1. circa princip. tom.5. Lib.1.ca.30. inter principium & medium, tom.1. 1.2.q.65. arti.1. *Lib 4. ethi. cap 1.tom.5. Li.1.cap.30. inter princip. & medium, tom.1.)*

ARTICVLVS II.

Vtrum liberalitas sit circa pecunias.

Infrà artic. 3. Et prima secunda q. 60. art. 5. cor. Et mal. q. 13. ar. 1. corp. Et 4. Ethi col. 1. fi. *lib. 5. cap. 1. tom. 5. *lib. 1. Polit. cap. 5. & 6. tom. 5.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes, vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium iustitiæ, vt *dicitur in 5. Ethic. Ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quòd sit circa passiones, & non circa pecunias.

¶ 2 Præterea, Ad liberalem pertinet quarumcunq; diuitiarum vsus. Sed diuitiæ naturales sunt veriores quàm diuitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt, vt patet per *Philosophum in 1. Politic. Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

¶ 3 Præterea, Diuersarum virtutum diuersæ sunt materiæ, quia habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res exteriores sunt materiæ iustitiæ distributiuæ & commutatiuæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

Lib. 4. cap. 1. circa medium tom. 5.

SED CONTRA est, quòd *Philosophus dicit in 4. Ethicor. quòd liberalitas videtur esse medietas quadã circa pecunias.

CONCLVSIO.

Liberalitas circa pecuniarum largitiones versatur, vt circa propriam materiam.

Lib. 4. cap. 1. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum *Philosophum in 4. Ethic. ad liberalem pertinet emissiuum esse. Vnde & alio nomine liberalitas largitas nominatur: quia quod largum est, non est retentiuum, sed est emissiuum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis. Cum enim aliquis à se emittit, quodammodo illud à sua custodia & dominio liberat, & animum suum ab eius affectu liberum esse ostendit. Ea vero quæ emittenda sunt ab vno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur. Et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

In solut. ad ar g. 3. praeced. artic.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd sicut *dictum est, liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris & concupiscentiæ, & per consequens delectationis & tristitiæ ad ea quæ dantur. Et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones. Sed pecunia exterior est obiectum ipsarum passionum.

De disciplin. Christ. cap. 1. à medio, to. 9.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut *August. dicit in lib. de disciplina Christ. Totum quicquid homines in terra habent, & omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur: quia antiqui, quæ habebant, in pecoribus habebant. Et *Philosophus dicit in 4. Ethicor. quòd pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur.

Lib. 4. Ethic. in princip. libri, tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd iustitia constituit æqualitatem in istis exterioribus rebus. Non autem ad eam propriè pertinet moderari interiores passiones. Vnde aliter pecunia est materia liberalitatis & aliter iustitiæ.

ARTICVLVS III.

Vtrum vti pecunia sit actus liberalitatis.

Infrà arti. 4. Et quol. 5. ar. 23. ad primum. Et 4. Ethi. col. 3.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd vti pecunia non sit actus liberalitatis. Diuersarum enim virtutum diuersi sunt actus. Sed vti pecunia conuenit aliis virtutibus, sicut iustitiæ & magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

¶ 2 Præterea, Ad liberalitatem nõ solum pertinet dare, sed etiam accipere & custodire. Sed acceptio & custodia non videntur ad vsum pecuniæ pertinere. Ergo inconuenienter dicitur proprius actus liberalitatis vsus pecuniæ.

Lib. 5. ca. 9. parum à principio.

¶ 3 Præterea, Vsus pecuniæ non solum consistit in hoc quòd pecunia detur, sed in hoc quòd expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem, & sic non videtur esse actus liberalitatis. Dicit enim *Seneca in 5. de Beneficiis: Non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat. Ergo non quilibet vsus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

Lib. 4. cap. 1. non multum à princi tom. 5.

SED CONTRA est, quod *Philosophus dicit in 4. Ethic. Vnoquoque optime vtitur qui habet circa singula virtutem. Ergo diuitiis vtetur optime qui habet circa pecunias virtutem: iste autem est liberalis. Ergo bonus vsus pecuniarum est actus liberalitatis.

CONCLVSIO.

Proprius liberalitatis actus est bonus pecuniarum vsus.

1. 2. q. 18. art. 2. *Art. praeced. ad 2. arg.

RESPONDEO dicendum, quòd species actus sumitur ex obiecto, vt suprà *habitum est. Obiectum autẽ siue materia liberalitatis est pecunia, & quicquid pecunia mensurari potest, vt *dictum est. Et quia quælibet virtus conuenienter se habet ad suum obiectum, consequens est vt cum liberalitas sit virtus, actus eius sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum vtilium, quia omnia exteriora bona ad vsum hominis sunt ordinata. Et ideo actus proprius liberalitatis est pecunia vel diuitiis vti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad liberalitatem pertinet bene vti diuitiis, inquantum huiusmodi, eo quòd diuitiæ sunt propria materia liberalitatis. Ad iustitiam autem pertinet vti diuitiis secundum rationẽ debiti: prout scilicet res exterior debetur alteri. Ad magnificentiam autem pertinet vti diuitiis secundum quandam specialem rationem, id est, secundum quòd assumuntur in alicuius operis magni expletionem. Vnde & magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, vt infrà *dicetur. q. 134.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ad virtuosum pertinet non solum conuenienter vti sua materia vel instrumento, sed etiam præparare opportunitates ad bene vtendum. Sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exercere gladium in hostes: sed etiam exacuere gladium & in vagina conseruare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum vti pecunia, sed etiam eam præparare & conseruare ad idoneum vsum.

Art. praecedẽt. ad 1. & 3.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut *dictum est, propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundum quas homo afficitur circa pecuniã. Et ideo ad liberalitatẽ pertinet præcipue, vt homo propter inordinatam affectionẽ ad pecuniã non prohibeatur à quocunq; debito vsu eius. Est autem duplex vsus pecuniæ. Vnus, ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere. Alius autem, quo quis vtitur ad alios, qui pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet, vt neq; propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatur à conuenientibus expensis, neq; à conuenientibus dationibus. Vnde circa dationes & sumptus liberalitas consistit, secundum *Philosophum in 4. Ethico. Verbum autẽ Senecæ est intelligendum de liberalitate secundum quòd se habet ad dationes. Non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquis donat. Lib. 4. cap. 1. tom. 5.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum ad liberalem maxime pertineat dare.

Infrà q. 119. art. 1. ad 2. & 3. Et 4. Ethi. co. 3. *Lib. 4. ca. 1. ante medium, tom. 5.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim à prudentia dirigitur, sicut & quælibet alia virtus moralis. Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere diuitias cõseruare. Vnde & *Philosophus dicit in 4. Ethic. quòd illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberalius eam expẽdunt, quia sunt inexperti indigentiæ. Ergo videtur quod dare non maxime pertineat ad liberalem.

Lib. 4. cap. 1. circa medium tom. 5.

¶ 2 Præterea, De hoc quod aliquis maxime intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his, quæ dedit, neque etiam dat omnibus, vt *dicitur in 4. Ethicor. Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

Lib. 4 cap. 1. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo vtitur viis quibus potest. Sed liberalis nõ est petitiuus, vt *Philosophus dicit in 4. Ethic. cum per hoc

hoc posset sibi præparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quòd maxime non intendat ad dandum.

¶ 4 Præterea, Magis homo obligatur ad hoc quòd prouideat sibi quàm aliis. Sed expendendo aliquid prouidet sibi, dando autem prouidet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere, quàm dare.

Lib. 4. cap. 1. tom. 5.

SED CONTRA est, quòd *Philosophus dicit in 4. Ethicor. quòd liberalis est superabundare in datione.

CONCLVSIO.

Ad liberalem maxime pertinet dare, cum hoc perfectius sit, quàm accipere vel detinere.

RESPONDEO dicendum, quòd proprium est liberalis vti pecunia. Vsus autem pecuniæ est in emissione ipsius. Nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi, quàm vsui. Custodia vero pecuniæ, inquãtum ordinatur ad facultatem vtendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicuius rei, quanto fit ad aliquid distãtius, tanto à maiori virtute procedit, sicut patet in his quę proiiciuntur. Et ideo ex maiori virtute procedit quòd aliquis emittat pecuniã dãdo eã aliis, quàm expẽdendo eã circa seipsum. Proprium est autẽ virtutis, vt præcise tendat in id quod perfectius est. Nã virtus est perfectio quædã, vt *dicitur in 7. Phys. Et ideo liberalis maxime laudatur ex datione.

Lib. 7. text. 17. tom. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad prudentiã pertinet custodire pecuniam, ne surripiatur, aut inutiliter expendatur. Sed vtiliter eam expendere non est minoris prudentiæ, quàm vtiliter eam conseruare, sed maioris: quia plura sunt attendenda circa vsum pecuniæ, qui assimilatur motui, quàm circa conseruationem, quæ assimilatur quieti. Quod autem illi, qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendunt, quasi existẽtes inopiæ inexperti, si propter solam hanc inexperientiã liberaliter expenderent, non haberent virtutem liberalitatis. Sed quandoque huiusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quòd promptius liberaliter agant. Timor enim inopiæ ex eius experientia procedens, impedit quãdoque eos qui acquisierunt pecuniam, ne eam consumant liberaliter agendo. Et similiter amor, quo eam amant, tãquam proprium effectum, vt *Philosophus dicit in 4. Ethicor.

Lib. 4. cap. 1. à medio, to. 5.
† In corp. art. & art. præce.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut †dictum est, ad liberalitatem pertinet conuenienter vti pecunia, & per consequens conuenienter dare, quod est quidam pecuniæ vsus. Quælibet autem virtus tristatur de contrario sui actus, & vitat eius impedimenta. Ei autem quod est conuenienter dare, duo opponuntur, scilicet non dare quod cõuenienter est dãdum, & dare aliquid inconueniẽter. Vnde de vtroq; tristatur liberalis, sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui: & ideo nõ dat omnibus. Impediretur enim actus eius si quibuslibet daret. Nõ enim haberet vnde aliis daret, quibus dare conuenit.

AD TERTIVM dicendum, quòd dare & accipere se habent, sicut agere & pati. Non est autem idem principium agendi & patiendi. Vnde quia liberalitas est principium dationis, nõ pertinet ad liberalẽ, vt sit prõptus ad recipiẽdum, & multo minus ad petendum. Vnde versus,

Si quis in hoc mundo vult multis gratus haberi,
Det, capiat, quærat, plurima, pauca, nihil.

Suprà q. 58. art. 12. ad 1. & q. 117. arti. 3. ad 3. & artic. 3. ad 2. Et infrà q. 157. artic. 1. cor. & 3. dist. 27. q. 2. arti. 4. qō. 2. cor. Et mal. q. 13. art. 1. cor. fin.

Ordinat autẽ ad dandum aliqua secundum conuenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos solicite procurat, vt eis liberaliter vtatur.

AD QVARTVM dicendum, quòd ad expendendum in seipsum natura inclinat. Vnde ad hoc quod pecuniam quis perfundat in alios, pertinet proprie ad virtutem.

ARTICVLVS V.

Vtrum liberalitas sit pars iustitiæ.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd liberalitas non sit pars iustitiæ. Iustitia enim respicit debitum. Sed quanto est aliquid magis debitum, tanto minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars iustitiæ, sed ei repugnat.

¶ 2 Præterea, Iustitia est circa operationes, vt suprà *habitum est. Sed liberalitas est præcipue circa amorem, & concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quàm ad iustitiam.

q. 58. art. 9. & 1. 2. q. 60. art. 1. 2. & 3.

¶ 3 Præterea, Ad liberalitatem pertinet præcipue conuenienter dare, vt *dictum est. Sed conuenienter dare pertinet ad beneficentiam & misericordiam, quæ pertinent ad charitatem, vt suprà ‡dictum est. Ergo liberalitas magis est pars charitatis, quàm iustitiæ.

** art. præcedẽt. ad 2.*
q. 30. & 31.

SED CONTRA est, quòd *Ambros. dicit in 1. de Officiis, iustitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio diuiditur in duas partes, iustitiam scilicet, & beneficentiam, quam eandem liberalitatem, aut benignitatem vocant. Ergo liberalitas ad iustitiam pertinet.

Ambr. lib. 1. de Offic. cap. 28. in princi. tom. 1.

CONCLVSIO.

Quanquam liberalitas species iustitiæ minime sit, annectitur tamen ei, vt pars, & vt virtus principali.

RESPONDEO dicendum, quod liberalitas non est species iustitiæ, quia iustitia exhibet alteri quod est eius, sed liberalitas exhibet id quod suum est. Habet tamen quandam conuenientiam cum iustitia in duobus. Primo quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut & iustitia. Secundò, quia est circa res exteriores, sicut & iustitia, licet secundum aliam rationem, vt *dictum est. Et ideo liberalitas à quibusdam ponitur pars iustitiæ, sicut virtus annexa ei vt principali.

Hic in corp. & art. 2. huius quæst. ad tertium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd liberalitas, etsi non attendat debitum legale quod attendit iustitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, nõ ex hoc quod sit alteri obligatus: vnde minimum habet de ratione debiti.

AD SECVNDVM dicendum, quòd temperantia est circa concupiscentias corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ & delectatio, non est corporalis, sed magis animalis: vnde liberalitas nõ pertinet proprie ad temperantiam.

AD TERTIVM dicendum, quòd datio beneficentiæ, & misericordiæ procedit ex eo quòd homo est aliqualiter affectus circa eum, cui dat. Et ideo talis datio pertinet ad charitatem siue ad amicitiam. Sed datio liberalitatis prouenit ex eo, quòd dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit, neque amat: vnde etiam non solum amicis, sed etiam ignotis dat quãdo oportet. Vnde non pertinet ad charitatem, sed magis ad iustitiam, quæ est circa res exteriores.

ARTICVLVS VI.

Vtrum liberalitas sit maxima virtutum.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quædam similitudo diuinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo, qui dat omnibus affluenter, & non improperat, vt dicitur Iac. 1. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

¶ 2 Præterea, Secundum *August. in 6. de Trini. in his quæ nõ mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere, quia bonum diffusiuũ est, vt patet per *Diony. 4. cap. de Diui. no. Vnde & ‡Ambros. dicit in 1. de Officiis, quòd iustitia censuram tenet, liberalitas bonitatem. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

Lib. 6. ca. 8. parũ ante medium, tom. 3.
** Dion. ca. 4. in princip.*
‡ Ambr. lib. 1. cap. 28. circa princi. tom. 1.

¶ 3 Præterea, Homines honorantur, & amantur propter virtutem. Sed †Boëtius dicit in lib. de consolat. Largitas maxime charos facit. Et *Philosophus dicit in 4. Ethic. quòd inter virtuosos maxime liberales amantur. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

† li. 2. prof. 5.
** lib. 4. ca. 1. aliquantulum à princi. to. 5.*

SED CONTRA est, quod ‡Ambros. dicit in lib. de Officiis

‡ Lib. 1. cap. 28. circa princip. tom. 1.

Officiis, quòd iustitia excellentior videtur liberalitate, sed liberalitas gratior. *Philosophus etiam dicit in primo Rhetori. quòd fortes & iusti maxime honorantur, & post eos liberales.

*lib. 1. Rhetoric. cap. 9. nō multū à princip. tom. 6.

CONCLVSIO.

Quanquam ex consequenti, non tamen primo, & per se liberalitas est maxima virtutum, sed ipsis praeminent omnes, quae circa nobilius obiectum sunt.

RESPONDEO dicendum, quòd quælibet virtus tendit in aliquod bonum. Vnde quanto aliqua virtus in maius bonum tendit, tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter. Vno modo, primo & per se. Alio modo, ex consequenti. Primo quidem & per se, tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum, & vsum. Et sic secundum hoc præfertur liberalitati: & temperantia, quæ moderatur & concupiscentias & delectationes pertinentes ad proprium corpus: & fortitudo, & iustitia, quæ ordinantur quodammodo in bonum commune. Vna quidem tempore pacis, alia vero tempore belli. Et omnibus præferuntur virtutes, quæ ordinant in bonum diuinum. Nam bonum diuinum præeminet cuilibet bono humano. Et in bonis humanis bonum publicum præeminet bono priuato, in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti. Et secundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta. Ex hoc enim quòd homo non est amatiuus pecuniæ, sequitur quòd de facili vtatur ea & ad seipsum, & ad vtilitatem aliorum, & ad honorem Dei. Et secundum hoc habet quandam excellentiam, ex hoc quòd vtilis est ad multa. Quia tamen vnumquodque magis iudicatur secundum id quod primo, & per se competit ei, quàm secundum id quod consequenter se habet; ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd datio diuina prouenit ex eo quòd amat homines, quibus dat, non autem ex eo quòd afficiatur ad ea quæ dat. Et ideo magis videtur pertinere ad charitatē, quæ est maxima virtutum, quàm ad liberalitatem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quælibet virtus participat rationem boni, quantum ad emissionem proprij actus. Actus autem quarundā aliarum virtutum meliores sunt quàm pecunia quam emittit liberalis.

AD TERTIVM dicendum, quòd liberales maxime amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores, sed amicitia vtilis, quia sunt vtiliores in exterioribus bonis, quæ cōmuniter homines maxime cupiunt. Et etiam propter eandem causam clari redduntur.

QVÆSTIO CXVIII.

De vitiis liberalitati oppositis, & primo, de auaritia, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis liberalitatis. Et primò de auaritia. Secundò de prodigalitate.

¶ Circa primum quæruntur octo.
¶ Primò, vtrum auaritia sit peccatum.
¶ Secundò, vtrum sit speciale peccatū.
¶ Tertiò, cui virtuti opponatur.
¶ Quartò, vtrum sit peccatum mortale.
¶ Quintò, vtrum sit grauissimum peccatorum.
¶ Sextò, vtrum sit carnale vel spirituale peccatum.
¶ Septimò, vtrum sit vitium capitale.
¶ Octauò, de filiabus eius.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum auaritia sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd auaritia non sit peccatum. Dicitur enim auaritia quasi æris auiditas: quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum: naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subiecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conseruatur: vnde & subiecta hominis dicuntur. Ergo auaritia non est peccatum. *Infrà q. 119.*

¶ 2 Præterea, Omne peccatum, aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, vt suprà *habitum est. Sed auaritia nō est proprie peccatum cōtra Deum. Nō enim opponitur, neque religioni, neq; virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum. Neq; etiā est peccatū in seipsum. Hoc enim proprie pertinet ad gulā & luxuriā, de qua Apostolus dicit 1. ad Corinth. 6. Qui fornicatur, in corpus suum peccat. Similiter etiā non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quòd homo retinet sua, nulli facit iniuriam. Ergo auaritia non est peccatum. *1. 2. q. 72. art. 4.*

¶ 3 Præterea, Ea quæ naturaliter adueniunt, non sunt peccata. Sed auaritia naturaliter consequitur senectutem, & quemlibet defectum, vt *Philosophus dicit in 4 Ethi. Ergo auaritia non est peccatum. *Lib. 4. cap. 1. aliquantulum ante finem, tom. 5.*

SED CONTRA est, quòd dicitur ad Hebr. vlt. Sint mores sine auaritia, contenti præsentibus.

CONCLVSIO.

Auaritia peccatum est, quo quis supra debitum modum cupit acquirere, vel retinere diuitias.

RESPONDEO dicendum, quòd in quibuscunque bonum consistit in debita mensura, necesse est quòd per excessum vel diminutionem illius mensuræ malum proueniat: in omnibus autē, quæ sunt propter finem bonum, consistit in quadam mēsura. Nam ea, quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina sanitati, vt patet per *Philosophū in 1. Polit. Bona autem exteriora habent rationem vtilium ad finem, sicut *dictum est. Vnde necesse est quòd bonum hominis circa ea consistat in quadam mēsura. Dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quærit habere exteriores diuitias, prout sunt necessariæ ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensuræ cōsistit peccatum: dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas acquirere, vel retinere, quod pertinet ad rationem auaritiæ, quæ diffinitur esse immoderatus amor habendi. Vnde patet quòd auaritia est peccatum. *Lib. 1. cap. 6. à medio, & ca. 5. circa fi. tom. 5.* *q. præce. art. 3. & 1. 2. q. 2. art. 1.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, vt eorum quæ sunt propter finem. Et ideo intantum vitio caret, inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Auaritia autem hanc regulam excedit: & ideo est peccatum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd auaritia potest importare immoderātiam circa res exteriores dupliciter. Vno modo immediate, quantum ad acceptionē vel conseruationem ipsarum, vt scilicet homo plus debito eas acquirat vel conseruet. Et secundum hoc est directe peccatum in proximum: quia in exterioribus diuitiis non potest vnus homo superabundare, nisi alteri deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri à multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones quas quis ad diuitias habet: puta si immoderate aliquis diuitias amet, aut desideret, aut delectetur in eis. Et sic auaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur eius affectus, licet non deordinetur corpus sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut & omnia peccata mortalia, inquantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

AD TERTIVM dicēdum, quòd inclinationes naturales sunt regulādæ secundū rationē, quę principatū tenet in natura humana. Et ideo quamuis senes propter naturæ defectum

defectum auidius exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut & omnis indigens quærit suæ indigentiæ supplementum: non tamen à peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa diuitias excedant.

ARTICVLVS II.

Vtrum auaritia sit speciale peccatum.

*Infr. art. 5. ad 2. & 1. q. 63. artic. 2. ad 2. & 2. dist. 21. in expo. lit. fi. Et mal. q. 8. art. 1. ad 2. ‡Li. 3 ca. 17. circa medium, tom. 1. *1. 2. q. 71. art. 6. arg. 3. †lib. 10. ca. 1. circa medium. ‡q. præce. art. 2. ad 2.*

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd auaritia non sit speciale peccatū. Dicit enim ‡Augus. in lib. de Liber. arbi. Auaritia, quæ Græcè philargyria dicitur, non in solo argento, vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderatè cupiuntur intelligenda est. Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicuius rei, quia peccatum est spreto bono incōmutabili bonis commutabilibus inhærere, vt suprà *habitum est. Ergo auaritia est generale peccatum.

¶ 2 Præterea, Secundum †Isidor. in lib. Etymol. auarus dicitur quasi auidus æris, id est, pecuniæ. Vnde & in Græco auaritia philargyria nominatur, id est, amor argēti. Sed sub argento per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numismate mensurari, vt suprà ‡habitum est. Ergo auaritia consistit in appetitu cuiuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

Est August. in lib. de spiritu & litera, cap. 4. à medio, tom. 3.

¶ 3 Præterea, Super illud ad Roma. 7. Nam concupiscentiam nesciebam, &c. dicit *Gloss. Bona est lex quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscētiam auaritiæ: vnde dicitur Exod. 20. Non concupisces rem proximi tui. Ergo concupiscentia auaritiæ est omne malum. Et ita auaritia est generale peccatum.

SED CONTRA est, quod ad Roma. 1. Auaritia connumeratur inter alia specialia peccata, vbi dicitur: Repletus omni iniquitate, malitia, fornicatione, auaritia, &c.

CONCLVSIO.

Auaritia, prout est immoderatus amor habendi pecunias, & possessiones, speciale peccatum est: vt verò est inordinatus amor habendi quæcunque, non est speciale peccatum.

1. 2. q. 72. artic. 1.

RESPONDEO dicendum, quòd peccata sortiuntur speciem secundum obiecta, vt suprà *habitum est: obiectum autem peccati est illud bonum, in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo vbi est specialis ratio boni, quòd inordinatè appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni vtilis & boni delectabilis. Diuitiæ autem secundum se habent rationem vtilis. Ea enim ratione appetuntur inquantum in vsum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est auaritia, secundum quòd est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecuniæ designantur, ex qua sumitur auaritiæ nomen. Verum quia verbum habendi secundum primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia deriuatur. (Sicut dicitur homo habere sanitatem, vxorem, vestimētum, & alia huiusmodi, vt patet in prædicamentis) per consequens etiam, & nomen auaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcunque rem, sicut *Gregor. dicit in quadam Homil. quòd auaritia est non solum pecuniæ, sed etiam scientiæ & altitudinis, cum supra debitum modum sublimitas ambitur. Et secundum hoc auaritia non est speciale peccatum. Et hoc etiam modo loquitur *August. de auaritia in auctoritate inducta. Vnde patet responsio ad PRIMVM.

Homil. 16. in Euang. inter principium & medium. Citata in argum. 1.

AD SECVNDVM dicendum, quòd omnes res exteriores quæ veniunt in vsum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, inquantum habent rationem boni vtilis. Sunt autē quædam exteriora bona, quæ potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates & honores & alia huiusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non propriè dicitur auaritia, secundum quod est vitium speciale.

AD TERTIVM dicendum, quòd glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cuiuscunque rei. Potest enim intelligi quòd per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessarum, prohibeantur quarumcunque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessas haberi possunt.

ARTICVLVS III.

Vtrum auaritia opponatur liberalitati.

*Supr. q. 107. art 2. cor. & q. 118. art. 5. ad tertium. Et mal. q. 13. ar. 2. ad 10. Et 4. Ethic. lect. 4. per to & lect. 5. fin. *Homil. 6. ex variis locis in Math tom. 2. †lib. 5. cap. 1. & 2. tom. 5. ‡lib. 2. ca. 7. & lib. 4. cap. 1. tom. 5. *lib. 5. cap. 1. & 2.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd auaritia non opponatur liberalitati, quia super illud Matth. 5. Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, *Chrysost. dicit, quòd duplex est iustitia, vna generalis, & alia specialis, cui opponitur auaritia. Et hoc idem †Philosophus dicit in 5. Ethicor. Ergo auaritia non opponitur liberalitati.

¶ 2 Præterea, Peccatum auaritiæ in hoc consistit quòd homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed huiusmodi mēsura statuitur per iustitiam. Ergo auaritia directè opponitur iustitiæ & non liberalitati.

¶ 3 Præterea, Liberalitas est virtus media inter duo vitia cōtraria, vt patet per ‡Philosoph. in 2. & 4. Ethic. Sed auaritia non habet peccatum cōtrarium & oppositum, vt patet per *Philosophum in 5. Ethic. Ergo auaritia nō opponitur liberalitati.

SED CONTRA est, quòd sicut dicitur Eccle. 5. Auarus nō implebitur pecunia, & qui amat diuitias, fructum non capiet ex eis. Sed non impleri pecunia & inordinatè eas amare, est contrariū liberalitati, quæ in appetitu diuitiarum mediū tenet. Ergo auaritia opponitur liberalitati.

CONCLVSIO.

Auaritia inquantum indebitam quandam pecuniarum acceptionem, & conseruationem importat, iustitiæ aduersatur: inquantum verò immoderantiam quandam est circa interiores diuitiarum affectus, liberalitati contrariatur.

RESPONDEO dicendum, quòd auaritia importat immoderantiam quandam circa diuitias dupliciter. Vno modo, immediatè circa ipsam acceptionem & conseruationem diuitiarum, inquantum scilicet aliquis acquirit pecuniam vltra debitum aliena surripiendo, vel retinendo: & sic opponitur iustitiæ. Et hoc modo accipitur auaritia Ezech. 22. vbi dicitur: Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinē, & auara lucra sectanda. Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones diuitiarū: puta, cum quis nimis amat, vel desiderat diuitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena. Et hoc modo auaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur huiusmodi affectiones, vt *dictum est. Et sic accipitur auaritia 2. ad Corint. 9. Præparent repromissam benedictionē hanc paratam esse, sic quasi benedictionem, non quasi auaritiam. gloss. scilicet vt doleant pro dato, & parum sit quod dent.

q. præced art. 6. & artic. 2. ad 1. & art. 3 ad tertium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Chrysost. & Philosophus loquuntur de auaritia primo modo dicta. Auaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd iustitia propriè statuit mensuram in acceptionibus & conseruationibus diuitiarum, secundum rationem debiti legalis, vt scilicet homo non accipiat, nec retineat alienum. Sed liberalitas constituit mensuram rationis, principaliter quidem in interioribus affectionibus, & per consequens in exteriori acceptione & conseruatione pecuniarum, & emissione earum secundum quod exteriori affectione procedunt, non obseruando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

AD TERTIVM dicendum, quòd auaritia secundum quòd opponitur iustitiæ, non habet vitium oppositum, quia auaritia consistit in plus habendo quàm debeat secundum iustitiam. Et huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sed auaritia secundum quòd opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppositum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum auaritia semper sit peccatum mortale.

Mal. q. 13. artic. 2.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd auaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte, nisi pro peccato mortali. Sed propter auaritiam homines digni sunt morte. Cum enim Apostolus ad Roma. 1. præmisisset, Repletos omni iniquitate, fornicatione, auaritia, &c. subdit, qui talia agunt digni sunt morte. Ergo auaritia est peccatum mortale.

¶ 2 Præterea, Minimum in auaritia est quòd aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale. Dicit enim *Basilius: Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conseruas, indigentis argentum quod possides. Quocirca tot iniuriaris quot exhibere valeres. Sed iniuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi: ergo multo magis omnis auaritia est peccatum mortale.

In serm. ad diuites auaros declinando ad finem.

¶ 3 Præterea, Nullus excæcatur spirituali cæcitate, nisi per peccatum mortale, quod animam priuat lumine gratiæ. Sed secundum *Chrysost. tenebra animæ est pecuniarum cupido: ergo auaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

Elicitur ex Homil. 15. in Math. in opere imperfecto declinando ad finem, tom. 2.

SED CONTRA est, quòd 1. ad Corinth. 3. super illud: Si quis ædificauerit super hoc fundamentum, &c. dicit †Glos. quòd lignum, fœnum, & stipulam superædificat ille qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo, quod pertinet ad peccatum auaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fœnum, & stipulam, nō peccat mortaliter, sed venialiter. De eo enim dicitur quod saluus erit sic quasi per ignem: ergo auaritia quandoque est veniale peccatum.

†Est Augu. in lib. de fide & operibus, cap. 16, tom. 4.

CONCLVSIO.

Auaritia, quæ iustitiæ aduersatur, peccatum mortale est, nisi imperfectio actus adsit: quæ vero liberalitati contrariatur, nisi charitati contrarietur, semper veniale est.

Art. praeced.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, auaritia dupliciter dicitur. Vno modo, secundum quod opponitur iustitiæ. Et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale. Sic enim ad auaritiam pertinet quòd aliquis iniuste accipiat, vel retineat res alienas: quod pertinet ad rapinam vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, vt suprà *habitum est. Contingit tamen in hoc genere auaritiæ aliquid esse peccatum veniale, propter imperfectionem actus, sicut suprà †dictum est, cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi auaritia secundum quod opponitur liberalitati. Et secundum hoc importat inordinatum amorem diuitiarum. Si ergo intantum amor diuitiarum crescat, quòd præferatur charitati, vt scilicet propter amorem diuitiarum aliquis non vereatur facere contra amorē Dei, & proximi, sic auaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, vt scilicet homo, quamuis superflue diuitias amet, non tamen præfert earum amorem amori diuino, vt si propter diuitias non velit aliquid facere contra Deum, & proximum, sic auaritia est peccatum veniale.

q. 66. arti. 6. & 8.
†q. 66. art. 6. ad 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd auaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationē qua est peccatum mortale.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Basilius loquitur in illo casu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

AD TERTIVM dicendum, quòd cupido diuitiarum obtenebrat animam proprie, quando excludit lumen charitatis præferendo amorem diuitiarum amori diuino.

ARTICVLVS V.

Vtrum auaritia sit maximum peccatorum.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd auaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccl. 10. Auaro nihil est scelestius. Et postea subditur: Nihil est iniquius quàm amare pecuniā. Hic enim & animam suam venalem habet. Et *Tullius dicit in 1. de Offic. Nihil est tam angusti animi, tamq; parui quàm amare pecuniā. Sed hoc pertinet ad auaritiam: ergo auaritia est grauissimum peccatorum.

Psal. 15. eo. 5. fin.

Lib. 1. in cap. cuius titul. est Vera magnanimitas in duobus sita est.

¶ 2 Præterea, Tanto aliquod peccatum est grauius, quanto magis charitati contrariatur. Sed auaritia maxime contrariatur charitati. Dicit enim *Augustin. in lib. 83. quæst. quòd venenum charitatis est cupiditas: ergo auaritia est maximum peccatorum.

Quæst. 36. paulo à princ. tom. 4.

¶ 3 Præterea, Ad grauitatem peccati pertinet quòd sit incurabile. Vnde & peccatum in spiritumsanctum dicitur grauissimum, quia est irremissibile. Sed auaritia est peccatum insanabile: vnde dicit *Philosophus in 4. Ethi. quòd senectus & omnis impotentia auaros facit: ergo auaritia est grauissimum peccatorum.

Lib. 4. cap. 1. declinando ad finem, tom. 5.

¶ 4 Præterea, Apostolus dicit ad Ephes. 5. quòd auaritia est idolorum seruitus: sed idololatria computatur inter grauissima peccata: ergo & auaritia.

SED CONTRA est, quòd adulterium est grauius peccatum quàm furtum, vt habetur Prouerb. 6. Furtum autem pertinet ad auaritiam: ergo auaritia non est grauissimum peccatorum.

CONCLVSIO.

Auaritia non est simpliciter maximum peccatorum quanquam sane periculosum.

RESPONDEO dicendum, quòd omne peccatum ex hoc ipso quod est malū, consistit in quadā corruptione, siue priuatione alicuius boni. Inquantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicuius boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi. Vno modo, ex parte boni quod per peccatum contemnitur, vel corrumpitur: quod quanto maius est, tanto peccatum grauius est. Et secundum hoc peccatum quod est contra Deum est grauissimum, & sub hoc est peccatum quod est cōtra personam hominis: sub quo est peccatum, quod est contra res exteriores, quæ sunt ad vsum hominis deputatæ: quod videtur ad auaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni, cui inordinate subditur appetitus humanus: quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius. Turpius est enim subesse inferiori bono quàm superiori. Bonum autē exteriorum rerum est infimū inter humana bona. Est enim minus quàm bonum corporis, quod etiā minus est quàm bonum animæ, quod exceditur à bono diuino. Et secundum hoc peccatum auaritiæ quo appetitus humanus subiicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem maiorem. Quia tamen corruptio, vel priuatio boni formaliter se habet in peccato, conuersio autem ad bonum commutabile materialiter, magis est iudicanda grauitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quàm ex parte boni, cui subiicitur appetitus. Et ideo dicendum est, quòd auaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de auaritia ex parte boni cui subditur appetitus. Vnde & in Ecclesiast. pro ratione subditur, quòd auarus suam animam habet venalem: quia videlicet animam suam, id est, vitam suam exponit periculis pro pecunia. Et ideo subdit quoniam in vita sua proiecit, id est, contempsit, intima sua, vt scilicet pecuniam lucraretur. *Tullius etiam addit hoc esse angusti animi, vt scilicet velit pecuniæ subiici.

Loco citato in argum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cuiuscunque temporalis boni, non secundum quod accipitur specialiter pro auaritia. Cupiditas enim cuiuscunque temporalis boni est

rū est venenum charitatis, inquantum scilicet homo spernit bonum diuinum propter hoc, quòd inhæret bono temporali.

Ad tertium dicendum, quòd aliter est insanabile peccatum in spiritumsanctum, & aliter auaritia. Nā peccatum in spiritumsanctum est insanabile ex parte cōtemptus: puta, quia homo contemnit, vel misericordiam, vel iustitiam diuinam, aut aliquid horum, per quæ hominis peccata sanantur. Et ideo talis insanabilitas pertinet ad maiorem grauitatem peccati. Auaritia vero habet insanabilitatem ex parte defectus humani: in quem, scilicet semper procedit humana natura: quia quo aliquis est magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum: & ideo magis in auaritiam labitur. Vnde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse grauius: sed quodammodo per hoc est periculosius.

Ad quartum dicendum, quòd auaritia comparatur idololatriæ per quandam similitudinem quam habet ad ipsam: quia sicut idololatria subiicit se creaturæ exteriori, ita etiam auarus: non tamen eodem modo, sed idololatra quidem subiicit se creaturæ exteriori vt exhibeat ei cultum diuinum. Auarus autem subiicit se creaturæ exteriori immoderate eam concupiscēdo ad vsum, non tamen ad cultum. Et ideo nō oportet quòd auaritia habeat tantam grauitatem, quantam habet idololatria.

ARTICVLVS VI.

Vtrum auaritia sit peccatum spirituale.

AD sextum sic proceditur. Videtur quòd auaritia non sit peccatum spirituale. Peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia auaritiæ sunt bona corporalia, scilicet exteriores diuitiæ: ergo auaritia non est peccatum spirituale.

¶ 2 Præterea, Peccatum spirituale contra carnale diuiditur. Sed auaritia videtur esse peccatum carnale. Sequitur enim corruptionē carnis, vt patet in senibus qui propter naturæ carnalis defectum in auaritiā incidunt: ergo auaritia non est peccatum spirituale.

¶ 3 Præterea, Peccatum carnale est per quod etiā corpus hominis deordinatur secundum illud Apostoli 1. ad
Homil. 29. in Math. à medio illius. tom. 2. Corinth. 6. Qui fornicatur, in corpus suum peccat. Sed auaritia etiā corporaliter hominē vexat. Vnde & *Chrys. Marc. 5. Cōparat auarum dæmoniaco qui in corpore vexatur: ergo auaritia non videtur esse peccatum spirituale.
†Lib. 31. cap. 31. Sed contra est, quod †Gregor. 31. Moral. cōputat auaritiam cum vitiis spiritualibus.

CONCLVSIO.

Auaritia cum in spirituali diuitiarū perficiatur delectatione, ipsa quoque vitium spirituale necessario est.

Respondeo dicendum, quòd peccata præcipue in affectu consistunt. Omnes autem affectiones animæ, siue passiones, terminantur ad delectationes & tristitias,
Lib. 2. ca. 5. circa princip. tom. 5. vt patet per *Philosophum in 2. Ethico. Delectationum autem quædam sunt carnales, & quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum, & venereorum. Delectationes vero spirituales dicuntur quæ cōplentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus: illa vero dicuntur spiritualia, quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione. Et huiusmodi est auaritia. Delectatur enim auarus in hoc quod considerat se possessorē diuitiarum. Et ideo auaritia est peccatum spirituale.

Ad primum ergo dicendum, quòd auaritia circa corporale obiectum nō quærit delectationem corporalem, sed solum animalem: prout scilicet homo in hoc delectatur quòd diuitias possideat. Et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen obiecti medium est inter peccata pure spiritualia, quæ quærunt delectationē spiritualem circa obiecta spiritualia (sicut superbia est circa excellentiam, & vitia purè carnalia) quæ quærunt delectationem pure corporalem circa obiectum corporale.

Ad secundum dicendum, quòd motus recipit speciem secundum terminum ad quem, nō autem secundum terminum à quo. Et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quòd tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo, quòd procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quòd *Chrysost. comparat auarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne sicut dæmoniacus, sed per oppositum: quia sicut dæmonia- Loco citato in argum. 1.
cus ille, de quo legitur Marc. 5. se denudabat, ita auarus se superfluis diuitiis onerat.

ARTICVLVS VII.

Vtrum auaritia sit vitium capitale.

AD septimum sic proceditur. Videtur quòd auaritia non sit vitium capitale: Auaritia enim opponitur liberalitati, sicut medio: & prodigalitati, sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale: ergo auaritia non debet poni vitium capitale. 2. dist. 42. q. 2. artic. 3. Et mal. q. 8. art. 1. cor. & q. 13. art. 3.

¶ 2 Præterea, Sicut suprà *dictum est, illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit auaritiæ: quia diuitiæ non habent rationem finis, sed magis rationē eius quod est ad finē, vt dicitur in 1. *Ethi. ergo auaritia non est vitium capitale. 1. 2. q. 84. art. 3. & 4. Lib. 1. Ethic. cap. 5. circa finem, tom. 5.

¶ 3 Præterea, †Gregor. dicit 15. Moral. quòd auaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque per timorem. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria æstimant, mentem ad auaritiam relaxant. Sunt alij qui dum potentiores videri appetunt, ad alienarū rerum ambitum succenduntur: ergo auaritia magis oritur ab aliis vitiis quàm ipsa sit vitium capitale respectu aliorum. †Lib. 15. Moral. cap. 14. in princip.

Sed contra est, quòd *Gregor. 31. Moral. posuit auaritiam inter vitia capitalia. Li. 31. ca. 31.

CONCLVSIO.

Cum in pecuniarum cupidine auaritia consistat, vitium capitale eam esse oportet.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà *dictū est, vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem finis: qui cum sit multum appetibilis, propter eius appetitum, homo procedit ad multa facienda, vel bona vel mala. Finis autem maxime appetibilis est beatitudo vel felicitas, qui est vltimus finis humanæ vitæ, vt suprà *habitum est. Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem vna de cōditionibus felicitatis, vt sit per se sufficiens, alioquin non quietaret appetitum tanquam vltimus finis. Sed per se sufficientiam maxime repromittunt diuitiæ, vt *Boëtius dicit in 3. de Consol. Cuius ratio est, quia sicut †Philosophus dicit in 5. Ethi. denario vtimur quasi fideiussore ad omnia habenda. Et Eccle. 10. dicitur quòd pecuniæ obediunt omnia. Et ideo auaritia, quæ cōsistit in appetitu pecuniæ, est vitium capitale. 1. 2. q. 84. art. 3. & 4. 1. 2. q. 1. art. 4. 7. & 8. Lib. 3. prosa 3. circa medium. †Lib. 5. ethic. ca. 5. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus perficitur secundum rationem. Vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitiui. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio & appetitus sensitiuus. Et ideo non oportet quòd principale vitium opponatur principali virtuti. Vnde licet liberalitas nō sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis, auaritia tamen est principale vitium: quia respicit ad pecuniam, quæ habet quandam principalitatem inter bona sensibilia, ratione iam *dicta. Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Vnde *Philosophus dicit in 4. Ethicor. quòd prodigus magis dicitur vanus quàm malus. In corp. art. Lib. 4. ca. 1. à medio, to. 5.

Ad secundum dicendum, quòd pecunia ordinatur

datur quidem ad alium finem. Inquantum tamen vtilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet quodammodo virtute omnia. Et ideo habet quandam similitudinem
In corp. art. felicitatis, vt *dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet vi-
q. 36 art. 4. ad 1. & 1. 2. q. 84. art. 4. tium capitale interdum à quibusdam aliis oriri, vt *dictum est. Dum tamen ex eo alia vitia soleant plerunque oriri.

Articvlvs VIII.

Vtrum proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentia, & contra misericordiam obduratio, sint auaritiæ filiæ.

Supr. q. 55. artic. 8. Et 2. distin. 42. q. 2. artic 3. Et mal. q. 8. art. 1. cor. & q. 13. art. 3. AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd non sint auaritiæ filiæ quæ dicuntur, scilicet proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiæ, & contra misericordiam obduratio. Auaritia enim opponitur liberalitati, vt *dictum est. Proditio autem, fraus, & fallacia, opponuntur prudentiæ, periuria religioni, inquietudo spei vel charitati, quæ quiescit in amato. Violentiæ opponuntur iustitiæ, Obduratio, misericordię: ergo huiusmodi vitia non pertinent ad auaritiam.
**art. 3.*

¶ 2 Præterea, Proditio, dolus, & fallacia, ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem: ergo non debent omnia enumerari tanquam diuersæ filiæ auaritiæ.

¶ 3 Præterea, Isidor. ponit nouem filias, videlicet mẽdacium, fraus, furtum, periurium, & turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas: ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

Lib. 4. cap. 1. declinando ad finem. ¶ 4 Præterea, *Philosophus in 4. Ethicor. ponit multa genera vitiorum pertinẽtium ad auaritiam, quam nominat illiberalitatem, videlicet parcos, tenaces, chimibiles, liberales operationes operantes, & de meretricio pastos, & vsurarios, aleatores, mortuorum spoliatores, & latrones: ergo videtur quòd prædicta enumeratio sit insufficiens.

Lib. 4. Ethic. cap. 1. circa finem. ¶ 5 Præterea, Tyranni maxime violentias subditis inferunt. Dicit autem *Philosophus ibidem, quòd tyrannos ciuitates desolantes, & sacra prædantes non dicimus illiberales, id est, auaros: ergo violentia non debet poni filia auaritiæ.

Lib. 31. cap. 31. Sed contra est, quod *Gregor. 31. Moral. assignat auaritiæ filias prius enumeratas.

Conclvsio.

Proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentia, & contra misericordiam obduratio, auaritiæ filiæ dicuntur ex ipsa secundum rationem finis procedentes.

Respondeo dicendum, quòd filiæ auaritiæ dicuntur vitia, quæ ex ipsa oriuntur, & præcipue secundum appetitum finis. Quia vero auaritia est superfluus amor habendi diuitias, in duobus excedit. Primò enim superabundat in retinendo. Et ex hac parte oritur ex auaritia obduratio contra misericordiam: quia scilicet cor eius misericordia non emollitur, vt de diuitiis suis subueniat miseris. Secundò, ad auaritiam pertinet superabundare in accipiendo. Et secundum hoc auaritia potest considerari dupliciter. Vno modo, secundum quod est in affectu: & sic ex auaritia oritur inquietudo, inquantum ingerit homini solicitudinem, & curas superfluas. Auarus enim non implebitur pecunia, vt dicitur Eccle. 5. Alio modo potest considerari in effectu. Et sic in acquirendo aliena vtitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad violentias: quandoque autem dolo. Quod quidem si fiat in verbo, fallacia erit quantum ad simplex verbum: periurium autem, si addatur confirmatio iuramenti. Si autem dolus committitur in opere, sic quantum ad res, erit fraus: quantum autem ad personas, erit proditio, vt patet de Iuda qui ex auaritia prodidit Christum.

Ad primvm ergo dicendum, quòd non oportet filias alicuius peccati capitalis ad idem genus vitij pertinere: quia ad finem vnius vitij possunt ordinari etiam peccata alterius generis. Aliud est enim peccatum habere filias, & peccatum habere species.

Ad secvndvm dicendum, quòd illa tria distinguuntur, sicut *dictum est. *In corp. art.*

Ad tertivm dicendum, quòd illa nouem reducuntur ad septem prædicta. Nam mendacium, & falsum testimonium continentur sub fallacia. Falsum enim testimonium est quædã specificatio mendacij, sicut & furtum est quædam specificatio fraudis, vnde sub fraude continetur. Appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem. Rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species eius. Inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad qvartvm dicendum, quòd illa quæ ponit Arist. sunt liberalitatis vel auaritiæ species magis quàm filiæ: potest enim aliquis dici illiberalis, vel auarus ex eo quòd deficit in dando: & siquidẽ parum det, vocatur parcus: si autem nihil, tenax: si cum magna difficultate det, vocatur chimibilis, quasi chimini venditor: quia de paruis magnam vim facit. Quandoq; autem aliquis dicitur illiberalis, vel auarus, quia excedit in accipiendo. Et hoc dupliciter. Vno modo, quia turpiter lucratur, vel vilia & seruilia opera exercendo per illiberales operationes, vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio, vel de aliquo huiusmodi. Vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere: sicut vsuranj. Vel quia lucratur parua cum magno labore. Alio modo, quia iniuste lucratur, vel viuis vim inferendo, sicut latrones: vel mortuos spoliando: vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad qvintvm dicendum, quòd sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita & illiberalitas. Vnde tyranni qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed iniusti.

QVÆSTIO CXIX.

De prodigalitate, in tres articulos diuisa.

DEINDE considerandũ est de prodigalitate. ¶ Et circa hoc quæruntur tria.
¶ Primò, vtrum prodigalitas auaritiæ opponatur.
¶ Secũdò, vtrũ prodigalitas sit peccatũ.
¶ Tertiò, vtrum sit grauius peccatum quàm auaritia.

Articvlvs primvs.

Vtrum prodigalitas opponatur auaritiæ.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd prodigalitas non opponatur auaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt prodigi, & illiberales: ergo prodigalitas non opponitur auaritiæ. *Supr. q. 118. art. 3. ad 3. Et infrà art. 2. & 3. cor.*

¶ 2 Præterea, Opposita sunt circa idem. Sed auaritia, secundum quòd opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam quibus homo afficitur ad pecuniam. Prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones. Non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud huiusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur auaritiæ.

¶ 3 Præterea, Peccatum principaliter recipit speciem à fine, vt suprà *habitum est. Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat, & præcipue propter voluptates. Vnde & Luc. 15. dicitur de filio prodigo, quòd dissipauit substantiam suam luxuriose viuendo: ergo videtur, quòd prodigalitas magis opponatur temperantiæ, & insensibilitati, quàm auaritiæ & liberalitati. *1. 2. q. 72. art. 3.*

Sed contra est, quòd *Philosophus in 2. & in 4. Ethicor. ponit prodigalitatem oppositam liberalitati, & illiberalitati, quam nunc auaritiam dicimus. *Lib. 2. ca. 7. & lib. 4. cap. 1. tom. 5.*

Con-

CONCLVSIO.

Prodigalitas opposita est auaritiæ, & liberalitatis, seu illiberalitatis vitio.

RESPONDEO dicendum, quòd in moralibus attenditur oppositio vitiorum adinuicem & ad virtutem, secundum superabundantiam & defectum. Differunt autem auaritia & prodigalitas secundũ superabundantiam, & defectum diuersimode. Nam in affectione diuitiarum auarus superabundat, plus debito eas diligens: prodigus autem deficit, minus debito earum solicitudinem gerẽs. Circa exteriora vero ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo, & acquirendo. Ad auaritiam autem pertinet econtrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo & retinendo. Vnde patet, quòd prodigalitas auaritiæ opponitur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diuersa: ab illo tamen aliquid magis denominatur, quod inest principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio, & retentio ordinantur; ita etiam auaritia, & prodigalitas præcipuè attenduntur secundum dationem. Vnde ille qui superabundat in dando, vocatur prodigus: qui autem deficit in dando, vocatur auarus. Contingit autem quandoque quòd aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, vt
lib. 4. cap. 1. tom. 5. Philosophus* dicit in 4. Ethicorum. Similiter etiam contingit, quòd aliquis excedat in dando, & ex hoc est prodigus, & simul cum hoc excedat in accipiendo: vel ex quadam necessitate, quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, vnde cogitur indebitè acquirere: quod pertinet ad auaritiam: vel etiam propter animi inordinationem. Dum enim non dat propter bonum, quasi contempta virtute, non curat vndecunque & qualitercunque accipiat. Et sic non secundum idem est prodigus & auarus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd prodigalitas attenditur circa passiones pecuniæ, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

AD TERTIVM dicendum, quòd prodigus non semper abundat in dando propter voluptates circa quas est intemperantia: sed quandoque quidem ex eo quòd taliter disponitur, vt diuitias non curet. Quandoque autem propter aliquid aliud. Vt frequentius tamen ad intemperantias declinant: tum quia ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis: tum etiam quia non delectantur in bonis virtutum, quærunt sibi corporales delectationes. Et inde est vt Philo-
lib. 4. cap. 1. à medio, to. 5. sophus in * 4. Ethico. dicit, quòd multi prodigorum fiunt intemperati.

ARTICVLVS II.

Vtrum prodigalitas sit peccatum.

Infrà art. 3. ad 1. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd prodigalitas non sit peccatum: dicit enim Apostolus 1. ad Timoth. vlti. Radix omnium malorum cupiditas. Sed non est radix prodigalitatis, quæ ei opponitur: ergo prodigalitas non est peccatum.

¶ 2 Præterea, Apostolus 1. ad Timoth. vlti. dicit: Diuitibus huius seculi præcipe facilè tribuere, communicare. Sed hoc maximè faciunt prodigi: ergo prodigalitas non est peccatum.

¶ 3 Præterea, Ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione, & deficere in solicitudine diuitiarũ. Sed hoc maximè conuenit viris perfectis implentibus quod Dominus dicit Matth. 6. Nolite soliciti esse in crastinum, & Matth. 19. Vende omnia quæ habes, & da pauperibus. ergo prodigalitas non est peccatum.

SED CONTRA est, quòd filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate. Luc. 15.

CONCLVSIO.

Cum virtuti liberalitatis prodigalitas aduersetur, ipsa est necessario peccatum.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est, Art. præced.
prodigalitas opponitur auaritiæ, secundũ oppositionem superabundantiæ & defectus. Medium autem virtutis per vtrunque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum & peccatum, quod corrumpit bonum virtutis. Vnde relinquitur, quòd prodigalitas sit peccatum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quę est concupiscentia fomitis ex qua omnia peccata oriuntur. Alij vero dicunt, quòd loquitur de cupiditate generali respectu cuiuscunque boni. Et sic manifestum est, quòd prodigalitas ex cupiditate oritur. Prodigus enim aliquod bonũ temporale cupit consequi inordinate, vel placere aliis, vel saltem satisfacere suæ voluntati in dando. Sed si quis rectè cõsideret, Apostolus loquitur ibi ad literam de cupiditate diuitiarum. Nam suprà præmiserat: Qui volunt diuites fieri, &c. Et sic dicitur esse auaritia radix omnium malorum: non quia omnia mala semper ex auaritia oriantur, sed quia nullum malum est quod non interdum oriatur ex auaritia. Vnde & prodigalitas quandoque ex auaritia nascitur: sicut cum aliquis prodige multa consumit intentione captandi fauorem aliquorum à quibus diuitias accipiat.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd Apostolus monet diuites vt facilè tribuant, & communicent sua secundum quod oportet: quod non faciunt prodigi: quia
vt Philosophus * dicit in 4. Ethicor. dationes eorum non lib 4. cap. 1.
sunt bonæ, neq; boni gratia, neq; secundum quod opor- post medium,
tet, sed quandoque dant multa illis quos oporteret pau- tom. 5.
peres esse, scilicet histrionibus, & adulatoribus: bonis autem nihil dant.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis inquantum excedit id quod fieri oportet. Vnde quandoq; liberalis maiora dat quàm prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quòd illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, & ab animo suo omnium temporalium solicitudinem remouent, non sunt prodigi, sed perfectè liberales.

ARTICVLVS III.

Vtrum prodigalitas sit grauius peccatum quàm auaritia.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd Suprà q. 197
prodigalitas sit grauius peccatum quàm auaritia. art. 2. cor. &
Per auaritiam enim aliquis nocet proximo cui q. 118. art. 5.
bona sua non communicat: per prodigalitatem autem ad 3. & mal.
quis sibiipsi nocet. Dicit enim Philosophus in *4. Ethico. q. 13. art. 2.
quòd corruptio diuitiarũ, per quas homo viuit, est quæ- ad 10. Et 4.
dam ipsius esse perditio. Grauius autem peccat qui sibi- Ethic lect...
ipsi nocet, secundum illud Eccles. 14. Qui sibi nequam per to. & lec.
est, cui bonus erit? ergo prodigalitas est grauius pecca- 5 fin.
tum, quàm auaritia. *lib. 4. ca. 1.

¶ 2 Præterea, Inordinatio quæ prouenit cum aliqua circa princi-
conditione laudabili, minus est vitiosa. Sed inordinatio pium, tom. 5.
auaritiæ, quandoque est cum aliqua laudabili conditione, vt patet in illis qui nolunt sua expendere, ne cogantur aliena accipere. Prodigalitatis autem inordinatio prouenit cum conditione vituperabili. Vnde & prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, vt Philoso-
phus dicit in * 4. Ethic. ergo prodigalitas est grauius pec- lib. 4. cap. 1.
catum quàm auaritia. tom 5.

¶ 3 Præterea, Prudentia præcipua est inter morales *q. 56. art. 1.
virtutes, vt suprà habitum * est. Sed prodigalitas magis ad 1. & 1 2.
opponitur prudentiæ quàm auaritiæ. Dicitur enim Pro- q. 61. art. 2.
uerb. 21. Thesaurus desiderabilis, & oleum in habitaculo ad 1.
iusti: & imprudens homo dissipabit illud. Et Philosophus †lib. 4. ca. 1.
dicit in †4. Ethicor. quòd insipientis est superabundanter tom. 5.

dare, & non accipere. ergo prodigalitas est grauius peccatum quàm auaritia.

lib. 4. cap. 1. post medium, tom. 5. SED CONTRA est, quod Philosophus dicit* in 4. Ethic. quòd prodigus multum videtur melior illiberali.

CONCLVSIO.

Prodigus, cum magis quàm auarus liberalitati obsit, & multis prosit, ac facilius à vitio sit sanabilis, erit prodigalitas minus peccatum auaritia.

RESPONDEO dicendum, quòd prodigalitas secundum se considerata minus peccatum est, quàm auaritia. Et hoc triplici ratione. Primò quidem, quia auaritia magis differt à virtute opposita. Magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quàm accipere vel retinere: in quo superabundat auarus. Secundò, quia prodigus est multis vtilis quibus dat, auarus autem nulli, sed nec sibiipsi, vt dicitur in * 4. Ethico. Tertiò, quia prodigalitas est facile sanabilis: & per hoc quòd declinat ad ætatem senectutis, quæ est contraria prodigalitati: & per hoc quòd peruenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, & sic pauper factus non potest in dando superabundare: & etiã quia de facili perducitur ad virtutem propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed auarus non de facili sanatur ratione* supradicta.

lib. 4. cap. 1. à medio, to. 5.

In isto art. & q. prac. ar. 5. ad 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd differentia prodigi & auari non attenditur secundum hoc quod est peccare in seipsum & in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit vnde viuere deberet. Peccat etiam in alterum, consumendo bona ex quibus aliis deberet prouidere. Et præcipuè hoc apparet in clericis qui sunt dispensatores bonorum ecclesiæ, quæ sunt pauperum: quos defraudant, prodigè expendendo. Similiter etiam auarus peccat in alios, inquantũ deficit in dationibus. Peccat & in seipsum, inquantum deficit in sumptibus. Vnde dicitur Eccle. 6. Vir cui Deus dedit diuitias, nec tribuit ei potestatem vt comedat ex eis. Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi, & quibusdam aliis nocet, quod tamen aliquibus prodest. Auarus autem nec aliis, nec sibi prodest: quia non audet vti etiam ad suam vtilitatem bonis suis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd cum de vitiis communiter loquimur, iudicamus de eis secundum propriam rationem ipsorum. Sicut circa prodigalitatem attendimus, quòd superflue consumit diuitias: circa auaritiam vero, quòd superflue eas retinet. Quòd autem quis propter intemperantiam superflue consumat: hoc iam nominat simul peccata multa. Vnde & tales prodigi sunt peiores, vt dicitur * 4. Ethic. Quòd autem illiberalis, siue auarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur; tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est: dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

lib. 4. cap. 1. nõ multo post principium, tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd omnia vitia prudentiæ opponuntur; sicut & omnes virtutes à prudentia diriguntur. Et ideo vitium ex hoc ipso quòd opponitur soli prudentiæ, leuius reputatur.

QVÆSTIO CXX.

De Epicheia, seu æquitate, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de epicheia.
¶ Circa quam quæruntur duo.
¶ Primò, vtrum epicheia sit virtus.
¶ Secundò, vtrum sit pars iustitiæ.

Infrà q. 128. ar. 1. ad 6. Et 3. dist. 37. ar. 4. cor. fin. & 5. Ethic. lect. 19.

ARTICVLVS I.

Vtrum epicheia sit virtus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd epicheia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epicheia aufert aliam virtutem: quia & tollit id quod iustum est secundum legem, & opponi videtur seueritati. ergo epicheia non est virtus.

¶ 2 Præterea, August. dicit* in libro de Vera religione: In istis temporalibus legibus quanquàm de his homines iudicent, cum eas instituunt: tamen cum fuerint institutæ, & firmatæ non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundũ ipsas. Sed epicheia videtur iudicare de lege, quando eam æstimat non esse seruandam in aliquo casu, ergo epicheia magis est vitium quàm virtus.

cap. 31. non remote à fine, tom. 1.

¶ 3 Præterea, Ad epicheiam videtur pertinere vt attendat ad intentionem legislatoris, vt Philosophus dicit in 5.* Ethic. Sed interpretari intentionem legislatoris ad solum principem pertinet. Vnde Imperator dicit† in codice de Legibus, & constitutionibus Princip. Inter æquitatem iusque, interpositam interpretationẽ nobis solis, & oportet, & licet inspicere. ergo actus epicheiæ non est licitus. ergo epicheia non est virtus.

*lib. 5. Ethic. cap. 10. to. 5. †In Codice lib. 1. titulo 17. cap. Inter æquitatem.

SED CONTRA est, quòd Philosophus in *5. Ethic. ponit eam virtutem.

*lib. 5. cap. 10. tom. 5.

CONCLVSIO.

Cum epicheia sit legum directiua, secundum quod iustitiæ ratio, & communis vtilitas poscit, ipsa est quoque inter virtutes annumeranda.

RESPONDEO dicẽdum, quòd sicut suprà dictum *est, cum de legibus ageretur: quia humani actus de quibus leges dantur in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui, quæ in nullo casu deficeret. Sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes: quam tamẽ in aliquibus casibus seruare est contra æqualitatem iustitiæ, & contra commune bonum quod lex intendit. Sicut lex instituit, quòd deposita reddantur, quia hoc, vt in pluribus, iustum est. Contingit tamen aliquando esse nociuum, puta, si furiosus deposuit gladium, & eum reposcat dum est in furia. Vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ impugnationem. In his ergo & similibus casibus, malum est sequi legem positam. Bonum autem est prætermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiæ ratio, & communis vtilitas. Et ad hoc ordinatur epicheia, quæ apud nos dicitur æquitas. Vnde patet quòd epicheia est virtus.

1. 2. q. 96. art. 6.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd epicheia non deserit iustum simpliciter, sed iustum quod est lege determinatum. Nec etiam opponitur seueritati, qui sequitur veritatem* legis in quibus oportet. Sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Vnde dicitur *in codice de legibus, & constit. Princ. Non dubium est in legem committere eum qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem.

*Aliàs verba. lib. & titulo citatis in arg. cap. Non dubium est.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ille de lege iudicat, qui dicit eam non esse bene positam. Qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu seruanda, non iudicat de lege, sed de aliquo negotio particulari quod occurrit.

AD TERTIVM dicendum, quòd interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione principis à verbis legis recedere. Sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

ARTICVLVS II.

Vtrum epicheia sit pars iustitiæ.

Suprà q. 80. ar. vnico ad 5. Et 3. dist. 33. q. 3. art. 4. q. 5. con. & ad 5. & 5. Ethic. lect. 16.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd epicheia non sit pars iustitiæ. Vt enim ex supradictis* patet, duplex est iustitia: vna particularis, alia legalis. Sed epicheia non est pars iustitiæ particularis: quia se extendit ad omnes virtutes, sicut & iustitia legalis. Similiter etiam non est pars iustitiæ legalis: quia operatur præter id quod lege positum est. ergo videtur, quòd epicheia non sit pars iustitiæ.

*q. 58. art. 5. 6. & 7.

¶ 2 Præterea, Virtus principalior non assignatur virtuti

tuti minus principali, vt pars. Cardinalibus enim virtutibus quasi principalibus assignantur secundariæ virtutes, vt partes. Sed epicheia videtur esse principalior virtus quam iustitia, vt ipsum nomē sonat: dicitur enim ab epi, quod est supra, & chaion quod est iustum; ergo epicheia non est pars iustitiæ.

¶ 3 Præterea, Videtur quod epicheia sit idē quod modestia. Nam vbi Apostolus ad Philip.4. dicit: Modestia vestra nota sit omnibus hominibus: in Græco habetur epicheia. Sed secundum *Tullium modestia est pars temperantiæ. ergo epicheia non est pars iustitiæ.

lib.2. de Inuentione in fol.4. ante finem libri.

SED CONTRA est, quòd Philosophus † dicit in 5. Ethic. quòd epicheia est quoddam iustum.

†lib. 5. cap. 10. à medio, tom. 5.

CONCLVSIO.

Epicheia est iustitia pars subiectiua, secundum quam legalis iustitia dirigitur, & quasi quædam humanorum actuum superior regula est.

q.48. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum *est, virtus aliqua triplicem habet partem, scilicet partem subiectiuam, partem integralem, & partem potentialem. Pars autem subiectiua est de qua essentialiter prædicatur totum, & est minus. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundum vnam rationem: sicut animal de equo & boue. Quandoque autem prædicatur secundum prius & posterius: sicut ens prædicatur de substantia, & accidente. Epicheia ergo est pars iustitiæ communiter dictæ, tanquam iustitia quædam existens, vt Philosophus dicit in *5. Ethicor. Vnde patet, quòd epicheia est pars subiectiua iustitiæ. Et de ea iustitia dicitur per prius quàm de legali. Nam legalis iustitia dirigitur secundum epicheiam. Vnde epicheia est quasi superior regula humanorum actuum.

lib.5. ca. 10. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd epicheia correspondet propriæ iustitiæ legali, & quodammodo continetur sub ea, & quodammodo excedit eam. Si enim iustitia legalis dicatur, quæ obtemperat legi, siue quantum ad verba legis, siue quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est: sic epicheia est pars potior legalis iustitiæ. Si vero iustitia legalis dicatur solum, quæ obtemperat legi secundum verba legis, sic epicheia non est pars legalis iustitiæ: sed est pars iustitiæ communiter dictæ, diuisa contra iustitiam legalem, sicut excedens ipsam.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in * 5. Ethicor. epicheia est melior quadam iustitia, scilicet legali, quæ obseruat verba legis. Quia tamen & ipsa est iustitia quædam, non est melior omni iustitia.

lib.5. ca. 10. tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd ad epicheiam pertinet aliquid moderari, scilicet obseruantiam verborum legis. Sed modestia quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam: puta, in incessu vel habitu, vel aliis huiusmodi. Potest tamen esse quòd nomen epicheiæ apud Græcos per quandam similitudinem transfertur ad omnes moderationes.

QVÆSTIO CXXI.

De Pietate, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de dono correspondente iustitiæ, scilicet de pietate.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum sit donum spiritussancti.

¶ Secundò, quid in beatitudinibus, & fructibus ei correspondeat.

ARTICVLVS I.

Vtrum pietas sit donum.

*3. dist. 43. q. 3. art. 2. q. 1. *1.2. q. 68. art. 1.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd pietas non sit donum. Dona enim à virtutibus differunt, vt suprà habitum * est. Sed pietas est quædam virtus, vt suprà dictum * est: ergo pietas non est donum. q.101. ar.3.

¶ 2 Præterea, Dona excellentiora sunt virtutibus maximè moralibus, vt suprà habitum *est. Sed inter partes iustitiæ religio est potior pietate. ergo si aliqua pars iustitiæ debeat poni donum, videtur quòd magis religio debeat esse donum quàm pietas. 1.2. q. 68. art. 8.

¶ 3 Præterea, Dona manent in patria, & actus donorum, vt suprà habitum *est. Sed actus pietatis non potest manere in patria. Dicit enim Greg. 1. † Moral. quòd pietas cordis viscera misericordiæ operibus replet. Et sic non erit in patria, vbi nulla erit misericordia. ergo pietas non est donum. *1.2. q. 68. art 6. †lib 1. cap. 32. parum ante mediū.

SED CONTRA est, quòd Isaiæ 11. ponitur inter dona.

CONCLVSIO.

Pietas, secundum quam Deo, vt patri, cultum & debitum exhibemus officium ex spiritussancti instinctu, est donum spiritussancti.

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut suprà dictum *est, dona spiritussancti sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus est promptè mobilis à spiritusancto. Inter cætera autem mouet nos spiritussanctus ad hoc quòd affectum quendam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Roma. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorū, in quo clamamus abba pater. Et quia ad pietatem propriè pertinet officium, & cultum patri exhibere, consequens est quòd pietas, secundum quam cultum, & officium exhibemus Deo, vt patri, per instinctum spiritussancti, sit spiritussancti donum. 1.2. q 69. art. 1. & 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd pietas, quæ exhibet patri carnali officium, & cultum, est virtus. Sed pietas quæ est donum, hoc exhibet Deo vt patri.

AD SECVNDVM dicendum, quòd exhibere cultum Deo vt creatori, quod facit religio, est excellentius quàm exhibere cultū patri carnali, quod facit pietas, quæ est virtus. Sed exhibere cultum Deo vt patri, est adhuc excellentius, quàm exhibere cultum Deo vt creatori, & domino. Vnde religio est potior pietate virtute: sed pietas secundum quod est donum, est potior religione.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut per pietatem, quæ est virtus, exhibet homo officiū & cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine iunctis, secundum quòd pertinent ad patrem; ita etiam pietas, secundum quòd est donum, non solum exhibet cultum & officiū Deo, sed etiam omnibus hominibus inquantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, non contradicere scripturæ siue intellectæ, siue non intellectæ, sicut Augustinus dicit *in secundo de Doctr. Christ. Ipsa etiam ex consequenti subuenit in miseria constitutis. Et quamuis iste actus non habeat locum in patria, præcipuè post diem iudicij, habebit tamen locum præcipuus actus eius, qui est reuereri Deum affectu filiali: quod præcipuè tunc erit secundum illud Sap. 5. Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei! Erit etiam mutua honoratio sanctorū adinuicem. Nunc autem ante diem iudicij miserentur sancti etiam eorum qui in statu huius miseriæ viuunt. lib. 2. cap. 7. in principio, tom. 3.

ARTICVLVS II.

Vtrum dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet Beati mites. Suprà q. 83. art. 9. ad 3.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet beati mites. Pietas enim est donum respondens iustitiæ, ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam. Vel etiā quinta beatitudo, videlicet beati misericordes: quia, vt dictum * est, opus misericordiæ pertinet ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donū pietatis. 1.2. q 69. art. 3. ad 3. Et 3. di. 34. q. 1. ar. 4. col. fu. & art. 6. col. Et Matt. 5. Co. 7.

¶ 2 Præterea, Donum pietatis dirigitur dono scientiæ quod *Art. præced.

quod adiungitur in connumeratione donorum Isa. 11. Ad idem autem se extendunt ditigens & exequens. Cum ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet beati qui lugent: videtur quòd non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

¶ 3 Præterea, Fructus respondent beatitudinibus, & donis, vt suprà habitum* est. Sed inter fructus bonitas, & benignitas magis videntur conuenire cum pietate quàm mansuetudo, quæ pertinet ad mititatem: ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis. *q. 70. art. 3.*

SED CONTRA est, quod August.* dicit in lib. de sermone domini in monte, Pietas congruit mitibus. *lib. 1. cap. 1. ante mediũ, tom. 4.*

CONCLVSIO.

Cum Deus ut patet, sit pietatis doni proprium obiectum, ei necessario correspondere oportet eam beatitudinem, qua iustitiam esurientes ac sitientes beati prædicantur.

RESPONDEO dicẽdum, quòd in adaptatione beatitudinum ad dona, duplex conuenientia potest attendi. Vna quidem secundum rationem ordinis, quam videtur August.* fuisse secutus. Vnde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris: secundam autem, scilicet beati mites, attribuit pietati. & sic de aliis. Alia conuenientia potest attendi secundum propriam rationem doni, & beatitudinis. Et secundum hoc oporteret adaptare beatitudines donis secundum obiecta, & actus. Et ita pietati magis responderet quarta, & quinta beatitudo quàm secunda. Secunda tamen beatitudo habet aliquam conuenientiam cum pietate: inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimẽta actuum pietatis. Et per hoc patet responsio ad PRIMVM. *lib. 1. de serm. Dom. in mõte cap. 9. to. 4.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd secundum proprietatem beatitudinum, & donorum oportet quòd eadem beatitudo respondeat scientiæ & pietati. Sed secundum rationem ordinis, diuersæ beatitudines eis adaptantur, obseruata tamen aliquali conuenientia, vt sup: à dictum* est. *In corp. art.*

AD TERTIVM dicendum, quòd bonitas, & benignitas in fructibus directè attribui possunt pietati. Mansuetudo autem indirectè, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis, vt dictum* est. *In corp. art.*

QVÆSTIO CXXII.

De Præceptis iustitiæ, in sex articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de præceptis iustitiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primò, vtrum præcepta decalogi sint præcepta iustitiæ.

¶ Secũdò, de primo præcepto decalogi.

¶ Tertiò, de secundo.

¶ Quartò, de tertio.

¶ Quintò, de quarto.

¶ Sextò, de aliis sex.

ARTICVLVS I.

Vtrum præcepta decalogi sint præcepta iustitiæ.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd præcepta decalogi non sint præcepta iustitiæ. Intentio enim legislatoris est ciues facere virtuosos secundum omnem virtutem, vt dicitur* in 2. Ethic. vnde & 5. Ethicor. dicitur, quòd lex præcipit de actibus omnium virtutum. Sed præcepta decalogi sunt prima principia totius diuinæ legis: ergo præcepta decalogi non pertinent ad solam iustitiam. *Suprà q. 56. art. 1. ad 1. & art. 2. & q. 140. ar. 1. ad 3. & q. 148. ar. 2. ad 1. 1. 2. q. 99. art. 5. ad 1. & q. 100. art. 2. cor. & art. 3. ad 3. *lib. 2. cap. 1. & lib. 5. cap. 1. & 2. to. 5.*

¶ 2 Præterea, Ad iustitiam videntur pertinere pręcipuè præcepta iudicialia, quæ contra moralia diuiduntur, vt suprà habitum† est. Sed præcepta decalogi sunt præcepta moralia, vt ex dictis* patet: ergo præcepta decalogi non sunt præcepta iustitiæ. *†1. 2. q. 99. art. 4.* *1. 2. q. 100. art. 3.*

¶ 3 Præterea, Lex præcipuè tradit præcepta de actibus iustitiæ pertinentibus ad bonum commune: puta de officiis publicis & aliis huiusmodi. Sed de his non fit mentio in præceptis decalogi: ergo videtur, quòd præcepta decalogi non pertineant propriè ad iustitiam.

¶ 4 Præterea, Præcepta decalogi distinguuntur in duas tabulas secundum dilectionem Dei & proximi: quæ pertinent ad virtutem charitatis: ergo præcepta decalogi magis pertinent ad charitatem quàm ad iustitiam.

SED CONTRA est, quòd iustitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta decalogi ordinamur ad alterum, vt patet discurrenti per singula. ergo omnia præcepta decalogi pertinent ad iustitiam.

CONCLVSIO.

Omnia præcepta decalogi ad iustitiam pertinent.

RESPONDEO dicendum, quòd præcepta decalogi sunt prima principia legis, & quibus statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis principiis. Manifestissimè autem ratio debiti quæ requiritur ad præceptum, apparet in iustitia, quæ est ad alterum: quia in his quæ sunt ad seipsum videtur primo aspectu quòd homo sit sui dominus, & quòd liceat ei facere quodlibet. Sed in his quæ sunt ad alterum, manifestè apparet, quòd homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo præcepta decalogi oportuit ad iustitiam pertinere. Vnde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars iustitiæ. Quartum autem præceptum est de actibus pietatis, quæ est pars iustitiæ secunda. Alia vero sex dantur de actibus iustitiæ cõmuniter dictæ, quæ inter æquales attenditur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, vt scilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, vt dictum* est. *In corp. art.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd iudicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorum prout ordinantur ad proximum: sicut & cæremonialia sunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Vnde neutra præcepta continentur in decalogo. Sunt tamen determinationes præceptorum decalogi, & sic ad iustitiam pertinent.

AD TERTIVM dicendum, quòd ea quæ pertinent ad bonum commune oportet diuersimode dispensari secundum hominum diuersitatem. & ideo non fuerunt ponenda inter præcepta decalogi, sed inter præcepta iudicialia.

AD QVARTVM dicendum, quòd præcepta decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundum illud primæ ad Timoth. 1. Finis præcepti est charitas. Sed ad iustitiam pertinent, inquantum immediatè sunt de actibus iustitiæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum primum præceptum decalogi conuenienter tradatur.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd primum præceptũ decalogi inconueniẽter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quàm patri carnali, secundum illud ad Hebr. 12. Quanto magis obtemperabimus patri spirituũ & viuemus? Sed præceptum pietatis qua honoratur pater, ponitur affirmatiuè, cum dicitur: Honora patrem tuum & matrem tuam: ergo multo magis primum præceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmatiuè: præsertim cum affirmatio naturaliter sit prior negatione. *1. 2. q. 100. art. 6. & 7. Et 3. di. 36. art. 2.*

¶ 2 Præterea, Primum præceptum decalogi ad religionem pertinet, vt dictum* est. Sed religio cum sit vna virtus, habet vnum actum. In primo autem præcepto prohiben- *Art. præced.*

prohibentur tres actus. Nam primò dicitur: Non habebis deos alienos coram me. Secundò dicitur: Non facies tibi sculptile. Tertiò vero, Non adorabis ea neque coles. ergo inconuenienter traditur primum præceptum.

cap. 9. à medio, tom. 9. ¶ 2 Præterea, Augusl. *dicit in lib. de decem chordis, quòd per primum præceptum excluditur vitium superstitionis. Sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter *q. 92. art. 2.* idololatriam, vt suprà dictum * est. Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

IN CONTRARIVM est scripturæ auctoritas.

CONCLVSIO.

Conueniens fuit vt homini in diuina lege primò instituendo traderetur ex decalogi præceptis illud primum, quo falsorum deorum excluderetur cultus.

RESPONDEO dicendum, quòd ad legem pertinet facere homines bonos. Et ideo oportet præcepta legis ordinari secundum ordinem generationis: qua scilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda. Quorum primum est, quòd prima pars primo constituitur. Sicut in generatione animalis primo generatur cor. Et in domo primò ponitur fundamentum. Et in bonitate animæ prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene vtitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad obiectum suum, quod est finis. Et ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primò oportuit quasi iacere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debitè ordinatur in Deum, qui est vltimus finis humanæ voluntatis. Secundò attendendum est in ordine generationis, quòd primò contraria, & impedimenta tolluntur. Sicut agricola primò purgat agrum, & postea proiicit semina, secundum illud Hiere. 4. Nouate vobis nouale, & nolite serere super spinas, & tribulos. Et ideo circa religionem primò homo erat instituendus vt impedimēta veræ religionis excluderet. Præcipuum autem impedimentum religionis est, quòd homo falso Deo inhæreat, secundum illud Matth. 6. Non potestis Deo seruire, & mammonæ, & ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd etiam circa religionem ponitur vnum præceptum affirmatiuum, scilicet, Memento vt diem sabbati sanctifices. Sed erant prætermittenda præcepta negatiua, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamuis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamē in via generationis, negatio *In corp. art.* qua remouentur impedimenta, est prior, vt dictum * est. Et præcipuè in rebus diuinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram: *cap. 2. Cael. hierar. parum ante medium.* vt Dion. *dicit 2. c. Cael. hierar.

AD SECVNDVM dicendum, quòd cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos obseruabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum. Vnde Varro dicit, quòd antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primò cum dicitur: Non habebis deos alienos. Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportunè prohibetur & ipsarum imaginum institutio, cum dicitur: Non facies tibi sculptile. Et ipsarum imaginum cultus, cum dicitur, Non coles ea, &c.

AD TERTIVM dicendum, quòd omnes aliæ superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum dæmonibus inito, tacito vel expresso. Et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur: Non habebis deos alienos.

ARTICVLVS III.

Vtrum secundum præceptum decalogi conuenienter tradatur.

Locis suprà art. 1. inductis. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd secundum præceptum decalogi non conuenienter tradatur. Hoc enim præceptum, Non assumes nomen Dei tui in vanum: sic exponitur in *gloss. Exod. 20. Non existimes creaturam esse filium Dei. Per quod prohibetur error contra fidem. Et Deuter. 5. exponitur, Non *gloss. interlineatis ibid.* assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet nomen Dei ligno vel lapidi attribuendo, per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis, sicut & error. Actus autem infidelitatis est prior superstitione, sicut & fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primò, in quo prohibetur superstitio.

¶ 2 Præterea, Nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, & vniuersaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt à nobis: secundum illud ad Col. 3. Omne quodcunque facitis verbo vel opere, in nomine domini facite. Ergo præceptum, quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur vniuersalius esse quàm præceptum quo prohibetur superstitio, & ita debuit ei præmitti.

¶ 3 Præterea, Exod. 20. exponitur illud verbum: Non assumes nomen Dei tui in vanum, iurando, scilicet pro nihilo. Vnde videtur per hoc prohiberi vana iuratio, quæ est, scilicet sine iudicio. Sed multo grauior est falsa iuratio quæ est sine veritate, & iniusta iuratio quæ est sine iustitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

¶ 4 Præterea, Multo grauius peccatum est blasphemia vel quicquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quàm periurium. Ergo blasphemia & alia huiusmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

¶ 5 Præterea, Multa sunt Dei nomina: Ergo non debuit indeterminatè dici, Non assumes nomen Dei tui in vanum.

SED IN CONTRARIVM est auctoritas scripturæ.

CONCLVSIO.

Congruit hominem secundo legis præcepto instituti, quo ei periurium prohiberetur, quod ad irreligiositatem pertinet.

RESPONDEO dicendum, quòd oportet prius impedimenta veræ religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quàm eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter. Vno modo, per excessum, quando scilicet id quod est religionis, alteri indebitè exhibetur: quod pertinet ad superstitionem. Alio modo, quasi per defectum reuerentiæ: cùm scilicet Deus contemnitur: quod pertinet ad vitium irreligiositatis, vt suprà habitum * est. Superstitio autē impedit religionem quantum ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. *q. 97. in diuisione quæst. & in sequentibus.* Ille autem, cuius animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud Isa. 28. Coangustatum est stratum, ita vt alter decidat, scilicet Deus verus vel falsus à corde hominis, & pallium breue vtrunque operire non potest. Per irreligiositatem autē impeditur religio, quantum ad hoc, ne Deus, postquàm susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum, quàm eum susceptum honorare. Et ideo præmittitur præceptum quo prohibetur superstitio, secundo præcepto quo prohibetur periurium ad irreligiositatem pertinens.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illæ expositiones sunt mysticæ. Literalis autem expositio est quæ habetur Deut. 5. Non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet iurando pro re quæ non est.

AD SECVNDVM dicēdum, quòd non prohibetur quælibet assumptio diuini nominis per hoc præceptum: sed propriè illa qua assumitur diuinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum iuramenti: quia ista assumptio diuini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quòd per hoc prohibeatur omnis inordinata diuini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt illæ expositiones de quibus suprà dictum * est. *In corp. 1. huius art.*

AD

Ad tertium dicendum, quòd pro nihilo iurare dicitur ille qui iurat pro eo quod non est: quod pertinet ad falsam iurationem, quæ principaliter periurium nominatur, vt suprà dictum *est. Quando enim aliquis falsum iurat, tunc iuratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis. Quando autem aliquis iurat sine iudicio ex aliqua leuitate, si verum iurat, non est vanitas ex parte ipsius iuramenti, sed solum ex parte iurantis.

q. 98. art. 1. ad 3.

Ad quartum dicendum, quòd sicut ei qui instituitur in aliqua scientia, primò proponuntur quædam communia documenta: ita etiam lex quæ instituit hominem ad virtutem in præceptis decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea vel prohibendo vel mandando, quæ communius in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter præcepta decalogi prohibetur periurium quod frequentius accidit quàm blasphemia, in quam homo rarius prolabitur.

Ad quintum dicendum, quòd nominibus Dei debetur reuerentia ex parte rei significatæ, quæ est vna. Non autem ratione vocum significantiũ, quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit: Non assumes nomen Dei tui in vanum: quia non differt per quodcunque nomen Dei periurium committatur.

Articvlvs IIII.

Vtrum tertium decalogi præceptum conuenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati.

2 q. 100. art. 5 ad 2. & q. 102. art. 4. ad 10. Et 3. dist. 37 ar. 5. Et Isa. 56. col. 1. fin. Et Iob 3. col. 2. fin. & col. 2. lect. 4. col. 1. fin.

*cap 13. lib. 7. in Luc. in cap. de curatione mulieris, circa medium, tom. 5.

† 1. 2 q. 101. art. 4.

Ad quartvm sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter tertium præceptũ decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim præceptum spiritualiter intellectum, est generale. Dicit enim Ambros. *super illud Luc. 13. archisynagogus indignans quòd sabbato curasset: Lex (inquit) in sabbato non iubet hominem curare, sed seruilia opera facere, id est, peccatis grauari prohibet. Secundum autem literalem sensum est præceptum cæremoniale. Dicitur enim Exod. 31. Videte vt sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me & vos in generationibus vestris. Præcepta autem decalogi & sunt præcepta spiritualia, & sunt præcepta moralia. Inconuenienter ergo ponitur inter præcepta decalogi.

¶ 2 Præterea, Cæremonialia legis præcepta continent sacra sacrificia, sacramenta, & obseruantias, vt suprà habitum †est. Ad sacra autem pertinebant non solum sacri dies, sed etiam sacra loca, & sacra vasa, & alia huiusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbatum. Inconueniens est ergo quòd prætermissis aliis omnibus cæremonialibus, de sola obseruantia sabbati fiat mentio.

¶ 3 Præterea, Quicunq; transgreditur præceptum decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes obseruantiam sabbati non peccabant, sicut circuncidẽtes pueros octaua die, & sacerdotes in templo sabbatis operantes, & Helias cum quadraginta diebus peruenisset ad montem Dei Oreb: consequens est quòd in sabbato itinerauit. Similiter etiam sacerdotes dum septem diebus circunferrent arcam domini: vt legitur Iosue 6. intelliguntur eam sabbato circuntulisse. Dicitur etiam Luc. 13. Nonne vnusquisq; vestrum soluit bouem suum aut asinum & ducit adaquare? ergo inconuenienter ponitur inter præcepta decalogi.

¶ 4 Præterea, Præcepta decalogi sunt etiam in noua lege obseruanda. Sed in noua lege non seruatur hoc præceptum, nec quantum ad diem sabbati, nec quantum ad diem dominicam, in qua & cibi coquuntur, & itinerantur & piscantur homines, & alia multa huiusmodi faciũt. Ergo inconuenienter traditur præceptum de obseruatione sabbati.

Sed contra est scripturæ auctoritas.

Conclvsio.

Conueniens fuit, postquàm primo & secundo legis præcepto homo à contrariis religionis amotus fuerat, tertio adhuc institueretur præcepto, de sabbati custodia, per quod in vera religione fundaretur in exteriori cultu Deo exhibendo.

Respondeo dicendum, quòd remotis impedimentis veræ religionis per primum, & secundum præceptum decalogi, vt suprà dictũ *est; consequens fuit vt tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem in scriptura diuina traditur nobis cultus interior sub aliquibus corporaliũ rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum qui cõsistit in oratione, & deuotione, magis inducitur homo ex interiori spiritus sancti instinctu, præceptum legis dandum fuit de exteriori cultu secundum aliquod sensibile signum. Et quia præcepta decalogi sunt quasi quædam prima, & communia legis principia: ideo in tertio præcepto decalogi præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficij: quod pertinet ad homines, scilicet ad repræsentandum opus creationis mundi, à quo requieuisse dicitur Deus septima die: in cuius signum dies septima mandatur sanctificanda, id est, deputanda ad vacandum Deo. Et ideo Exod. 20. præmisso præcepto de sanctificatione sabbati, assignatur ratio quia sex diebus fecit Deus cælum & terram, & in septima die requieuit.

Art. 2. & 3. huius quæst.

Ad primvm ergo dicendum, quòd præceptum de sanctificatione sabbati literaliter intellectum, est partim morale, partim autem cæremoniale. Morale quidem, quantum ad hoc quòd homo deputet aliquod tẽpus vitæ suæ ad vacandum diuinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quòd cuilibet rei necessariæ deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectioni, somno, & aliis huiusmodi. Vnde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur secundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum diuinis, cadit sub præcepto morali. Sed inquantum in hoc præcepto determinatur speciale tẽpus in signum creationis mundi, sic est præceptum cæremoniale. Similiter etiam cæremoniale est secundũ allegoricam significationem, prout fuit signum quietis Christi in sepulchro quæ fuit septima die. Et similiter secundum moralem significationem, prout significat cessationẽ ab omni actu peccati, & quietem mentis in Deo. Et secundum hoc quodammodo est præceptum generale. Similiter etiam cæremoniale secundum significationem anagogicam, prout scilicet præfigurat quietem fruitionis Dei, quæ erit in patria. Vnde præceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter præcepta decalogi, inquantum est præceptum morale, non inquantum est cæremoniale.

Ad secvndvm dicendum, quòd aliæ cæremoniæ legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei. Sed obseruatio sabbati est signum generalis beneficij, scilicet productionis vniuersæ creaturæ. Et ideo conuenientius debuit poni inter præcepta generalia decalogi quàm aliquod aliud cæremoniale legis.

Ad tertivm dicẽdum, quòd in obseruantia sabbati duo sunt consideranda, quorum vnum est sicut finis. Et hoc est vt homo vacet rebus diuinis: quod significatur in hoc quòd dicit, Memento vt diem sabbati sanctifices. Illa enim dicuntur sanctificari in lege, quæ diuino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum quæ significatur cum subditur, Septima die domini Dei tui non facies omne opus. Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Leuit. 23. Omne opus seruile non facietis in eo. Opus autem seruile dicitur à seruitute. Est autem triplex seruitus. Vna quidẽ, qua homo seruit peccato,

cato, secundum illud; Qui facit peccatum, seruus est peccati. Et secundum hoc, omne opus peccati dicitur seruile. Alia vero seruitus est, qua homo seruit homini. Est autem homo alterius seruus, non secundum mentem, sed secundum corpus, vt suprà habitum * est. Et ideo opera seruilia secundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus vnus homo alteri seruit. Tertia autẽ est seruitus Dei. Et secundum hoc, opus seruile posset dici opus latriæ, quod pertinet ad Dei seruitium. Si autem sic intelligatur opus seruile, non prohibetur in die sabbati: quia hoc esset contrarium fini obseruationis sabbati. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, vt vacet operibus ad Dei seruitutem pertinentibus. Et inde est, quòd, sicut dicitur Iohan 7. circuncisionem homo accipit in sabbato, vt non soluatur lex Moysi. Inde etiam est quod sicut dicitur Matth. 12. Sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, id est, corporaliter in sabbato operantur, & sine crimine sunt. Et sic etiam sacerdotes in sabbato circunferentes arcam, non transgrediebantur præceptum de sabbati obseruatione. Similiter etiam nullius spiritualis actus exercitium est contra obseruantiam sabbati, puta, si quis doceat verbo vel scripto. Vnde Numeri 28. dicit glos. quòd fabri & huiusmodi artifices otiantur in die sabbati. Lector autem diuinæ legis, vel doctor, ab opere suo non desinit: nec tamen contaminatur sabbatum: sicut sacerdotes in templo sabbatum violant & sine crimine sunt. Sed alia opera seruilia, quæ dicuntur seruilia primo vel secundo modo, contrariantur obseruantiæ sabbati, inquantum impediunt applicationem hominis ad diuina. Et quia magis homo impeditur à rebus diuinis per opus peccati, quàm per opus licitum, quamuis sit corporale: ideo magis cõtra hoc præceptum agit qui peccat in die festo, quàm qui aliud corporale opus licitum facit. Vnde Augustinus dicit in libro * de decem chordis, Melius faceret Iudæus in agro suo aliquid vtile, quàm si in theatro seditiosus existeret. Et melius fœminæ eorum die sabbati lanam facerent, quàm quòd tota die in neomeniis suis impudice saltarẽt. Non enim qui peccat venialiter in sabbato, contra hoc præceptum facit: quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera enim corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia, intantum seruilia dicuntur, inquantum propriè pertinent ad seruientes. Inquantum vero sunt communia seruis & liberis, seruilia non dicuntur. Quilibet autem tam seruus quàm liber tenetur in necessariis prouidere: non tantum sibi, sed etiam proximo, præcipuè quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent, secundum illud Prouerb. 24. Erue eos, qui ducuntur ad mortem. Secundario autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud Deuter. 22. Non videbis bouem fratris tui, aut ouem errantem, & præteribis: sed reduces fratri tuo. Et ideo opus corporale pertinens ad conseruandam salutem proprij corporis nõ violat sabbatum. Non enim est contra obseruantiam sabbati quòd aliquis comedat, & alia huiusmodi faciat quibus salus corporis conseruatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, vt legitur primi Machabæor. 2. Similiter nec etiam Helias fugiens à facie Iezabel in die sabbati. Et propter hoc etiam dominus Matthæi 12. excusat discipulos suos qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur. Similiter opus corporale quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra obseruantiam sabbati. Vnde dicitur Iohannis septimo: Mihi indignamini, quia totum hominem saluum feci in sabbato. Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbatum. Vnde dicit dominus Matthæi 12. Quis erit ex vobis homo qui habet vnam ouem & si ceciderit sabbato in foueam, nónne tenebit & leuabit eam?

q. 104. ar. 5. & art. 6. ad 2. arg.

cap. 3. ante mediũ, to. 9.

Ad qvartvm dicendum, quòd obseruantia diei dominicæ in noua lege succedit obseruantiæ sabbati, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ & consuetudine populi Christiani. Nec enim huiusmodi obseruatio est figuralis, sicut fuit obseruatio sabbati in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica sicut in die sabbati. Sed quædam opera conceduntur in die dominica, quæ in die sabbati prohibebantur: sicut decoctio ciborum, & alia huiusmodi. Et etiam in quibusdam operibus prohibitis facilius propter necessitatem dispensatur in noua quàm in veteri lege: quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet. Opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco & tempore.

Articvlvs V.

Vtrum conuenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum.

Ad qvintvm sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim est pręceptum quod pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars iustitiæ, ita etiam obseruantia & gratia & alia de quibus dictum * est: ergo videtur quòd non debuit dari speciale præceptum de pietate, cum de aliis non detur. *3. dist. 37. art. 2. q. 2.* *q. 101. & 102.*

¶ 2 Præterea, Pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed patriæ, & etiam aliis sanguine coniunctis, & patriæ beneuolis, vt suprà dictum * est. Inconuenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solum de huiusmodi honoratione patris & matris. *q. 101. ar. 1.*

¶ 3 Præterea, Parentibus non solum debetur honoris reuerentia, sed etiam sustentatio: ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

¶ 4 Præterea, Contingit quandoque quod hi qui honorant parentes, cito moriuntur: & econtrario qui parentes non honorant, diu viuunt. Inconuenienter ergo redditur huic præcepto hæc promissio, vt sis longæuus super terram.

In contrarivm est sacræ scripturæ auctoritas.

Conclvsio.

Conueniens fuit, post præcepta, quibus in Deum ordinamur, dari hominibus præceptum de honoratione parentum, qui nostri particulare principium sunt.

Respondeo dicendum, quòd præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei & proximi. Inter proximos autem maximè obligamur parentibus. Et ideo immediatè post præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est vniuersale principium. Et sic est quędam affinitas huius pręcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primvm ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus: quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta decalogi quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem, quàm alias partes iustitiæ quæ respiciunt aliquod debitum speciale. *q. 101. ar. 1. & 2.*

Ad secvndvm dicendum, quòd per prius aliquid debetur parentibus quàm patriæ & consanguineis: quia per hoc quòd sumus nati à parentibus, pertinent ad nos & consanguinei & patria. Et ideo cum præcepta decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes quàm ad patriam vel ad alios consanguineos: nihilominus tamen in hoc præcepto, quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quicquid pertinet ad reddendum debitum cuicunque personæ, sicut secundarium includitur in principali.

AD TERTIVM dicendum, quòd parentibus, inquantum huiusmodi, debetur reuerentiæ honor. Sed sustentatio & alia huiusmodi debentur eis ratione alicuius accidentis: puta, inquantum sunt indigentes, vel serui, vel
q.101.ar.2. aliquid huiusmodi, vt suprà dictum *est. Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens: ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum: in quo, sicut in quodam principali, intelligitur mandari & sustentatio & quicquid aliud parentibus debetur.

AD QVARTVM dicendum, quòd longæuitas promittitur honorantibus parentes non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad præsentem, secundum illud Apostoli primæ ad Tim. 4. Pietas ad omnia vtilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, & futuræ. Et hoc rationabiliter. Qui enim est gratus beneficio meretur secundum quandam congruentiam vt sibi beneficium conseruetur. Propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis post Deum à parētibus habemus. Et ideo ille qui honorat parentes quasi beneficio gratus, meretur vitæ conseruationem: qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus meretur vita priuari. Quia tamē præsentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito, nisi inquantum ordinantur ad futuram remunerationem, vt dictum *est: ideo quandoque secundum occul-
1.2.q.114. art.10. tam rationem diuinorum iudiciorum, qui maximè futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pij in parentes citius vita priuantur: alij vero qui sunt impij in parentes, diutius viuunt.

ARTICVLVS VI.

Vtrum alia sex præcepta decalogi conuenienter tradantur.

3.dist.37. art.2.q.2. AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd alia sex præcepta decalogi inconuenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo nō noceat, sed requiritur quòd ei debitum reddat: secundum illud ad Rom. 13. Reddite omnibus debita. Sed in sex vltimis præceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum: ergo inconueniēter prædicta præcepta traduntur.

¶ 2 Præterea, In prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum, & falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, vt
q.64. & sequentibus. *patet ex his quæ suprà determinata sunt: ergo videtur quòd inconuenienter sint tradita huiusmodi præcepta.

¶ 3 Præterea, Concupiscentia dupliciter potest capi: vno modo, secundum quod est actus voluntatis, vt dicitur Sap. 6. Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum: alio modo, secundum quòd est actus sensualitatis, sicut dicitur Iacob. 4. Vnde bella & lites in vobis? Nónne ex concupiscentiis quæ militat in membris vestris? Sed per præceptum decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis: quia secundum hoc primi motus essent peccata mortalia, vtpote contra præceptum decalogi existentes. Similiter etiam non prohibetur concupiscētia voluntatis: quia hæc includitur in quolibet præcepto: ergo inter præcepta decalogi inconuenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiua.

¶ 4 Præterea, Homicidium est grauius peccatū quàm adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitiuum concupiscentiæ homicidij. ergo inconuenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiua concupiscentiæ, furti, & adulterij.

SED IN CONTRARIVM est auctoritas scripturæ.

CONCLVSIO.

Præter præcepta, quibus homines religionis, & pietatis operibus in Deum & parentes instituti fuerunt, superaddi necessarium fuit alia præcepta, quibus secundum iustitiam erga cæteros ordinaretur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut per partes iustitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo aliqua speciali ratione obligatur, ita etiam per iustitiam propriè dictam aliquis debitū reddit communiter omnibus. Et ideo post præcepta tria pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo: & post quartum præceptum quod est pietatis, qua redditur parentibus debitum: in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur; necesse fuit quòd ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad iustitiam propriè dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd communiter ad hoc obligatur homo vt nulli inferat nocumētum. Et ideo præcepta negatiua, quibus prohibentur nocumenta quæ possunt proximis inferri, tanquam communia fuerunt ponenda inter præcepta decalogi. Ea vero quæ sunt proximis exhibenda, diuersimode exhibentur diuersis. Et ideo non fuerunt inter præcepta decalogi ponenda de his affirmatiua præcepta.

AD SECVNDVM dicendum, quòd omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci, quæ his præceptis prohibentur, tanquam ad quædam communiora & principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio sicut in principaliori. Quæ vero inferuntur in personam coniunctam, & maximè per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quæ vero pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutiones (sicut detractiones, blasphemiæ, & si qua huiusmodi) intelliguntur prohiberi in falso testimonio: quod directius iustitiæ contrariatur.

AD TERTIVM dicendum, quòd per præcepta prohibitiua cōcupiscentiæ non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit infra limites sensualitatis. Sed prohibetur directè consensus voluntatis, qui est in opus vel delectationem.

AD QVARTVM dicendum, quòd homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile: quia non habet de se rationem alicuius boni. Sed adulterium habet rationem alicuius boni, scilicet delectabilis. Furtum etiam habet rationem alicuius boni, scilicet vtilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti & adulterij, non autem concupiscentia homicidij.

QVÆSTIO CXXIII.

De Fortitudine, in duodecim articulos diuisa.



CONSEQVENTER post iustitiam considerandum est de fortitudine. Et primò, de ipsa virtute fortitudinis.
¶ Secundò, de partibus eius.
¶ Tertiò, de dono ei correspondēte.
¶ Quartò, de præceptis ad ipsam pertinentibus.

¶ Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria.
¶ Primò quidem, de ipsa fortitudine.
¶ Secundò, de actu præcipuo eius, scilicet de martyrio.
¶ Tertiò, de vitijs oppositis.

¶ Circa primum quæruntur duodecim.
¶ Primò, vtrum fortitudo sit virtus.
¶ Secundò, vtrum sit virtus specialis.
¶ Tertiò, vtrum fortitudo sit solum circa timores & audacias.
¶ Quartò, vtrum sit solum circa timorem mortis.
¶ Quintò, vtrum sit solum in rebus bellicis.

¶ Sextò,

¶ Sextò, vtrum sustinere sit præcipuus actus eius.
¶ Septimò, vtrum operetur propter proprium bonum.
¶ Octauò, vtrum habeat delectationem in suo actu.
¶ Nonò, vtru fortitudo maximè cōsistat in repentinis.
¶ Decimò, vtrum vtatur ira in sua operatione.
¶ Vndecimò, vtrum sit virtus cardinalis.
¶ Duodecimò, de comparatione eius ad alias virtutes cardinales.

ARTICVLVS I.

Vtrum fortitudo sit virtus.

Infrà art. 3. 4. & 5. cor. & q. 124. ar. 1. com. Et 3. dist. 33. q. 3. ar. 3. q. 1. cor. & opusc. 42. lib. 4. ca. 17. & Psal. 17. co. 2. Et 3. Ethic. lect. 18. fi.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostolus secundæ ad Corinth. 12. Virtus in infirmitate perficitur: sed fortitudo infirmitati opponitur: hæc ergo fortitudo non est virtus.

¶ 2 Præterea, Si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis, sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neq; inter intellectuales, vt ex suprà dictis* patet, neque videtur esse virtus moralis: quia vt Philosophus dicit in† 3. Ethic. videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, sicut milites: quæ magis pertinent ad artem, quàm ad virtutem moralem. Quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones: puta, propter timorem comminationum vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam vel iram, seu spem. Virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, vt suprà habitum est: ergo fortitudo non est virtus.

*1. 2. q. 57. & 61. †lib. 3. ca. 6. & sequentibus, tom. 5.

1. 2. q. 55. art. 4.

¶ 3 Præterea, Virtus humana maximè consistit in anima: est enim bona qualitas mentis, vt suprà dictum* est. Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem consequitur: ergo videtur quòd fortitudo non sit virtus.

cap. 15. & 22. tom. 1.

SED CONTRA est, quod August.* in lib. de Moribus Ecclesiæ fortitudinem inter virtutes enumerat.

CONCLVSIO.

Fortitudo est virtus perficiens hominem, vt secundum rationem sit, & quæ ea propellantur, quæ vsum rationis, & quæ secundum rationem sunt quoquo modo impedire possent.

lib. 2. cap. 6. circa principium, tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum Philosophum in* 2. Ethico. virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: vnde virtus hominis, de qua loquimur, est quæ facit bonum hominem, & opus eius bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dion. 4. cap.* de Diuin. nom. Et ideo ad virtutem humanā pertinet vt bonum faciat hominem, & opus eius secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit. Vno modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales. Alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur: quod pertinet ad iustitiam. Tertio modo, secundum quod tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponendæ. Dupliciter autem impeditur voluntas humana, ne rectitudinem rationis sequatur. Vno modo, per hoc quòd attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quàm rectitudo rationis requirat: & hoc impedimentum tollit virtus temperantię. Alio modo per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mētis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat: sicut & homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat & repellit. Vnde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse.

par. 4. part 4. non multum procul à fine.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de qua Apostolus loquebatur. hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet, quòd infirmitatem carnis fortiter ferat: quod pertinet ad virtutem patientiæ vel fortitudinis: & quòd homo propriam infirmitatem recognoscat: quod pertinet ad perfectionem, quæ dicitur humilitas.

AD SECVNDVM dicendum, quòd exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt, non habentes virtutem ex aliqua alia causa quàm ex virtute. Et ideo Philosophus in* 3. Ethico. ponit quinque modos eorum, qui similitudinariè dicuntur fortes, quasi exercentes actu fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter. Primò quidem, quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile: quod in tres modos diuiditur. Quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam: quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi. Quandoque hoc accidit propter hoc quod homo est bonæ spei ad pericula vincenda: puta, cum expertus est se sæpe pericula euasisse. Quandoque autem hoc accidit propter scientiam & artem quandam: sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum & exercitium, non reputant grauia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse cōtra ea defendi: sicut Vegetius dicit* in lib. de Re militari, Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute, propter impulsum passionis siue tristitiæ, quam vult repellere, vel etiam iræ. Tertio modo propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicuius temporalis commodi acquirendi: puta honoris, voluptatis, vel lucri, vel alicuius incommodi vitandi: puta vituperij, afflictionis, vel damni.

lib. 3. cap. 8. tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd ad similitudinem corporalis fortitudinis, dicitur fortitudo animæ quæ ponitur virtus, vt dictum* est: nec tamen est contra rationem virtutis quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, vt* suprà habitum est.

In solut. ad 1. 1. 2. q. 63. art. 1.

ARTICVLVS II.

Vtrum fortitudo sit virtus specialis.

1. 2. q. 61. art. 3. & 4. Et 3. di. 33. q. 1. art. 1. quæst. 3. cor. & ad 1.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim Sapien. 8.* quòd sapientia sobrietatem & prudentiam docet, iustitiam & virtutem: & ponitur ibi virtus pro fortitudine. Cùm ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quòd fortitudo sit generalis virtus.

lib. 1. ca. 39. in principio, tom. 1.

¶ 2 Præterea, Ambros.* dicit in primo de Offic. Non mediocris animi est fortitudo quæ sola defendit ornamenta virtutum omnium, & iudicia custodit, & quæ inexpugnabili prælio aduersus omnia vitia decertat: inuicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior aduersus voluptates: auaritiam fugat tanquam labem quandam, quæ virtutem effœminet. & idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest conuenire alicui speciali virtuti: ergo fortitudo est generalis virtus.

lib. 2. cap. 4. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Nomen fortitudinis à firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere, pertinet ad omnem virtutem, vt dicitur* in 2. Ethico. ergo fortitudo est virtus generalis.

†lib. 22. Moral. cap. 1. à medio.

SED CONTRA est, quòd 22. Moral. †Greg. connumerat eam aliis virtutibus.

CONCLVSIO.

Fortitudo, vt quædam animi firmitas, est virtus generalis, vel potius virtutis cuiuslibet conditio est: vt verò in grauibus & magnis periculis animum firmat, specialis, & determinata virtus est.

1. 2. q. 61. ar. 3. & 4. Et q. 65. art. 1.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum* est, Nomen fortitudinis dupliciter accipi potest. Vno modo secundum quod absolutè importat quandam animi firmitatem: & secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis: quia sicut Philoso-

lib. 2. cap. 4. phus dicit in* 2. Ethico. ad virtutem requiritur firmiter & immobiliter operari. Alio modo potest accipi fortitudo secundum quòd importat firmitatem animi in sustinendis & repellendis his in quibus maximè difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis grauibus. *lib. 2. de Inuentione in fol. 3. ante finem lib.* Vnde Tullius* dicit in sua Rhetorica, quòd fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perpessio. Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, vtpote materiam determinatam habens.

Ad primvm ergo dicendum, quòd secundum *lib. 1. text. 116. tom. 2.* Philosophum* in primo de Cælo, nomen virtutis refertur ad vltimum potentiæ. Dicitur autem vno modo potentia naturalis, secundum quam aliquis potest resistere corrumpentibus. Alio modo secundum quòd est principium agendi, vt patet in* 5. Metaph. *lib. 5. text. 17. tom. 3.* Et ideo quia hæc acceptio est communior, nomen virtutis secundum quòd importat vltimum talis potētiæ, est commune. Nam virtus communiter sumpta nihil aliud est quàm habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quòd importat vltimum potentiæ primo modo dictæ, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini: ad quam pertinet firmiter contra quæcunque impugnantia stare.

Ad secvndvm dicendum, quòd Ambrosius accipit fortitudinem large, secundū quòd importat animi firmitatem respectu quorumcunque impugnantium. Et tamen etiam secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, coadiuuat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficillima ad sustinēdum, consequens est quòd sit idoneus ad resistendum aliis quæ sunt minus difficilia.

Ad tertivm dicendum, quòd obiectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

Articvlvs III.

Vtrum fortitudo sit circa timores & audacias.

Infrà art. 6. cor. & q. 126. art. 2. c. & q. 157. art. 1. cor. & q. 141. art. 1. cor. & ad 2. Et 1. q. 21. art. 1. ad 2. & q. 95. art. 3. ad 2. Et 3. dist. 33. art. 2. Et virt. q. 1. art. 4. cor. fi. & ar. 5. co.

Ad tertivm sic proceditur. Videtur, quòd fortitudo non sit circa timores & audacias. Dicit enim* Greg. 7. Moral. Iustorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contra ire, delectationem præsentis vitæ extinguere. Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes quàm circa timores & audacias.

¶ 2 Præterea, Tullius dicit † in sua Rhet. quòd ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum, & perpessio laborum. Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciæ, sed magis ad actiones hominis laboriosas vel ad exteriores res periculosas: ergo fortitudo non est circa timores & audacias.

¶ 3 Præterea, Timori non solum opponitur audacia, sed etiam spes, vt suprà habitum ‡ est, cum de passionibus ageretur: ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quàm circa spem.

**lib. 7. ca. 9. in principio.*
† lib. 2. de Inuentione in fol. 3. ante finem libri.
‡ 1. 2. q. 45. art. 1. ad 2.

Sed contra est, quod Philosophus* dicit in 2. & 4. Ethicorum, quòd fortitudo est circa timorem & audaciam.

Conclvsio.

Virtus fortitudinis circa timores & audacias versatur, timorum est cohibitiua, & audaciarum moderatiua.

**lib. 2. Ethic. cap. 6, in principio, & cap. 9. tom. 5.*
† Art. 1. huius quæst.
‡ 1. 2. q. 42. art. 3.

Respondeo dicēdum, quòd sicut suprà dictum † est, ad virtutem fortitudinis pertinet remouere impedimentū quo retrahitur voluntas à sequela rationis. Quòd autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quendam à malo difficultatem habente, vt suprà habitum ‡ est, cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quæ retrahere possunt voluntatem à sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsum non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi: quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam: quod videtur pertinere ad rationem audaciæ. Et ideo fortitudo est circa timores & audacias quasi cohibitiua timorum, & audaciarum moderatiua.

Ad primvm ergo dicendum, quòd Gregor. ibi loquitur de fortitudine iustorum, secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem. Vnde præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, vt dictum* est. Et subdit † de his, quæ pertinent propriè ad fortitudinem secundum quòd est specialis virtus, dicēs huiusmodi aspera pro æternis præmiis amare.

**In arg.*
† loco citato in arg.

Ad secvndvm dicendum, quòd res periculosæ, & actus laboriosi, non retrahunt voluntatem à via rationis nisi inquantum timentur. Et ideo oportet quòd fortitudo sit immediatè circa timores & audacias, mediatè autem circa pericula & labores, sicut obiecta prædictarum passionum.

Ad tertivm dicendum, quòd spes opponitur timori ex parte obiecti: quia spes est de bono, timor de malo. Audacia autem est circa idem obiectum, & opponitur timori secundum accessum & recessum, vt suprà dictum * est. Et quia fortitudo propriè respicit temporalia mala retrahentia à virtute (vt patet per diffinitionem † Tullij) inde est quòd fortitudo propriè est circa timorem & audaciam, non autem circa spem, nisi inquantum connectitur audaciæ, vt suprà habitum ‡ est.

**1. 2. q. 45. art. 1.*
† loco citato in arg. 2.
‡ art. 2. huius quæst.

Articvlvs IIII.

Vtrum fortitudo sit solum circa pericula mortis.

Infrà art. 11. & 12. cor. Et 3. dist. 33. q. 2. art. 3. ad 6. Et 4. dis. 49. q. 5 art. 3. q. 2. ad 8. Et virt. q 1. art. 12. ad 6. & 23. Et q. 5. art. 1. & 4. cor. Et 3. Eth. lec. 18. col 2.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur, quòd fortitudo non solum sit circa pericula mortis. Dicit* enim Aug. in lib de Moribus Ecclesiæ, quòd fortitudo est amor facilè tolerans omnia propter id quod amatur. At in sexto musicę † cap. 15. dicit, quòd fortitudo est affectio quæ nullas aduersitates mortemq; formidat: ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed circa omnia alia aduersa.

¶ 2 Præterea, Oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium alios timores: ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

¶ 3 Præterea, Nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, vt dicitur in † 3. Ethic. Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

**cap. 15 circa finem, tom. 1.*
‡ lib. 6. ca. 15. à medio, to. 1.
† lib. 3. ca. 6. à medio, to. 5.

Sed contra est, quòd Andronicus dicit, quòd fortitudo est virtus irascibilis non facilè obstupescibilis à timoribus qui sunt circa mortem.

Conclvsio.

Versatur fortitudo circa pericula mortis, cum ea sit inter omnia mala corporalia maximè terribile.

Respondeo dicēdum, quòd sicut suprà dictum *est, ad virtutem fortitudinis pertinet, vt voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur à bono rationis propter timorem mali corporalis. *Art. præced.* Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcunque malum, quia nullum bonū corporale æquiualet bono rationis. Et ideo oportet quòd fortitudo animi dicatur, quæ firmiter retinet voluntatē hominis in bono rationis contra maxima mala: quia qui stat firmus contra maiora, consequens est quòd stet firmus contra minora, sed non conuertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, vt respiciat vltimum. Maximè autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Vnde Aug. dicit * in lib. de Moribus Ecclesiæ, quòd vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur labore vel dolore, ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit. *cap. 22. parū à principio, tom. 1.* Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

Ad

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd fortitudo benè se habet in omnibus aduersis tolerandis, non tamen ex toleratione omnium aduersorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solum ex hoc quod bene tolerat etiam maxima mala. Ex aliis autem dicitur homo fortis secundum quid.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quia timor ex amore nascitur: quæcunque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum: consequens est, vt moderetur contrariorum malorum timorem. Sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum. Et idem apparet in temperantia & in aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale. Et ideo oportuit esse specialē virtutem quæ moderetur timores mortis.

AD TERTIVM dicendum, quòd extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ. Et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

ARTICVLVS V.

Vtrum fortitudo propriè consistat circa pericula mortis, quæ sunt in bello.

Infrà q. 124. art. 2. con. Et q. 141. art. 8. cor. Et 2. dist. 44. q. 2. ar. 1. ad 3. Et 3. di. 33. quæst. 3. art. 3. q. 1. cor.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd fortitudo non consistat propriè circa pericula mortis, quæ sunt in bello. Martyres enim præcipuè de fortitudine commendantur. Sed martyres non commēdantur de rebus bellicis: ergo fortitudo non propriè consistit circa pericula mortis quæ sunt in bello.

*lib. 1. cap. 35. in principio, tom. 1.

¶ 2 Præterea, Ambros.* dicit in lib. de Offic. quòd fortitudo diuiditur in res bellicas & domesticas. Tullius etiam dicit in primo de Officiis: Cum plerique arbitrentur res bellicas maiores esse quàm vrbanas, minuenda est hæc opinio. Sed si vere volumus iudicare, multæ res extiterunt vrbanæ maiores clarioresq; quàm bellicæ. Sed circa maiora maior fortitudo consistit: ergo non propriè consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est.

Lib. 19. cap. 12. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Bella ordinantur ad pacem temporalem reip. conseruandam. Dicit enim Aug. 19. *de Ciuit. Dei, quòd intentione pacis bella geruntur. Sed pro pace temporali reip. non videtur quòd aliquis debeat se periculo mortis exponere, cum talis pax sit multarum lasciuiarum occasio. Ergo videtur quòd virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

lib. 3. cap. 6. parū ante finē, & cap. 9.

SED CONTRA est, quòd Philosophus * dicit in tertio Ethico. quòd maximè est fortitudo circa mortem, quæ est in bello.

CONCLVSIO.

Fortitudo consistit maximè circa pericula mortis, non modo quæ in communi imminent bello, sed etiam in bello particulari.

Art. præced.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est, fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cuius rationem pertinet quòd semper tendat in bonum, consequens est, vt homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum consequendum. Pericula autem mortis quæ sunt ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt huiusmodi, non videntur alicui directè imminere ex hoc quòd prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis quæ sunt in bellicis directè imminēt homini propter aliquod bonum, inquantum videlicet defendit bonum commune per iustum bellum. Potest autem aliquod esse iustum bellum dupliciter. Vno modo generale, sicut cum aliqui decertant in acie. Alio modo particulare: puta, cum aliquis iudex vel etiam priuata persona non recedit à iusto iudicio timore gladij imminentis: vel cuiuscunque periculi, etiam si sit mortiferum. Pertinet autem ad fortitudinem firmitatem animi præbere contra pericula mortis, non solum quæ imminent in bello communi, sed etiam quæ imminent in particulari impugnatione, quæ communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc concedendum est, quòd fortitudo propriè non solum est circa pericula mortis quæ est in bello: sed & circa pericula cuiuscunque alterius mortis, fortis bene se habet: præsertim quia & cuiuscunque mortis homo potest periculum subire propter virtutem: puta, cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis, vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragij, vel latronum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum quod est Deus. Ideo eorū fortitudo præcipuè commendatur. Nec est extra genus fortitudinis, quæ est circa bellica. Vnde dicuntur fortes facti in bello.

AD SECVNDVM dicendum, quòd res domesticæ, vel vrbanæ distinguuntur contra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel vrbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella. Et ita etiam circa huiusmodi potest esse propriè dicta fortitudo.

AD TERTIVM dicendum, quòd pax reipub. est secundum se bona, nec redditur mala ex hoc quòd aliqui malè ea vtūtur. Nam & multi alij sunt qui bene ea vtuntur, & multo peiora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, sacrilegia, quàm ex ea occasionentur: quæ præcipuè pertinent ad vitia carnis.

ARTICVLVS VI.

Vtrum sustinere sit principalis actus fortitudinis.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd sustinere nō sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est circa difficile & bonum, vt dicitur in * 2. Ethic. Sed difficilius est aggredi quam sustinere. Ergo sustinere non est præcipuus actus fortitudinis.

Suprà art. 3. cor. & infrà art. 8. col. & ar. 10. ad 3. & ar. 11. ad 1. & q. 124. ar. 2. ad 3. & q. 141. ar. & 3. cor. Et 3. dist. 33. q. 2. art. 3. ad 6. & q. 3. ar. 3. q. 1. con. Et virt. q. 1. art. 12. cor. ro. 2. *lib. 2. ca. 3. circa finem, tom. 5.

¶ 2 Præterea, Maioris potentiæ esse videtur quòd aliquid possit in aliud agere, quàm quòd ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobile perseuerare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiæ nominet, videtur quòd magis ad fortitudinem pertineat aggredi quàm sustinere.

¶ 3 Præterea, Magis distat ab vno contrariorum aliud contrarium quàm simplex eius negatio. Sed ille qui sustinet, hoc solum habet quòd non timet. Ille autem qui aggreditur cōtrariè mouetur timenti, quia insequitur. Ergo videtur quòd cum fortitudo retrahat maximè animum à timore, quòd magis pertineat ad eam aggredi quàm sustinere.

SED CONTRA est, quod Philoso. † dicit in tertio Ethicor. quòd in sustinendo tristia maximè aliqui fortes dicuntur.

† lib. 3. ca. 9. circa principium, tom. 5.

CONCLVSIO.

Sustinere, id est, immobiliter in periculis sistere, principalior est actus fortitudinis, quàm aggredi pericula.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, & Philosophus † dicit in tertio Ethicor. fortitudo est magis circa timores reprimendos quàm circa audacias moderandas. Difficilius enim est timorem reprimere, quàm audaciam moderari: eo quòd ipsum periculum, quod est obiectum audaciæ, & timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundum quòd moderatur audaciam: sed sustinere sequitur repressionem timoris: & ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quàm aggredi.

* Art. 3. huius quæst. † lib. 3. ca. 9. in principio, tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sustinere est difficilius quàm aggredi, triplici ratione. Primò quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori inuadēte. Qui autem aggreditur, inuadit per modum fortioris.

Difficilius autem est pugnare cum fortiori quàm cum debiliori. Secundò, quia ille qui sustinet iam sentit pericula imminentia. Ille autem qui aggreditur habet ea vt futura. Difficilius autem est non moueri à præsentibus quàm à futuris. Tertiò, quia sustinere importat diuturnitatem temporis, sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem quàm subito motu moueri ad aliquod arduum. vnde Philosophus dicit * in tertio Ethicor. quòd quidam sunt præuolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt. Fortes autem econtrario se habent.

lib. 3. cap. 8. tom. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sustinere importat quidem passionem corporis, sed actũ animæ fortissimè inhærentis bono. Ex quo sequitur quòd non cedat passioni corporali iam imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam quàm circa corpus.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille qui sustinet, non timet præsente iam causa timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

ARTICVLVS VII.

Vtrum fortis operetur propter bonum proprij habitus.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd fortis non operetur propter bonum proprij habitus. Finis enim in rebus agendis & si sit prior intentione, est tamen posterior in executione: sed actus fortitudinis in executione est posterior quàm ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quòd fortis agat propter bonum proprij habitus.

¶ 2 Præterea, Aug. dicit 13. * de Trin. Virtutes quas solùm propter beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent, scilicet dicendo eas propter se appetendas, vt ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas amare vtique desistimus: quando illam propter quam solam ista amauimus, nõ amamus. sed fortitudo est quædam virtus: ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

lib. 13. ca. 8. à medio, to. 3.

¶ 3 Præterea, August. * dicit in libro de Moribus Ecclesiæ, quòd fortitudo est amor omnia propter Deum facilè perferens. Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius: sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprij habitus.

cap. 15. circa finem, tom. 1.

SED CONTRA est, quòd Philosophus * dicit in tertio Ethicor. quòd forti fortitudo est bonum. Talis autem est finis.

lib. 3. cap. 7. ante mediũ, tom. 5.

CONCLVSIO.

Fortis operatur propter bonum sui habitus, vt scilicet in actu similitudinem sui habitus exprimat, vt per proximum finem, quanquam propter beatitudinem & Dei amorem fortes vt propter vltimum finem operentur.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex est finis, scilicet proximus & vltimus. Finis autem proximus vniuscuiusque agentis est, vt similitudinem suæ formæ in alterum inducat: sicut finis ignis calefacientis est, vt inducat similitudinem sui caloris in patiente. Et finis ædificatoris est, vt inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcunque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artẽ, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est, quòd fortis sicut proximum finem intendit, vt similitudinem sui habitus exprimat in actu: intendit enim agere secundum conuenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat, ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo eius in actu, vt dictum * est. Alia vero duo procedunt de fine vltimo.

In corp. art.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum fortis delectetur in suo actu.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est operatio connaturalis habitus non impedita, vt dicitur in * decimo Ethicor. Sed operatio fortis procedit ex habitu qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

lib. 10. ex 14. 6. & 8. 10. 5.

¶ 2 Præterea, Ad Galat. 5. super illud, Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, & pax, dicit * Ambrosius, quòd opera virtutum dicuntur fructus, quia mentem hominis sancta & syncera delectatione reficiunt. Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

In lib. de Paradiso ca. 13. immutatur, tom. 4.

¶ 3 Præterea, Debilius vincitur à fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quàm proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis euacuat dolorem corporalem, & ita delectabiliter omnino operatur.

SED CONTRA est, quod Philoso. * dicit in tertio Ethicorum, quòd fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere.

lib. 3. cap. 9. tom. 5.

CONCLVSIO.

Cum fortitudinis principalis actus sit sustinere tristia, secundum animæ apprehensionem, quanquam secundum animam delectetur fortis fortitudinis actu: tristatur tamen magis secundum tristitiam doloris corporis consequentem.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio: vna quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem: alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ: & hæc propriè consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis verò actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundum apprehensionem animæ: puta, quòd homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solum inquantum est quoddam bonum naturale, sed etiam inquantum necessaria est ad opera virtutum & quę ad eam pertinent: & iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis: puta, vulnera vel flagella. Et ideo fortis ex vna parte habet vnde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem scilicet de ipso actu virtutis & de fine eius. Ex alia verò parte habet vnde doleat & animaliter, dum cõsiderat amissionem propriæ vitæ & corporaliter. Vnde legitur 2. Machabæorum sexto, quòd Eleazarus dixit, Duros corporis sustineo dolores: secundum animam verò propter timorem tuum libenter hæc patior. Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationẽ virtutis, nisi fortè propter abundantem Dei gratiam, quæ fortius eleuat animam ad diuina in quibus delectatur, quàm à corporalibus pœnis afficiatur. sicut beatus Tiburtius cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit, quòd videbatur sibi super roseos flores ambulare. Facit tamen virtus fortitudinis, vt ratio non absorbeatur à corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, inquantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ & quibuscunque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus * dicit in tertio Ethicor. quòd à forti non requiritur, vt delectetur quasi delectationem sentiens, sed sufficit quòd non tristetur.

1. 2 q. 31. ar. 3. 4. & 5.

lib. 2. cap. 3. in principio: & lib. 3. ex cap. 7. & 9. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vehementia actus vel passionis vnius potentiæ impedit aliam potentiam in suo actu. Et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis, ne in propria operatione delectationem sentiat.

AD SECVNDVM dicendum, quòd opera virtutum sunt delectabilia, præcipuè propter finem. Possunt autem ex sui natura esse tristia. Et præcipuè hoc contingit in fortitudine. Vnde Philosophus dicit * in tertio Ethicor. quòd non in omnibus virtutibus operari delectabi-

lib. 3. cap. 9. non procul à fine, tom. 5.

lectabiliter existit, præter inquantum finem attingit.

AD TERTIVM dicendum, quòd tristitia animalis vincitur in forti à delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, & apprehensio sensitiua magis est homini in manifesto, inde est quòd à magnitudine corporalis doloris quasi euanescit delectatio spiritualis, quæ est de fine virtutis.

ARTICVLVS IX.

Vtrum fortitudo maximè consistat in repentinis.

AD NONVM sic proceditur. Videtur, quòd fortitudo non maximè consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato prouenit. Sed Tullius* dicit in sua rhetorica, quòd fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perpessio. Ergo fortitudo non consistit maximè in repentinis.

lib. 2. de inuētione in fol. 3. ante finem libri.

¶ 2 Præterea, Ambrosius dicit * in primo de Officiis, Fortis viri est non dissimulare cum aliquid immineat: sed prætendere, & tanquam de specula quadam mentis obuiare cogitatione prouida rebus futuris, ne fortè dicat postea, Ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse euenire. Sed vbi est aliquod repentinum, ibi non potest prouideri in futuro. Ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

lib. 1. cap. 38. circa medium, tom. 1.

¶ 3 Præterea, Philosophus dicit* in tertio Ethic. quòd fortis est bonæ spei. Sed spes expectat aliquid in futurum quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

lib. 3. cap. 8. tom. 5.

SED CONTRA est, quòd Philosophus * dicit in tertio Ethico. quòd fortitudo maximè est circa quæcunque, quæ mortem inferunt, repentina existentia.

lib. 3. cap. 8. ad finē, to. 5.

CONCLVSIO.

Fortitudo quo ad id quod in ipsa electione est, non est circa repentina, quamuis repentina magis fortitudinis habitum in anima firmatum patefaciant.

RESPONDEO dicendum, quòd in operatione fortitudinis duo sunt consideranda: vnum quidem, quantum ad electionem ipsius: & sic fortitudo non est circa repentina: eligit enim fortis præmeditari pericula, quæ possunt imminere, vt eis resistere possit aut facilius ea ferre: quia, vt Gregorius dicit * in quadam Homil. Iacula quæ prouidentur, minus feriunt. Et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clypeo præscientiæ præmunimur. Aliud vero cōsiderandum est in opere fortitudinis, quantum ad manifestationem virtuosi habitus: & sic fortitudo maximè est circa repentina: quia secundum Philosophum in * tertio Ethicorum, in repentinis periculis maximè manifestatur fortitudinis habitus. Habitus enim agit in modum naturæ. Vnde quòd aliquis absque præmeditatione faciat ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maximè manifestat quòd sit fortitudo habitualis in anima confirmata. Potest autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare: qua etiam præparatione fortis vtitur, cum tempus adest. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Homil. 35. in Euang. in principio.

lib. 3. cap. 8. ad finē, to. 5.

ARTICVLVS X.

Vtrum fortis vtatur ira in suo actu.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd fortis non vtatur ira in suo actu. Nullus enim debet assumere, quasi instrumentum suæ actionis, illud quo non potest vti pro suo arbitrio. Sed homo non potest vti ira pro suo arbitrio, vt scilicet possit eam assumere cum velit, & deponere cum velit. Vt enim Philosophus* dicit in libro de Memoria, quando passio corporalis mota est, non statim quiescit vt homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

Infrà art. 11. ad 1. Et virt. q. 26. art. 7. circ fin. Et 3. Eth. lect. 17.

cap. 4. to 2.

¶ 2 Præterea, Ille qui per seipsum sufficit ad aliquid peragēdum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius & imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit. Vnde Seneca* dicit in libro de Ira, Non ad prouidendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio. Et quid stultius est, quàm hanc ab iracundia petere præsidium? rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab ægra? Ergo fortitudo non debet iram assumere.

lib. 1. ca. 16. inter princip. & medium.

¶ 3 Præterea, Sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exequuntur, ita etiam propter tristitiam, vel concupiscentiam. Vnde Philosophus* dicit in tertio Ethicorum, quòd feræ propter tristitiam siue dolorem incitantur ad pericula, & adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur. Sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam neque concupiscentiam. Ergo pari ratione non debet assumere iram.

lib. 3. ca. 8. à medio, to. 5.

SED CONTRA est, quòd Philosophus * dicit in tertio Ethic. quòd furor cooperatur fortibus.

lib. 3. cap. 8. tom. 5.

CONCLVSIO.

Fortis ad fortitudinis actum iram assumit, non omnem, sed ratione moderatam.

RESPONDEO dicendum, quòd de ira & de cæteris animæ passionibus, sicut scilicet dictum* est, aliter sunt locuti Peripatetici, & aliter Stoici. Stoici enim iram & omnes alias passiones animæ ab animo sapientis siue virtuosi excludebant. Peripatetici verò, quorum princeps fuit Aristoteles, iram & alias animæ passiones attribuebant virtuosis sed moderatas ratione. Et fortè quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi. Nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitiui qualitercunque se habentes passiones animæ nominabant, vt suprà dictum* est. Et quia appetitus sensitiuus mouetur per imperium rationis ad hoc quod cooperetur ad promptius agēdum, idcirco ponebant & iram & alias passiones animæ assumendas esse virtuosis moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant animæ passiones immoderatos quosdam affectus appetitus sensitiui: vnde nominabant eas ægritudines, vel morbos: & ideo penitus eas à virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

1. 2. q. 24. art. 2.

1. 2. q. 24. art. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ira moderata secundum rationem, subiicitur imperio rationis: vnde consequens est, vt homo ea vtatur pro suo arbitrio: non autem si esset immoderata.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab eo accipiens, sed quia vtitur appetitu sensitiuo, vt instrumento, sicut & membris corporis. Nec est inconueniens, si instrumentum sit imperfectius principali agente; vt martellus fabro. Seneca autem sectator fuit Stoicorum, & directè contra Aristot. verba præmissa proponit.

AD TERTIVM dicendum, quòd quia fortitudo, sicut dictū* est, habet duos actus, scilicet sustinere & aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi: quia hunc actum sola ratio per se facit, sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram quàm alias passiones: quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem, & sic directè cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem secundum propriam rationem succumbit nociuo. Sed per accidens coadiuuat ad aggrediendum, vel inquantum tristitia est causa iræ, vt suprà dictum* est, vel inquantum aliquis exponit se periculo, vt tristitiam fugiat. Similiter & concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum. Sed per accidens quando-

Art. 6. huius quest.

1. 2. q. 47. art. 1. & 3.

quę coadiuuat ad aggrediendum, inquantum scilicet aliquis vult potius in pericula incidere quàm delectabili carere. Et ideo Philosophus* dicit in 3. Ethicorum, quòd inter fortitudines quæ sunt ex passione, naturalissima esse videtur quæ est per iram, & accipiens electionem, & cuius gratia (scilicet debitum finem) fortitudo fuit vera.

lib. 3. ca. 8. à medio, to. 5.

ARTICVLVS XI.

Vtrum fortitudo sit virtus Cardinalis.

*Infrà q. 141. ar. 7. Et 1. 2. q. 61. art. 2. & 3. & q. 66. art. 2 & 4 cor. Et 3. dist. 33. q. 2. art. 1 q. 3. & 4. Et vlt q. 1. art. 12. ad 25. & 26. & q. 5. ar. 2. *Art. praeced.*

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd fortitudo nō sit virtus Cardinalis. Ira enim, vt dictum* est, maximam affinitatem habet ad fortitudinem: sed ira nō ponitur passio principalis, nec etiam audacia quæ ad fortitudinem pertinet: ergo nec fortitudo debet poni virtus Cardinalis.

¶ 2 Præterea, Virtus ordinatur ad bonum: sed fortitudo non directè ordinatur ad bonū, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula & labores, vt Tullius dicit: ergo fortitudo non est virtus Cardinalis.

¶ 3 Præterea, Virtus Cardinalis est circa ea in quibus præcipuè versatur vita humana, sicut ostium in cardine vertitur: sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rarò occurrunt in vita humana: ergo fortitudo nō debet poni virtus Cardinalis, siue principalis.

lib. 22. Moral cap. 1. †Amb. lib. 5. in Luc. in ca. beatitudinū, tom 5. ‡Aug lib. de moribus ecclesiæ, ca. 15. & 22. to. 1.

SED CONTRA est, quòd Greg. 22.* Moral. & Ambros. super† Lucam, & Augustin. in libro, ‡de moribus Ecclesiæ, numerant fortitudinem inter quatuor virtutes Cardinales, siue principales.

CONCLVSIO.

Fortitudo est annumeranda inter virtutes Cardinales, cum sibi potissimè firmitatis ratio conueniat.

1. 2. q. 61. art. 3. & 4. *lib. 2. cap. 4. tom. 5.*

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut suprà dictum *est, virtutes Cardinales, siue principales dicuntur, quæ præcipuè sibi vendicant id, quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones vna ponitur, firmiter operari, vt patet in secundo *Ethicor. Laudem autem firmitatis potissimè sibi vendicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet grauius impellens ad cadendum, vel ad retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem, & bonum delectans & malum affligens: sed grauius impellit dolor corporis quàm voluptas. Dicit enim Aug. *in lib. 83. quæst. Nemo est qui non magis fugiat dolorem quàm affectet voluptatem. Nanque videmus & immanissimas bestias à maximis voluptatibus exterreri dolorum metu. Et inter dolores animi, & pericula maximè timentur ea quæ ducunt ad mortem: contra quę firmiter stat fortis. vnde fortitudo est virtus Cardinalis.

lib. 83. quæst. q. 36. ante mediū, to. 4.

AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd audacia & ira non cooperantur fortitudini ad actum eius qui est sustinere, in quo præcipuè commendatur firmitas eius. Per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui est passio principalis, vt suprà dictum* est.

1. 2. q. 25. art. 4.

AD SECVNDVM dicendum, quòd virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conseruari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia sicut ad contraria quibus resistit, ad bonum autem rationis sicut ad finem, quem intendit conseruare.

AD TERTIVM dicendum, quòd quamuis pericula mortis raro immineant, tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt: dum scilicet homini aduersarij mortales suscitantur propter iustitiam quam sequitur, & etiam propter alia bona quæ facit.

ARTICVLVS XII.

Vtrum fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes.

AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit enim* Ambros. in primo de offi. Est fortitudo velut cæteris excelsior.

lib. 1. ca. 35. in principio: & cap. 28. tom. 1.

¶ 2 Præterea, Virtus est circa difficile & bonū: sed fortitudo est circa difficillima: ergo est maxima virtutum.

¶ 3 Præterea, Dignior est persona hominis quàm res eius: sed fortitudo est circa personam hominis quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis. Iustitia autem & aliæ virtutes morales sunt circa alias res exteriores: ergo fortitudo est præcipua inter omnes virtutes morales.

lib. 1. cap. de Iustitia circa principium. †lib. 1. ca. 9. parum à principio, tom. 6.

SED CONTRA est, quòd Tullius * dicit in primo de offic. In iustitia virtutis splendor est maximus ex qua viri boni nominantur.

¶ Præterea, Philosophus dicit † in primo Rhet. Necesse est maximas esse virtutes quæ maximè aliis vtiles sunt: sed liberalitas videtur magis vtilis quàm fortitudo, ergo est maior virtus.

CONCLVSIO.

Prudentia inter virtutes cardinales potior est, quam sequitur iustitia, deinceps fortitudo postquam est temperantia virtus.

lib. 6. cap. 8. parū ante mediū, tom. 3. *cap. 4. part. 4. non remotè à fine.*

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut* August. dicit in 6. de Trin. in his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Vnde tanto aliqua virtus maior est quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dionys. 4. cap.* de diuin. nomin. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis. Iustitia autem est huius boni factiua, inquantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt conseruatiuæ huius boni, inquantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem à bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum præcipuum, quia timor periculorum mortis maximè est efficax ad hoc quòd hominem faciat recedere à bono rationis. postquam ordinatur temperantia: quia etiam delectationes tactus maximè inter cætera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effectiuè. Et hoc etiam potius est eo quod dicitur conseruatiue secundū remotionem impedimenti. Vnde inter virtutes cardinales est potior prudentia, secunda iustitia, tertia fortitudo, quarta temperantia, & post has cæteræ virtutes.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Ambros. fortitudinem aliis virtutibus præfert, secundum quandam generalem vtilitatem: prout scilicet & in rebus bellicis & in rebus ciuilibus, siue domesticis vtilis est. Vnde ipse ibidem* præmittit. Nunc de fortitudine tractemus, qui velut excelsior cæteris diuiditur in res bellicas & domesticas.

lib. 1. de officiis cap. 35. in principio, tom. 1.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio virtutis magis consistit in bono quàm in difficili. Vnde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni, quàm secundum rationem difficilis.

AD TERTIVM dicendum, quòd homo non exponit personam suam mortis periculis, nisi propter iustitiam conseruandam. Et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia. Vnde Ambros.* dicit in primo de offic. quòd fortitudo sine iustitia, iniquitatis est materia. Quo enim validior est, eò promptior, vt inferiorem opprimat.

lib. 1. ca. 35. ante mediū, tom. 1.

QVARTVM concedimus.

AD QVINTVM dicendum, quòd liberalitas vtilis est in quibusdam particularibus beneficiis: sed fortitudo habet vtilitatem generalem ad conseruandum totum iustitiæ ordinē. Et ideo Philosophus* dicit in primo Rhet. quòd iusti & fortes maximè amantur, quia vtiles sunt in bello & in pace.

lib. 1. cap. 9. non multum à principio, tom. 6.

QVAE-

QVÆSTIO CXXIIII.

De Martyrio, in quinque articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de martyrio.
¶ Et circa hoc quæruntur quinque.
¶ Primò, vtrum martyrium sit actus virtutis.
¶ Secundò, cuius virtutis sit actus.
¶ Tertiò, de perfectione huius actus.
¶ Quartò, de pœna martyrij.
¶ Quintò de causa.

ARTICVLVS I.

Vtrum martyrium sit actus virtutis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius: sed martyriũ quandoque non est voluntarium, vt patet de innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit * Hilarius super Matth. quòd in æternitatis profectu per martyrij gloriam efferebantur: ergo martyrium non est actus virtutis.

Canone 1. in Matth. in fine illius.

¶ 2 Præterea, Nullum illicitum est actus virtutis: sed occidere seipsum est illicitum, vt suprà habitum * est: per quod tamen martyrium consummatur. Dicit enim Aug. in primo * de Ciuit. Dei, quòd quædam sanctæ fœminæ tempore persecutionis, vt insectatores suæ pudicitiæ deuitarent, se in fluuium deiecerunt, eoque modo defunctæ sunt: earumque martyria in catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur: non ergo martyrium est actus virtutis.

q. 64. art. 5.

lib. 1. ca. 26. in principio, tom. 5.

¶ 3 Præterea, Laudabile est quòd aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis: sed non est laudabile quòd aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse præsumptuosum & periculosum: non ergo martyrium est actus virtutis.

SED CONTRA est, quòd præmium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis: debetur autem martyrio, secundum illud Matth. 5. Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum cælorum: ergo martyrium est actus virtutis.

CONCLVSIO.

Martyrium est actus virtutis, qua aliquis contra persequentium impetus firmiter in iustitia & veritate permanet.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est, ad virtutem pertinet quòd aliquis in bono rationis conseruetur. Consistit autem bonum rationis in veritate, sicut in proprio obiecto: & in iustitia, sicut proprio effectu, sicut ex supradictis * patet. Pertinet autem ad rationem martyrij vt aliquis firmiter stet in veritate & iustitia contra persequentium impetus. Vnde manifestum est quòd martyrium est actus virtutis.

Art. 1. 2. praeced. quæst.

Art. vlt. q. praeced. & q. 109. art. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd innocentibus acceleratus est miraculosè liberi arbi vsus, ita quod etiam voluntariè martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem scripturæ non comprobatur, ideo melius dicendum est, quòd martyrij gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi paruuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis. Vnde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam, ita & in occisis propter Christum, meritum martyrij operatur ad palmam martyrij consequendam. Vnde August. dicit in quodam sermone de epiphania quasi eos alloquens, Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam paruulis baptismum prodesse non æstimat Christi. Non habebatis ætatem qua in passurum Christum crederetis, sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustineretis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Aug. ibidem * dicit esse possibile, quòd aliquibus fide dignis testificationibus diuina persuasit auctoritas Ecclesiæ, vt dictarum sanctarum memoriam honoraret.

lib. 1. de Ciui. Dei, cap. 26. circa principium, tom. 5.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd præcepta legis dantur de actibus virtutum. Dictum autem est * suprà, quædam præcepta legis diuinæ tradita esse secundum præparationem animi, vt scilicet homo sit paratus hoc vel illud faciendi cum fuerit opportunum: ita etiam & aliqua pertinent ad actum virtutis secundum præparationem animi, vt scilicet superueniẽte tali casu homo secundum rationem agat. Et hoc præcipuè videtur obseruandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum iniustè inflictarum. Non autẽ debet homo occasionem dare alteri iniustè agendi: sed si alius iniustè egerit, ipse moderate tolerare debet.

q. 108. art. 2. ad 4.

ARTICVLVS II.

Vtrum martyrium sit actus fortitudinis.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim martyr in Græco, quasi testis. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundum illud Actu. 1. Eritis mihi testes in Hierusalem, &c. Et Maximus dicit in quodam sermone, Mater martyrij est fides catholica, in qua illustres athletæ suo sanguine subscripserunt: ergo martyrium est potius actus fidei quàm fortitudinis.

¶ 2 Præterea, Actus laudabilis ad illam virtutem præcipuè pertinet quæ ad ipsum inclinat, & quæ ab ipso manifestatur, & sine qua ipse non valet: sed ad martyrium præcipuè inclinat charitas: vnde in quodam sermone Maximi dicitur, Charitas Christi in suis martyribus vicit. Maximè etiam charitas per actum martyrij manifestatur, secundum illud Iohan. 15. Maiorem dilectionem nemo habet quàm vt animam suam ponat quis pro amicis suis. Sine charitate etiam martyrium nihil valet, secundum illud primæ ad Corinth. 13. Si tradidero corpus meum ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest: Ergo martyrium magis est actus charitatis quàm fortitudinis.

¶ 3 Præterea, Aug. dicit in quodam sermone de sancto Cypriano, Facile est martyrem celebrando venerari; magnum verò, fidem eius & patientiam imitari: sed in vnoquoque actu virtutis præcipuè laudatur virtus cuius est actus: ergo martyrium magis est actus patiẽtiæ, quàm fortitudinis.

SED CONTRA est, quod Cyprianus * dicit in epistola ad martyres & confessores, O beati martyres, quibus vos laudibus prædicem? O milites fortissimi, robur corporis vestri quo præconio vocis explicem? Quilibet autem laudatur ex virtute cuius actũ exercet: ergo martyrium est actus fortitudinis.

In lib. 2. epi. epist. 6. non remote à principio.

CONCLVSIO.

Cum per martyrium Christi fideles in iustitia & veritate confirmentur, necessario ipsum ad fortitudinis actum spectat.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supradictis * patet, ad fortitudinem pertinet vt confirmet hominem in bono virtutis, & maximè contra pericula, & præcipuè contra pericula mortis, & maximè eius qui est in bello. Manifestum est autem, quòd in martyrio homo firmiter confirmetur in bono virtutis, dum fidem & iustitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quæ etiam in quodam certamine particulari à persecutoribus imminent. Vnde Cyprianus dicit * in quodam sermone, Vidit admirans præsentium multitudo cœleste certamen, & in prælio stetisse seruos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute diuina. Vnde manifestum est, quòd martyrium est fortitudinis actus. Et propter hoc de martyribus legit ecclesia, Fortes facti sunt in bello.

q. praec. art. 1. & aliis.

In lib. 2. epist. epist. 6. ad martyres & confessores, non remote à principio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in actu forti-

tudinis

tudinis duo sunt consideranda, quorum vnum est bonum, in quo fortis firmatur: & hoc est fortitudinis finis. Aliud est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono: & in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo ciuilis firmat animũ hominis in iustitia humana, propter cuius conseruationem mortis pericula sustinet: ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono iustitiæ Dei, quæ est per fidem Christi Iesu, vt dicitur ad Roma. 3. & sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis confirmatur: ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem.

Ad secundum dicendum, quòd ad actum martyrij inclinat quidem charitas sicut primum & principale motiuum per modum virtutis imperantis, fortitudo autem sicut motiuum proprium per modum virtutis elicientis. Et idem est quòd martyrium est actus charitatis vt imperantis, fortitudinis autem vt elicientis: inde etiam est quòd vtranque virtutem manifestat. Quòd autem sit meritorium, hoc habet ex charitate, sicut & quilibet virtutis actus: ideo sine charitate non valet.

q. præce. ar. 6. Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum* est, principalior actus fortitudinis est sustinere ad quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum eius, qui est aggredi. Et quia patientia deseruit fortitudini ex parte actus principalis, qui est sustinere: inde est quòd concomitanter in martyribus patientia commendatur.

Articvlvs III.

Vtrum martyrium sit actus maximæ perfectionis.

Infrà q. 184. art. 5. ad 3. Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd martyrium non sit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionẽ videtur pertinere quod cadit sub consilio, non sub præcepto, quia scilicet non est de necessitate salutis: sed martyrium videtur esse de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus ad Roma. 10. Corde creditur ad iustitiam, ore autem fit confessio ad salutem. Et 1. Iohan. 3. dicitur, quod nos debemus pro fratribus animas nostras ponere. Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

¶ 2 Præterea, Ad maiorem perfectionem videtur pertinere quòd aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quàm quòd Deo det proprium corpus quod fit per martyrium. Vnde Greg.* dicit vlti. Moral. quòd obedientia cunctis victimis præfertur: ergo martyrium nõ est actus maximæ perfectionis.

lib. vlt. cap. 12. ante medium.

¶ 3 Præterea, Melius esse videtur aliis prodesse quàm seipsum in bono conseruare: quia bonum gentis melius est quàm bonum vnius hominis, secundũ Philosophum in *1. Ethic. sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest: ille autem qui docet, proficit multis: ergo actus docendi & gubernandi subditos est perfectior quàm actus martyrij.

lib. 1. ca. 2. in fine, to. 5.

cap. 46. circa finem, tom. 6. Sed contra est, quod Augustinus* in lib. de sancta virginitate. præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet: ergo martyrium maximè ad perfectionem pertinere videtur.

Conclvsio.

Martyrium, si comparatur ad fortitudinem, non est actus maximæ perfectionis. sicut si comparetur ad charitatem, qua homines ad illud impellit.

Respondeo dicendum, quòd de aliquo actu virtutis loqui possumus dupliciter. Vno modo secundum speciem actus ipsius, prout comparatur ad virtutem proximè elicientem ipsum: & sic non potest esse quòd martyrium quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus: quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis: puta ad fidem & ad dilectionem Dei. Vnde ille actus virtutis cum sit finis, melior est. Alio modo potest considerari actus virtutis secundum quod comparatur ad primum motiuum, quod est amor charitatis. Et ex hac parte præcipuè aliquis actus habet quod ad perfectionem vitæ pertineat: quia vt Apostolus dicit ad Col. 3. Charitas est vinculum perfectionis. Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maximè demonstrat perfectionem charitatis: quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quãto pro ea rem magis amatam contemnit, & rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quod inter omnia alia bona præsentis vitæ maximè amat homo ipsam vitam, & ecõtrario maximè odit ipsam mortem, & præcipuè cum doloribus corporalium tormentorum: quorum metu etiam bruta animalia à maximis voluptatibus abstrahuntur: vt August. *dicit in lib. 83. q. Et secundum hoc patet, quòd martyrium inter cæteros actus humanos est perfectior secundum suum genus, quasi maximæ charitatis signum, secundum illud Iohan. 15. Maiorem charitatem nemo habet, quàm vt animam suam ponat quis pro amicis suis.

lib. 83. quæst. q. 36. inter principiũ & mediũ, to. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd nullus est actus perfectionis sub consilio cadẽs qui in aliquo euentu non cadat sub præcepto quasi de necessitate salutis existens: sicut August. *dicit in libro de adulterinis coniugiis, quòd aliquis incidit in necessitatem continentiæ seruandæ propter absentiam vel infirmitatem vxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrij, si in aliquo casu sit de necessitate salutis. Est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis: puta, cum ex zelo fidei & charitate fraterna multotiens leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem præcepta sunt intelligenda secundum præparationem animi. cap. 13. to. 6.

Ad secundum dicendum, quòd martyrium complectitur id quod summum in obedientia est, vt scilicet aliquis sit obediens vsque ad mortem: sicut legitur de Christo ad Philip. 2. quòd factus est obediens vsque ad mortem. Vnde patet quòd martyrium secundum se est perfectius quàm obedientia absolutè dicta.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de martyrio secundum propriam speciem actus, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum, sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

Articvlvs IIII.

Vtrum mors sit de ratione martyrij.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd mors non sit de ratione martyrij. Dicit enim Hier. * in sermone de assumptione, Rectè dixerim quòd Dei genitrix virgo & martyr fuit, quamuis in pace vitam finiuerit. & Gregor. † dicit, quamuis occisio persecutionis desit, habet tamen pax suum martyrium: quia etsi carnis colla ferro non subiicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria mente trucidamus: ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

4. dist. 49. q. 5. art. 3. quæst. 2. *Inter mediũ & finem incipit: Cogitis me ò Paula. tom. 2. †Greg. Hom. 3. in Euang. in fine.

¶ 2 Præterea, Pro integritate carnis seruanda aliquæ mulieres leguntur laudabiliter cõtempsisse vitam suam, & ita videtur quòd corporalis integritas castitatis præfertur vitæ corporali: sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, aut auferri intentatur, pro confessione fidei Christianæ, vt patet de Agnete & Lucia: ergo videtur quòd martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quàm si etiam perderet corporalem vitam. Vnde & Lucia dixit, Si me inuitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.

¶ 3 Præterea, Martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solùm mortem non formidare, sed nec alias aduersitates, vt August. *dicit in 6. musicæ: sed multæ sunt aliæ aduersitates præter mortem, quas lib. 6. ca. 15. à medio, to. 1.

quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum, vt patet ad Hebr. 10. Vnde & sancti Marcelli Papæ martyrium celebratur; qui tamen fuit mortuus in carcere: ergo non est de martyrij necessitate quòd aliquis sustineat pœnam mortis.

Art. præcedẽt. & 2. ad 2. argum. ¶ 4 Præterea, Martyrium est actus meritorius, vt *dictum est: sed actus meritorius non potest esse post mortem: ergo ante mortem: & ita mors non est de ratione martyrij.

SED CONTRA est, quod Maximus dicit in quodam sermone de martyre: quòd vincit pro fide moriendo, qui vinceretur sine fide viuendo.

CONCLVSIO.

Ad perfectam martyrij rationem spectat, vt aliquis mortem propter Christum sustineat.

Ex artic. 2. huius quæst. eiusdem. RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, martyr dicitur quasi testis fidei Christianæ per quam nobis visibilia pro inuisibilibus cõtemnenda proponuntur, vt dicitur ad Hebr. 11. Ad martyrium ergo pertinet vt homo testificetur fidem se opere ostendens omnia præsentia contemnere, vt ad futura & inuisibilia bona perueniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit corporalia cuncta despicere. Consueuerunt enim homines & consanguineos & omnia bona possessa contemnere, & etiam dolores corporis pati, vt vitam conseruent. Vnde & Satan contra Iob induxit, Pellem pro pelle, & cuncta quæ homo habet dabit pro anima sua, id est, pro vita sua corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrij requiritur, quòd aliquis mortem sustineat propter Christum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illæ auctoritates, & si quæ similes inueniuntur, loquuntur de martyrio per quandam similitudinem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in muliere quæ integritatem carnis perdit vel ad perdendam eam damnatur occasione fidei Christianæ, non est apud homines manifestum, vtrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei Christianæ, vel magis pro contemptu castitatis: & ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens. Vnde hoc non proprie habet rationem martyrij. Sed apud Deum qui corda scrutatur potest hoc ad præmium deputari, sicut Lucia dixit.

q. præcedent. art. 4. & 5. AD TERTIVM dicẽdum, quòd sicut suprà *dictum est, fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter. Et ideo nec martyrium proprie dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilij, vel rapinæ diuitiarum, nisi forte secundum quod ex his sequitur mors.

AD QVARTVM dicendum, quòd meritum martyrij non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque, quòd aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta, vel quascunque alias tribulationes continuatas vsq; ad mortem, quas à persecutoribus patitur pro fide Christi, diu viuat: in quo statu actus martyrij meritorius est, & etiam ipso eodem tempore quo huiusmodi afflictiones patitur.

ARTICVLVS V.

Vtrum sola fides sit causa martyrij.

4. dist. 49. q. 5. artic. 3. qõ. 2. cor. & ad 9. 10. & 12. Et Ro. 8. lect. 7. cor. 3. fin. AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd sola fides sit causa martyrij. Dicitur enim 1. Petri 4. Nemo autem vestrum patiatur quasi homicida, aut fur, aut aliquid huiusmodi. Si autem vt Christianus, nõ erubescat. Glorificet autem Deum in isto nomine: sed ex hoc dicitur aliquis Christianus, quia tenet fidem Christi: ergo sola fides Christi dat patiẽtibus martyrij gloriam.

¶ 2 Præterea, Martyr dicitur quasi testis: testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cuiuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis diuinæ. Alioquin si quis moreretur pro confessione veritatis geometricæ vel alterius speculatiuæ scientiæ, esset martyr: quod videtur ridiculum: ergo sola fides est martyrij causa.

¶ 3 Præterea, Inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quæ ordinantur ad bonum commune: quia bonum gentis melius est, quàm bonum vnius hominis, Lib. 1. cap. 2.
secundum *Philosophum in 1. Ethi. si ergo aliquid aliud in fin. tom. 5.
bonum esset causa martyrij, maxime videretur quòd illi essent martyres qui pro defensione Reipublicæ moriuntur: quod Ecclesiæ obseruatio non habet: non enim milites qui in bello iusto moriuntur, martyria celebrantur: ergo sola fides videtur esse martyrij causa.

SED CONTRA est, quòd dicitur Matth. 5. Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam: quod pertinet ad martyrium, vt *Gloss. ibidem dicit. Ad iustitiam Ex gloß. Hiero. in hunc locum habetur, tom. 9.
autem pertinet non solum fides, sed etiam aliæ virtutes: ergo & aliæ virtutes possunt esse martyrij causa.

CONCLVSIO.

Non tantum fides, sed omnium virtutum opera, vt in Deum referuntur, martyrij causa esse possunt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, Art. præcedẽt.
martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus vsque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicunque, sed veritati quæ secundum pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit. Vnde & martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius. Huiusmodi autem est veritas fidei, & ideo cuiuslibet martyrij causa est fidei veritas. Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio, quæ quidem fit non solum per verba quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Iaco. 2. Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam. Vnde & de quibusdam dicitur ad Titum 1. Confitentur se nosse Deum, factis autem negant. Et ideo omnium virtutum opera secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quòd Deus huiusmodi opera à nobis requirit, & nos pro eis remunerat, & secundum hoc possunt esse martyrij causa. Vnde & beati Iohannis Baptistæ martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterij mortem sustinuit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi non solum ex eo quòd habet fidem Christi, sed etiam ex eo quòd Spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud ad Roma. 8. Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius. Et etiam ex hoc quòd ad imitationem Christi peccatis moritur, secundum illud ad Galat. 5. Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis & concupiscentiis. Et ideo vt Christianus patitur non solum qui patitur pro fidei confessione, quæ fit per verba, sed etiam quicunque patitur pro quocunque bono faciendo vel pro quocunque peccato vitando propter Christum, quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum diuinitatis, & ideo non dicitur esse veritas, secundum pietatem, vnde nec eius confessio potest esse directe martyrij causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, vt suprà *habitum est, q. 100. art. 3.
vitatio mendatij contra quamcunque veritatem sit, inquantum mendacium est diuinæ legi contrarium, potest esse martyrij causa.

AD TERTIVM dicendum, quòd bonum Reipublicæ est præcipuum inter bona humana, sed bonum diuinum, quod est propria causa martyrij, est potius quàm

humanum, tamen quia bonum humanum potest effici diuinum, vt si referatur in Deum, ideo potest esse quodcunque bonum humanum martyrij causa, secundu quod in Deum refertur.

QVÆSTIO CXXV.

De timore, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis fortitudini. Et primò, de timore. Secundò, de intimiditate. Tertiò, de audacia.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum timor sit peccatum.

¶ Secundò, vtrũ opponatur fortitudini.

¶ Tertiò, vtrum sit peccatum mortale.

¶ Quartò, vtrum excuset vel diminuat peccatum.

ARTICVLVS I.

Vtrum timor sit peccatum.

1. 2. q. 23. artic. 4. & q. 42. †Lib. 2. ca. 5. tom. 5. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd timor nõ sit peccatum. Timor enim est passio quædam, vt suprà *habitum est: sed ex passionibus nõ laudamur neque vituperamur, vt patet in †2. Ethic. Cum ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quòd timor non sit peccatum.

¶ 2 Præterea, Nihil quod in lege diuina mandatur, est peccatum, quia lex Domini est immaculata, vt dicitur in Psal. 18. sed timor mãdatur in lege Dei, dicitur enim ad Ephes. 6. Serui obedite dominis carnalibus cum timore & tremore: ergo timor non est peccatum.

*lib. 2 orthod. fidei, cap. 4. & 30. †Lib. 3. ca. 7. in medio, tomo 5. ¶ 3 Præterea, Nihil quod naturaliter inest homini, est peccatum, quia peccatum est contra naturam, vt *Damasc. dicit in 2. libro: sed timere est homini naturale, vnde †Philosophus dicit in 3. Ethic. quòd erit aliquis insanus vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terræ motum neque inundationes: ergo timor non est peccatum.

SED CONTRA est, quod Dominus dicit Matth. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus. Et Ezech. 2. dicitur: Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas.

CONCLVSIO.

Timor, quo aliquis timet, & fugit ea, quæ ratio dictat esse sustinenda, ne ea quæ prosequi debet dimittat, peccatum est; non autem is, quo timentur ea, quæ secundum rationem fugienda sunt.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem. Nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, vt ex suprà *dictis patet. (q. 109. artic. 2. & q. 114. arti. 1.) Est autem hic debitus ordo, vt appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat aliqua esse fugienda, & aliqua esse prosequenda. Et inter fugienda, quædã dictat magis fugienda quàm alia. Et similiter etiam inter prosequenda, quædam dictat esse magis prosequenda, quàm alia, & quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quòd ratio dictat quædam bona magis esse prosequenda quàm quædam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, & habet rationẽ peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd timor communiter dictus secundum suam rationem importat vniuersaliter fugam, vnde quantum ad hoc non importat rationem boni vel mali, & similiter est de qualibet alia passione. Et ideo *Philosophus dicit, quòd passiones (Lib. 2. Ethic. cap. 5. tom. 5.) non sunt laudabiles neque vituperabiles, quia scilicet non laudantur neque vituperantur qui irascuntur vel timent, sed qui circa hoc aut ordinate aut inordinate se habent.

AD SECVNDVM dicendum, quòd timor ille ad quem inducit Apostolus, est conueniens rationi, vt scilicet seruus timeat ne deficiat in obsequiis quæ domino debet impendere.

AD TERTIVM dicendum, quòd mala quibus homo resistere non potest, & ex quorum sustinentia nihil boni prouenit homini, ratio dictat esse fugienda, & ideo timor talium non est peccatum.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum timoris opponatur fortitudini.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, vt suprà *habitum est. 1. 2. q. 23. artic. 5. Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis, quia super illud Psal. 127. Beati omnes qui timent Dominum. †Gloss. dicit, quòd humanus timor est, quo timemus pati pericula carnis, vel perdere mundi bona. †Gloss. ordinar. Psal. 127. Et super illud Matth. 26. Orauit tertio eundem sermonem, &c. dicit *Gloss. quòd triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor doloris, & timor vilitatis. Est Augu. lib. 1. quæst. Euãg. cap. 47. to. 4. Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

¶ 2 Præterea, Præcipuum quod commendatur in fortitudine est, quòd exponit se periculis mortis, sed quandoque aliquis ex timore seruitutis vel ignominiæ exponit se morti, sicut *August. in 1. de Ciuitat. Dei. narrat de Catone, Lib. 1. ca. 24. tom. 5. qui vt non incurreret Cæsaris seruitutẽ, morti se tradidit: ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

¶ 3 Præterea, Omnis desperatio procedit ex aliquo timore: sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, vt suprà *habitum est: ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini. *q. 20. arti. 1. & 1. 2. q. 40 art. 4.

SED CONTRA est, quòd †Philosophus in 2. & 3. Ethic. timiditatem ponit fortitudini oppositam. †ca. 7. tom. 5.

CONCLVSIO.

Timor mortis inordinatus aduersatur fortitudini; timor autem communiter sumptus, non vni, sed variis virtutibus contrariari potest.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, omnis timor ex amore procedit: nullus enim timet nisi contrarium eius quod amat, amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitij. (Suprà q. 19. artic. 3. & 1. 2. q. 43. art. 1.) Sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute, quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis. Amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato, ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas, vnde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato, sicut auarus timet amissionem pecuniæ, intemperatus amissionem voluptatis, & sic de aliis. Sed timor præcipuus est periculorũ mortis, vt probatur in *3. Ethicor. (Lib. 3 cap. 6. tom. 5.) Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini quæ est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomasticè dicitur timiditas fortitudini opponi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diuersis virtutibus opponi potest.

AD SECVNDVM dicendum, quòd actus humani præcipue diiudicantur ex fine, vt ex supra *dictis patet. (1. 2. q. 1. art. 3. & q. 18. art. 6.) Ad fortem autem pertinet vt se exponat periculis mortis propter bonum, sed ille qui se periculis mortis exponit vt fugiat seruitutem vel aliquid laboriosum, à timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Vnde *Philosophus dicit in 3. Ethicor. (Lib. 3. cap. 8. tom. 5.) quòd mori fugientem inopiam, vel captionem, vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi. Mollities est enim fugere laboriosa.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, (1. 2. q. 45. arti. 2.)

ctum est, sicut spes est principium audaciæ, ita timor est principium desperationis. Vnde sicut ad fortem qui vtitur audacia moderate præexigitur spes, ita econuerso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quòd qualibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res diuinas, timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula mortis. Vnde ratio non sequitur.

ARTICVLVS III.

Vtrum timor sit peccatum mortale.

1.2.q.23. art.1. †1.2.q.74. art.4. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd timor non sit peccatum mortale. Timor enim, vt suprà *dictum est, est in irascibili, quæ est pars sensualitatis: sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, vt suprà †habitum est: ergo timor non est peccatum mortale.

Gloss. ordinaria ibid. ex Isidor. ¶ 2 Præterea, Omne peccatum mortale totaliter cor auertit à Deo. Hoc autē non facit timor, quia super illud Iudic. 7. Qui formidolosus est, &c. dicit *gloss. quòd timidus est qui primo aspectu congressum trepidat, non tamen corde terretur, sed reparari & animari potest: ergo timor non est peccatum mortale.

Gloss. ordinaria ibid. ex Isidoro. ¶ 3 Præterea, Peccatum mortale non solum retrahit à perfectione, sed etiam à præcepto, sed timor non retrahit à præcepto, sed solum à perfectione, quia super illud Deuter. 20. Quis est homo formidolosus & corde pauido, &c. dicit *gloss. Docet non posse quenquam perfectionem contemplationis vel militiæ spiritualis accipere, qui adhuc nudari terrenis operibus pertimescit: ergo timor non est peccatum mortale.

SED CONTRA est, quòd pro solo peccato mortali debetur pœna inferni, quæ tamen debetur timidis, secundum illud Apoc. 21. Timidis & incredulis & execratis, &c. pars erit in stagno ignis & sulphuris, quod est mors secunda. Ergo timiditas est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Timor ita inordinatus, vt aliquis propterea deliberate quippiam velit, quod contra charitatem, vel legem diuinam sit, peccatum mortale est; timor vero in sensualitate, veniale est.

Arti.1. huius quæst. RESPONDEO dicēdum, quòd sicut suprà *dictum est, timor peccatum est secundum quòd est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Hæc autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitiuo, non superueniente consensu rationalis appetitus, & sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale. Quandoque vero huiusmodi inordinatio timoris pertingit vsque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quæ ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem, & talis inordinatio timoris quandoq; est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis vel quodcunque aliud temporale malum, sic dispositus est vt faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege diuina, talis timor est peccatum mortale. Alioquin erit peccatum veniale.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de timore secundum quod consistit infra sensualitatem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd etiam gloss. illa potest intelligi de timore in sensualitate existente, vel potest melius dici quòd ille toto corde terretur, cuius animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quòd etiam si timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinatè terretur, quin persuasionibus reuocari possit, sicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiscentiæ consentiendo, reuocatur, ne opere impleat quod proposuit facere.

AD TERTIVM dicendum, quòd gloss. illa loquitur de timore reuocante hominem à bono, quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilij. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quandoque etiam non est peccatum: puta, cum aliquis habet rationabilem causam timoris.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum timor excuset à peccato.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd timor nō excuset à peccato. Timor enim est peccatum, vt *dictum est: sed peccatum non excusat à peccato, sed magis aggrauat ipsum: ergo timor non excusat à peccato. Arti.1. huius quæst.

¶ 2 Præterea, Si aliquis timor excuset à peccato, maxime excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum: sed hic timor non videtur excusare, quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda: ergo timor non excusat à peccato.

¶ 3 Præterea, Omnis timor aut est mali temporalis, aut spiritualis: sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit à peccato. Timor etiam mali temporalis non excusat à peccato, quia sicut *Philosophus dicit in 3. Ethic. inopiam non oportet timere neque ægritudinem, neque quæcunque non à propria malitia procedunt: ergo videtur quòd timor nullo modo excuset à peccato. Lib.3. ca.6. ante medium, tom.5.

SED CONTRA est, quod dicitur in *Decret. 1. quæst. 1. Vim passus & inuitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excusationis. 1.quæst.1.ca. constat.

CONCLVSIO.

Timor tantum si sit ordinatus, & ex ea parte qua sit inuoluntarium permiscetur, excusat à peccato.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, timor in tantum habet rationem peccati, in quantum est contra ordinem rationis. Ratio autem iudicat quædam mala esse magis aliis fugiēda. Et ideo quicunq; vt fugiat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minus fugienda, non est peccatum. Sicut magis est fugienda mors corporalis, quàm amissio rerum temporalium. Vnde si quis propter timorem mortis, latronibus aliquid promitteret aut daret, excusaretur à peccato quod incurreret, si sine causa legitima prætermissis bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter à peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animæ quàm mala corporis; corporis autem magis quàm mala exteriorum rerum. Et ideo si quis incurrat mala animæ, id est, peccata, fugiens mala corporis: puta, flagella vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniæ, aut si sustineat mala corporis vt vitet damnum pecuniæ, non excusatur totaliter à peccato. Diminuitur tamen secundum aliquid eius peccatum, quia minus voluntarium est quod ex timore agitur. Imponitur enim homini quædam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminentem. Vnde *Philosophus huiusmodi quæ ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario & inuoluntario. Arti.1. huius quæst. Lib.3. ethic. cap.1. tom.5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd timor non excusat ex ea parte qua est peccatum, sed ex ea parte qua est inuoluntarium.

AD SECVNDVM dicendum, quòd licet mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporalis vitæ est quoddam malum, & per consequens timendum.

AD TERTIVM dicendum, quòd secundum Stoicos, qui ponebāt bona tēporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti, quòd mala temporalia non sint hominis

Lib. 2. ca. 18. & 19. tom. 1. hominis mala, & per consequens nullo modo timenda. Sed secundum *August. in libr. de Libe. arbit. huiusmodi temporalia sunt minima bona, quod etiam Peripatetici senserunt. Et ideo contraria eorum sunt quidē timenda, non tamen multum, vt pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem.

QVÆSTIO CXXVI.

De intimiditate, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitio intimiditatis.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum intimidum esse sit peccatum.

¶ Secundò, vtrum opponatur fortitudini.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum intimiditas sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commēdationem viri iusti, non est peccatum, sed in commendationem viri iusti dicitur Prouerb. 28. Iustus quasi leo confidens absque terrore erit. Ergo esse impauidum non est peccatum.

Lib. 3. ca. 6. à medio, to. 5. ¶ 2 Præterea, Maximum terribilium est mors, secundum *Philosophum in 3. Ethic. Sed nec mortem oportet timere secundum illud Matth. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus, &c. nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri, secundum illud Isai. 51. Quis tu? vt timeas ab homine mortali? Ergo impauidum esse nō est peccatum.

Art. præcedēt. art. 2. †Lib. 14. ca. 28. in princi. tom. 5. ¶ 3 Præterea, Timor ex amore nascitur, vt suprà *habitum est: sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis, quia vt †August. dicit in 14. De Ciuit. Dei. Amor Dei vsque ad contemptum sui facit ciues ciuitatis cælestis: ergo nihil humanum formidare videtur non esse peccatum.

SED CONTRA est, quod de iudice iniquo dicitur Luc. 18. quòd nec Deū timebat nec hominē reuerebatur.

CONCLVSIO.

Intimiditas siue ex amoris defectu, siue animi elatione, vel stoliditate procedat, peccatum est, quæ excuset à peccato quando inuincibilis existat.

RESPONDEO dicēdum, quòd quia timor ex amore nascitur, idem iudicium videtur esse de amore & timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui prouenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem est vnicuique naturaliter, vt propriam vitam amet, & ea quæ ad ipsam ordinantur cum debito modo, vt scilicet amentur huiusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis vtendum est propter vltimum finem. Vnde quòd aliquis deficiat à debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, & per consequens est peccatum. Nunquam tamen à tali amore aliquis totaliter decidit, quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest. Propter quod Apostolus dicit ad Ephes. 5. Nemo vnquam carnem suam odio habuit. Vnde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt à præsentibus angustiis liberare. Vnde contingere potest quòd aliquis minus quàm debeat, timeat mortē & alia temporalia mala, propter hoc quòd minus debito amet ea. Sed quòd nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quòd æstimat mala opposita bonis quæ amat, sibi superuenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumentis, & alios contemnentis, secundum quod dicitur Iob 41. Factus est vt nullum timeret, omne sublime videt. Quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut *Philosophus dicit in 3. Ethicor. quòd stulti propter stultitiam nihil timent. Lib. 3. ca. 7. tom. 5. Vnde patet quòd esse impauidum est vitiosum, siue causetur ex defectu amoris, siue causetur ex elatione animi, siue causetur ex stoliditate, quæ tamen excusat à peccato si sit inuincibilis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd iustus commendatur à timore non retrahente eum à bono, nō quòd sit absque omni timore. Dicitur enim Eccle. 1. Qui sine timore est, non poterit iustificari.

AD SECVNDVM dicendum, quòd mors vel quicquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum, vt à iustitia recedatur. Est tamen timendum inquantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis, vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Vnde dicitur Prouerb. 14. Sapiens timet & declinat à malo.

AD TERTIVM dicendum, quòd bona temporalia debent contemni inquantum nos impediunt ab amore & timore Dei, & secundum hoc etiam non debent timeri. Vnde dicitur Eccles. 34. Qui timet Deum, nihil trepidabit. Non autem debent contemni bona temporalia inquantum instrumentaliter nos iuuant ad ea quæ sunt diuini timoris & amoris.

ARTICVLVS II.

Vtrum esse impauidum opponatur fortitudini.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd esse impauidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim iudicamus per actus, sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quod aliquis est impauidus. Remoto enim timore aliquis & fortiter sustinet & audacter aggreditur: ergo esse impauidum nō opponitur fortitudini. 2. dist. 36. q. 2. artic. 2. ad 4. Et dist. 34. q. 1. artic. 2. cor. col. 1. fin. Et dist. 44. q. 2. artic. 1. ad quartum.

¶ 2 Præterea, Esse impauidum est vitiosum, vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam: sed defectus debiti amoris opponitur charitati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ siue sapientiæ: ergo vitium impauiditatis nō opponitur fortitudini.

¶ 3 Præterea, Virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio, sed vnum medium ex vna parte non habet nisi vnum extremum. Cum ergo fortitudini ex vna parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur quòd impauiditas ei non opponatur.

SED CONTRA est, quòd *Philosophus in 3. Ethic. ponit impauiditatem fortitudini oppositam. Lib. 3. cap. 7. tom. 5.

CONCLVSIO.

Intimiditas fortitudini aduersatur secundum defectum timoris, quo non timentur ea quæ timeri debent, sicut timiditas per excessum, inquantum timentur quæ timeri non debent.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, fortitudo est circa timores & audacias. q. 123. ar. 3. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Vnde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, vt scilicet homo timeat quod oportet, & quando oportet, & similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest sicut per excessum, ita & per defectum. Vnde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, inquantum scilicet homo timet quod non debet, vel secundum quod non debet, vel secundum quod non oportet, ita etiā impauiditas opponitur ei per defectum timoris, inquantum scilicet aliquis non timet quod oportet timere.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd actus fortitudinis est timorem sustinere & aggredi nō qualitercunque, sed secundum rationem, quod non facit impauidus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd impauiditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis, & ideo directe opponitur fortitudini. Sed secundum suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad

AD TERTIVM dicendum, quòd vitium audaciæ opponitur fortitudini secundum excessum audaciæ, impauiditas autem secundum defectum timoris. Fortitudo autem in vtraque passione medium ponit. Vnde non est inconueniens, quòd secundum diuersa habeat diuersa extrema.

QVÆSTIO CXXVII.

De audacia, in duos articulos diuisa.



DEINDE considerandum est de audacia.
¶ Et circa hoc quæruntur duo.
¶ Primò, vtrum audacia sit peccatum.
¶ Secundò, vtrum opponatur fortitudini.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum audacia sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd audacia non sit peccatum. Dicitur enim Iob 39. De equo per quem designatur bonus prædicator, se-
Lib. 31. cap. 18. circa fin. cundum *Gregor. in Moral. quòd audacter in occursum pergit armatis, sed nullum vitium cedit in commendationem alicuius: ergo esse audacem non est peccatum.

Lib. 6. ca. 9. tom. 5. ¶ 2 Præterea, Sicut *Philosophus dicit in 6. Ethicor. oportet consiliari quidem tarde, operari autem velociter consiliata, sed ad hanc velocitatem operandi iuuat audacia: ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

¶ 3 Præterea, Audacia est quædam passio quæ causa-
1. 2. q. 45. art. 2. tur à spe, vt suprà *habitum est, cum de passionibus ageretur: sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus: ergo nec audacia debet poni peccatum.

SED CONTRA est, quòd dicitur Eccles. 8. Cum audaci non eas in via, ne forte grauet mala sua in te. Nullius autem societas est declinanda, nisi propter peccatum: ergo audacia est peccatum.

CONCLVSIO.

Audacia per superabundantiam dicta, peccatum est.

RESPONDEO dicendum, quòd audacia, sicut su-
q. 123. ar. 3. & 1. 2. q. 23. art. 1. & 3. & q. 45. prà *dictum est, est quædam passio. Passio autem quandoque quidem est moderata secundum rationem, quandoque autem caret moderatione, vel per excessum, vel per defectum, & secundum hoc est passio vitiosa. Sumútur autem quandoque nomina passionum à superabundanti. Sicut ira dicitur non quæcunque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa. Et hoc etiam modo audacia per superabundantiam dicta, ponitur esse peccatum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd audacia ibi sumitur secundum quòd est moderata ratione. Sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festine agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum. Esset enim quædam præcipitatio actionis, quod est vitium prudentiæ opposi-
q. 53. art. 3. tum, vt suprà *dictum est. Et ideo audacia quæ operatur ad velocitatem operandi, in tantum laudabilis est inquátum à ratione ordinatur.

AD TERTIVM dicendum, quòd quædam vitia innominata sunt, & similiter quædam virtutes, vt patet per
Lib. 2. cap. 7. à medio, & lib 4. cap. 4. 6. & 7. tomo 5. *Philosophum in 4. Ethicor. & ideo oportuit quibusdam passionibus vti nomine virtutum & vitiorum. Præcipue autem illis passionibus vtimur ad vitia designanda, quorum obiectum est malum, sicut patet de odio, timore, ira, & audacia. Spes autem & amor habent bonum pro obiecto. Et ideo magis eis vtimur ad designanda nomina virtutum.

ARTICVLVS II.

Vtrum audacia opponatur fortitudini.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione procedere, sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati: ergo audacia magis opponitur humilitati quàm fortitudini.

¶ 2 Præterea, Audacia non videtur esse vituperabilis, nisi inquantum ex ea prouenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinate ingerit; vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat: sed hoc videtur ad iniustitiam pertinere: ergo audacia secundum quod est peccatum, non opponitur fortitudini, sed iustitiæ.

¶ 3 Præterea, Fortitudo est circa timores & audacias, vt *dictum est, sed quia timiditas opponitur fortitudini q. 123.
secundum excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundum defectum timoris. Si ergo audacia opponatur fortitudini propter excessum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum, sed hoc non inuenitur: ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

SED CONTRA est, quòd *Philosophus in 3. & 4. Ethicor. ponit audaciam fortitudini oppositam. Lib. 3. cap. 7. tom. 5.

CONCLVSIO.

Audacia aduersatur fortitudini, quæ circa timores & audacias versatur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, ad virtutem moralem pertinet modum rationis seruare in materia circa quam est. Et ideo omne vitiū quod importat immoderantiam circa materiam alicuius virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, sicut immoderatum moderato. Audacia autem secundum quod sonat in vitium, importat excessum passionis, qui audacia dicitur. Vnde manifestum est quod opponitur virtuti fortitudinis, quæ est circa timores & audacias, vt suprà *dictum est. q. præcedent. artic. 2. q. 123. artic. 3.

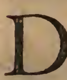
AD PRIMVM ergo dicendum, quòd oppositio vitij ad virtutem non attenditur principaliter secundum causam vitij, sed secundum ipsam vitij speciem, & ideo non oportet quòd audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut directa oppositio vitij non attenditur circa eius causam, ita etiam non attenditur secundum eius effectum. Nocumentum autem quod prouenit ex audacia, est effectus ipsius. Vnde nec etiam secundum hoc attenditur audaciæ oppositio.

AD TERTIVM dicendum, quòd motus audaciæ consistit in inuadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinat, nisi inquantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantum. Sed audacia nō semper concomitatur tantum defectum timiditatis, quia sicut *Philosophus dicit in 3. Ethicor. audaces sunt præuolantes & volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt, scilicet præ timore. Lib. 3. ca. 7. non multum à fine, tom. 5.

QVÆSTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis, in duos articulos diuisa.



DEINDE considerandum est de partibus fortitudinis.
¶ Et primò, considerandum est quæ sint fortitudinis partes.
¶ Secundò, de singulis partibus est agendum.

ARTICVLVS I.

Vtrum partes fortitudinis conuenienter enumerentur.

In 4.129.ar. ! & q.134. art.4. & q. 136 art.4. & q.161.art. 4.ad 3. Et 3. diſt.33.q.3. arte 3.q.2. & 4.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur quòd inconuenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim in ſua Rhetorica ponit fortitudinis quatuor partes, ſcilicet magnificentiam, fiduciam, patientiam, & perſeuerantiam. Et videtur quòd inconuenienter. Magnificẽtia enim videtur ad liberalitatem pertinere, quia vtraque eſt circa pecunias, & neceſſe eſt magnificum liberalem eſſe, vt †Philoſophus dicit in 4. Ethi. Sed liberalitas eſt pars iuſtitiæ, vt ſuprà *habitum eſt: ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

**Lib 2. de inuentione in fol.3. ante finem lib.*
†lib.4.ca.2. tom.5.
**q.117.ar.5.*

¶ 2 Præterea, Fiducia nihil aliud videtur eſſe quàm ſpes: ſed ſpes non videtur ad fortitudinem pertinere, ſed potius per ſe eſt virtus: ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

¶ 3 Præterea, Fortitudo facit hominem bene ſe habere circa pericula: ſed magnificentia & fiducia nõ important in ſui ratione aliquam habitudinem ad pericula: ergo nõ ponuntur conuenienter partes fortitudinis.

Lib.2. de inuentione in fol. 3. ante finem libri.

¶ 4 Præterea, Patientia ſecundum *Tullium importat difficilium perpeſſionem, quod etiam ipſe attribuit fortitudini: ergo patientia eſt idem fortitudini, & non eſt pars eius.

¶ 5 Præterea, Illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicuius ſpecialis virtutis; ſed perſeuerantia requiritur in qualibet virtute. Dicitur enim Matth. 24. Qui perſeuerauerit vſque in finem, hic ſaluus erit: ergo perſeuerantia non debet poni pars fortitudinis.

Lib.1. in ſomnium Scipionis in fol.2. ante medium libri.
**al. andragathema.*

¶ 6 Præterea, *Macrobius ponit ſeptem partes fortitudinis, ſcilicet magnanimitatem, fiduciam, ſecuritatem, magnificentiam, conſtantiam, tolerantiam, firmitatem. Andronicus etiam ponit ſeptem virtutes annexas fortitudini, quæ ſunt eupſikia, lenia, magnanimitas, virilitas, perſeuerantia, magnificentia, *andragachia: ergo videtur quòd inſufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

Lib.3. ca.8. tom.5.

¶ 7 Præterea, †Ariſtoteles in 3. Ethicor. ponit quinque partes fortitudinis, quarum prima eſt politica, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis vel pœnæ. Secunda eſt militaris, quæ fortiter operatur propter artem vel experientiam rei bellicæ. Tertia eſt fortitudo quæ fortiter operatur ex paſſione præcipuè iræ. Quarta eſt fortitudo quæ fortiter operatur propter conſuetudinem victoriæ. Quinta eſt fortitudo quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. Has autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum cõtinet: ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis videntur eſſe inconuenientes.

CONCLVSIO.

Quatuor extant fortitudinis integrales partes, quarum fiducia ac magnificentia ad actum eius aggrediendi, patientia vero & perſeuerantia ad ſuſtinendi actum ſpectant.

q.48.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà *dictum eſt, alicuius virtutis poſſunt eſſe triplices partes, ſcilicet ſubiectiuæ, integrales, & potentiales. Fortitudini autem ſecundum quòd eſt ſpecialis virtus, non poſſunt aſſignari partes ſubiectiuæ, eo quòd non diuiditur in multas virtutes ſpecie differentes, quia eſt circa materiam valde ſpecialem. Aſſignantur autem ei partes quaſi integrales & potentiales, integrales quidem ſecundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis; potentiales autem ſecundum quòd ea quæ fortitudo obſeruat circa difficillima, ſcilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes obſeruant circa quaſdam alias materias minus difficiles, quæ quidem virtutes adiunguntur fortitudini ſicut ſecundariæ principali. Eſt autem ſicut ſuprà *dictum eſt, duplex fortitudinis actus, ſcilicet aggredi, & ſuſtinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur, quorum primum pertinet ad animi præparationem, vt ſcilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum. Et quantum ad hoc, ponit *Tullius fiduciam. Vnde dicit, quòd fiducia eſt, per quam magnis & honeſtis rebus multum ipſe animus in ſe fiduciæ cum ſpe collocauit. Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne ſcilicet aliquis deficiat in exequutione illorum quæ fiducialiter inchoauit. Et quantum ad hoc ponit *Tullius magnificentiam. Vnde dicit quòd magnificentia eſt rerum magnarum & excelſarum cum animi ampla quadam & ſplendida propoſitione cogitatio atque adminiſtratio, id eſt, executio, vt ſcilicet amplo propoſito adminiſtratio non deſit. Hæc ergo duo ſi coarcentur ad propriam materiam fortitudinis, ſcilicet ad pericula mortis, erunt quaſi partes integrales ipſius, ſine quibus fortitudo eſſe non poteſt. Si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus eſt minus difficultatis, erunt virtutes diſtinctæ à fortitudine ſecundum ſpeciem ſuam; tamen adiungentur ei ſicut ſecundarium principali. Sicut magnificentia à *Philoſopho in 4. Ethic. ponitur circa magnos ſumptus; magnanimitas autem, quæ videtur idem eſſe fiduciæ, circa magnos honores. Ad alium autem actum fortitudinis, qui eſt ſuſtinere, duo requiruntur; quorum primum eſt, ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per triſtitiam, & decidat à ſua magnitudine. Et quantum ad hoc ponit patientiam. Vnde dicit quòd patientia eſt honeſtatis aut vtilitatis cauſa, rerum arduarum aut difficilium voluntaria ac diuturna perpeſſio. Aliud autem eſt, vt ex diuturna difficilium paſſione homo non fatigetur vſque ad hoc, quod deſiſtat, ſecundum illud ad Hebr. 12. Non fatigemini, animis veſtris deficientes. Et quantum ad hoc ponit perſeuerantiam. Vnde dicit quòd perſeuerantia eſt in oratione bene conſiderata, ſtabilis & perpetua permanſio. Hæc etiam duo ſi coarcentur ad propriã materiam fortitudinis, erunt partes quaſi integrales ipſius. Si autem ad quaſcunque materias difficiles referantur, erunt virtutes à fortitudine diſtinctæ, & tamen ei adiungentur ſicut ſecundariæ principali.

q.123. arti. 3. & 6.
Loco citato in argum. 1.
Loco citato in argum. 1.
Lib.4. ca.2. & 3. tom.5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd magnificentia circa materiam liberalitatis, addit quandam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui, quod eſt obiectum iraſcibilis, quam principaliter perficit fortitudo, & ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ſpes qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, vt ſuprà *habitum eſt. Sed per fiduciam, quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet ſpem in ſeipſo, tamen ſub Deo.

q.17. arti.5. & 1.2.q. 62.art.3.

AD TERTIVM dicendum, quòd quaſcunque res magnas aggredi videtur periculoſum eſſe, quia in his deficere eſt valde nociuum. Vnde etiam ſi magnificentia & fiducia circa quæcunque alia magna operanda vel aggredienda ponantur, habent quandam affinitatem cum fortitudine ratione periculi imminentis.

AD QVARTVM dicendum, quòd patientia nõ ſolum patitur pericula mortis, circa quæ eſt fortitudo, abſque ſuperabundanti triſtitia, ſed etiam quæcunque alia difficilia ſiue periculoſa. Et ſecundum hoc ponitur virtus adiuncta fortitudini. Inquantum autem eſt circa pericula mortis, eſt pars integralis ipſius.

AD QVINTVM dicendum, quòd perſeuerantia ſecundum quòd dicit continuitatem boni operis vſque in finẽ, circumſtantia omnis virtutis eſſe poteſt. Ponitur autem pars fortitudinis ſecundum quòd *dictum eſt.

In corp. art.

AD SEXTVM dicendum, quod Macrobius ponit quatuor prædicta à *Tullio poſita, ſcilicet fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, quam ponit loco patientiæ, & firmitatem quam ponit loco perſeuerantiæ. Superaddit autem tria, quorum duo ſcilicet magnanimitas & ſecuritas, à Tullio ſub fiducia comprehẽduntur. Sed *Macrobius magis per ſpecialia diſtinguit. Nam fiducia importat ſpem hominis ad magna. Spes autem cuiuſlibet rei præ-

Loco citato in argum. 1.
Loco citato in argum. 6.

1.2.q.40. art.7. ei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem. *Dictum est enim supra, quòd spes præsupponit amorem & desiderium rei speratæ. Vel potest melius dici, quòd fiducia pertinet ad fidei certitudinem. Magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratæ. Spes autem firma esse non potest nisi amoueatur contrarium. Quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, sperat aliquid. Sed spes tollitur propter impedimentum timoris. Timor enim *1.2.q.40. art.4. ad 1.* quodammodo spei contrariatur, vt supra *habitum est. Et ideo Macrobius addit securitatem, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quæ sub magnificentia comprehendi potest. Oportet enim in his quæ magnifice aliquis facit, constantem animum *Lib.2.de inuentione in fol.3. ante fi.* habere. Et ideo *Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseuerantiam pertinere, vt perseuerans dicatur aliquis ex eo quòd non desistit propter diuturnitatem. Constans autem ex eo quòd non desistit propter quæcunque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur. Ponit *locis citatis in argu.4. & 6.* enim perseuerantiam & magnificentiam cum *Tullio & Macrobio, magnanimitatem autem cum Macrobio. Lenia autem est idem quod patientia vel tolerantia. Dicit enim quòd lenia est habitus promptus tribuens ad conari qualia oportet, & sustinere quę ratio dicit. Eupsykia autem, id est, bona animositas, idem videtur esse quod securitas. Dicit enim quòd est robur animæ ad perficiendum opera ipsius. Virilitas autem videtur idem esse quod fiducia. Dicit enim quòd virilitas est habitus per se sufficiens, tributus in his quæ secundum virtutem sunt. Magnificentiæ autem addit andragachian, quasi virilem bonitatem, quæ apud nos strenuitas potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet, non solum quòd homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia & solicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragachiam, siue strenuitatem. Vnde dicit, quòd andragachia est viri virtus adinuentiua cõmunicabilium operum. Et sic patet quòd omnes huiusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad septimum dicendum, quòd illa quinque quę ponit Aristot. deficiunt à vera ratione virtutis, quia etsi conueniant in actu fortitudinis, differunt tamen in mo- *q.123. articu.1. ad 2.* tiuo, vt supra *habitum est. Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

QVÆSTIO CXXIX.

De magnanimitate, in octo articulos diuisa.

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen quòd sub quatuor principalibus quas Tullius ponit, alias comprehendamus, nisi quòd magnanimitatem, de qua etiam Aristot. tractat, loco fiduciæ ponemus.

¶ Primò, ergo considerandum erit de magnanimitate.
¶ Secundò, de magnificentia.
¶ Tertiò, de patientia.
¶ Quartò, de perseuerantia.
¶ Circa primum primo considerandum est de magnanimitate, secundo de vitiis oppositis.

¶ Circa primum quæruntur octo.
¶ Primò, vtrum magnanimitas sit circa honores.
¶ Secundò, vtrum magnanimitas sit solum circa magnos honores.
¶ Tertiò, vtrum sit vitium.
¶ Quartò, vtrum sit virtus specialis.
¶ Quintò, vtrum sit pars fortitudinis.
¶ Sextò, quomodo se habeat ad fiduciam.
¶ Septimò, quomodo se habeat ad securitatem.
¶ Octauo, quomodo se habeat ad bona fortunæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum magnanimitas sit circa honores.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili, quod ex ipso nomine patet. Nam magnanimitas dicitur quasi magnitudo animi. Animus autem pro vi irascibili ponitur, vt patet in *3. de Anima, vbi Philosophus dicit quòd in sensitiuo appetitu est desiderium & animus, id est, concupiscibilis & irascibilis: sed honor est quoddã bonum concupiscibile, cum sit præmium virtutis: ergo videtur quòd magnanimitas non sit circa honores. *Supra q.25. ar. & infra præsenti q. ar. 4. & 8. cor. & q.131. ar. 2. cor. Et 3. distin.26. q. 2. ar. 2. ad 4. & distin 33. q. 3. artic. 3. q. 1. cor. & ad 2. & dist. 34. q. 1. ar. 2. ter. co. 2. f.* *Lib.3. text. 42. tom. 2.*

¶ 2 Præterea, Magnanimitas cum sit virtus moralis, oportet quòd sit circa passiones vel operationes. Non autem est circa operationes, quia sic esset pars iustitiæ. Et sic relinquitur quòd sit circa passiones. Honor autem nõ est passio: ergo magnanimitas non est circa honores.

¶ 3 Præterea, Magnanimitas videtur pertinere magis ad prosecutionem quàm ad fugam. Dicitur enim magnanimus, quia ad magna tendit, sed virtuosi non laudãtur ex hoc quòd cupiunt honores, sed magis ex eo quòd eos fugiunt: ergo magnanimitas non est circa honores.

Sed contra est, quod *Philosophus dicit in 4. Ethicor. quod magnanimitas est circa honores & inhonorationes. *Lib.4. ca.3. ante medium tom.5.*

CONCLVSIO.

Magnanimitas consistit circa honores, vt magni, vel ardui rationem habent, quo videlicet magnanimus ea facere studet, quæ digna honore sunt.

Respondeo dicendum, quòd magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo. Primo, ad materiam circa quam operatur. Alio modo ad actum proprium qui consistit in debito vsu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, quia habet animum ad aliquem magnum actum. Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus, vno modo, secundum proportionem, alio modo, absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem etiam qui consistit in vsu alicuius rei paruæ vel mediocris, puta si aliquis illa re optime vtatur, sed simpliciter & absolute magnus actus est, qui consistit in optimo vsu rei maximæ. Res autem quæ in vsum hominis veniunt, sunt res exteriores inter quas simpliciter maxima est honor, tum quia propinquissimum est virtuti, vtpote testificatio quædam existentes de virtute alicuius, vt supra *habitum est; tum etiam quia Deo & optimis *q.103. art.1. & 2.* exhibetur, tum etiam quia homines propter honorem consequendum, & vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quæ sunt magna absolute, & simpliciter, sicut dicitur aliquis fortis ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideo consequens est quòd magnanimitas consistat circa honores.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum vel malum, absolute quidem considerata, pertinent ad concupiscibilem: sed inquantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem. Et hoc modo honorem respicit magnanimitas, inquãtum scilicet honor habet rationem magni vel ardui.

Ad secundum dicendum, quòd honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicuius passionis obiectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magna-

magnanimitas est quidem immediatè circa passionem spei, mediatè autem circa honorem, sicut circa obiectum spei, sicut & de fortitudine supra *dictum est, quod est circa pericula mortis, inquantum sunt obiectum timoris, & audaciæ.

q. 123. artic. 3. & 4.

AD TERTIVM dicendum, quòd illi qui contemnunt honores hoc modo, quod pro eis adipiscendis nil inconueniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quòd non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, vt videlicet studeat facere ea quæ sunt honore digna. Non tamen sic, vt pro magno æstimet humanum honorem.

ARTICVLVS II.

Vtrum magnanimitas de sui ratione habeat quod sit circa magnum honorem.

Suprà q. 60. art. 5. co. & infr. i præsenti qō. artic. 4. ad 1. & qō. 130. art. 2. ad 2. Et 3. dist. 9. q. 1. art. 1. q. 3. cor. & q. 3. ad 3. & dist. 33. q. 1. art. 2. co. 2. fi.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd magnanimitas de sui ratione non habeat quòd sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, vt *dictum est: sed magnum & paruum accidunt honori: ergo de ratione magnanimitatis non est quòd sit circa magnum honorem.

¶ 2 Præterea, Sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras: sed non est de ratione mansuetudinis, quòd sit circa iras magnas vel paruas: ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quòd sit circa magnos honores.

*Art. præced.

¶ 3 Præterea, Paruus honor minus distat à magno honore quàm exhonoratio: sed magnanimitas bene se habet circa exhonorationes: ergo etiam & circa paruos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

Lib. 2. ca. 7. ante medium tom. 5.

SED CONTRA est, quòd *Philosophus dicit in 2. Ethic. quòd magnanimitas est circa magnos honores.

CONCLVSIO.

Magnanimitas circa magnos versatur honores.

Lib. 7. text. 17. & 18. tom. 2.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum *Philosophum in 7. Physic. virtus est perfectio quadam, & intelligitur esse perfectio potentiæ, ad cuius vltimum pertinet, vt patet in primo de cælo. Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicunque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem aut difficultatem. Quælibet enim potentia quantumcunque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilē. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, vt sit circa difficile & bonum, vt dicitur in *2. Ethic. difficile autem, & magnum quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, inquantum scilicet difficile est medium rationis adinuenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectualium, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiæ quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis, qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones: quia passiones pugnant cōtra rationem: vt *Dionys. dicit 4. cap. de Diui. no. Circa quas considerandum est, quòd quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis. Quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo quòd appetitus sensitiuus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi: & ideo virtutes quę sunt circa huiusmodi passiones non ponuntur nisi circa id quod est magnum in illis passionibus. Sicut fortitudo est circa magnos timores & audacias, temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias. Et similiter mãsuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus quæ sunt passionum obiecta: sicut amor, vel cupiditas pecuniæ siue honoris. Et in his oportet esse virtutem nō solum circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora: quia res exterius existentes, etiam si sint paruæ, sunt multum appetibiles, vtpote necessariæ ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes: vna quidem circa mediocres vel moderatas, scilicet liberalitas: alia autem circa pecunias magnas, scilicet magnificentia. Similiter etiam & circa honores sunt duæ virtutes: vna quidem circa mediocres honores, quæ innominata est. Nominatur tamen ex suis extremis, quæ sunt philotimia, id est, amor honoris: & aphilotimia, id est, sine amore honoris. Laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore: prout scilicet vtrunq; moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est quòd propria materia magnanimitatis, est magnus honor. Et ad ea tendit magnanimus quæ sunt magno honore digna.

Lib. 2. ca. 3. in fi. tom. 5.

Cap. 4. part. 4. aliquãtulum à princi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd magnum, & paruum per accidens se habet ad honorem secundum se consideratum. Sed magnam differentiam faciunt secundum quòd comparantur ad rationem, cuius modum in vsu honoris obseruari oportet: qui multo difficilius obseruatur in magnis honoribus, quàm in paruis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in ira, & in aliis materiis, non habet difficultatem notabilem, nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem est ratio de diuitiis & honoribus, quæ sunt res extra animam existentes.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille qui bene magnis vtitur, multo magis potest bene vti paruis. Magnanimus ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus: vel etiã sicut minores his quibus est dignus: quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine cui debetur honor à Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contēnit: & multo magis moderatos aut paruos. Et similiter etiam de honorationibus non frangitur, sed eas contemnit, vtpote quas reputat sibi indigne afferri.

ARTICVLVS III.

Vtrum magnanimitas sit virtus.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit: sed magnanimitas nō consistit in medio, sed in maximo: quia maximis dignificat seipsum, vt dicitur in *4. Ethicor. ergo magnanimitas non est virtus.

Infr qō. 130. art. 2. co. Et dist. 2. 42. qō 2. art. 4. cor. Et 4. dist. 33. q. 3. art. 2. ad 1. Et mal q. 8. art. 2. con. co. 1.

¶ 2 Præterea, Qui vnam virtutem habet, habet omnes, vt suprà †habitum est: sed aliquis potest habere aliquam virtutem nō habens magnanimitatem. Dicit enim ‡Philosophus in 4. Ethicor. quòd qui est paruis dignus, & his dignificat seipsum, temperatus est: magnanimus autem non: ergo magnanimitas non est virtus.

*lib. 4. cap. 3.
†1. 2. q. 65. art. 1.
‡lib. 4. ca. 3. circa princip. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Virtus est bona qualitas mentis, vt suprà habitum est: sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones. Dicit enim *Philosophus in 4. Ethi. quòd motus lentus magnanimi videtur, & vox grauis, & locutio stabilis: ergo magnanimitas non est virtus.

*lib. 4. ca. 3. non multum ante finem, tom. 5.

¶ 4 Præterea, Nulla virtus opponitur alteri virtuti: sed magnanimitas opponitur humilitati. Nam magnanimus se dignum reputat magnis, & alios contemnit, vt dicitur in *4. Ethic. ergo magnanimitas non est virtus.

*Lib. 4. ca. 3. à medio, to. 5.

¶ 5 Præterea, Cuiuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles: sed magnanimitas habet quasdã proprietates vituperabiles. Primò quidem, quia non est memor beneficiorum. Secundò, quia est otiosus & tardus. Tertiò, quia vtitur ironia ad multos. Quartò, quia non potest aliis conuiuere. Quintò, quia magis possidet infructuosa quàm fructuosa: ergo magnanimitas non est virtus.

SED

SED CONTRA est, quod in laudem quorundam dicitur, 2. Macha. 14. Nichanor audiens virtutem comitum Iudæ, & animi magnitudinem, quam pro patriæ certaminibus habebant, &c. Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

CONCLVSIO.

Magnanimitas, est virtus, quæ modum rationis ponit circa magnos honores.

RESPONDEO dicendum, quòd ad rationem virtutis humanæ pertinet, vt in rebus humanis bonum rationis seruetur, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores, honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est*. Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

Art. 1. huius quæst. et 1. 2. q. 2. a. 2. ad 1

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut etiam Philosophus dicit in 4. † Ethi. magnanimus est quidē magnitudine extremus, inquantū scilicet ad maxima tendit: eo autē quòd vt oportet, medius: quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundū rationē tendit. Eo enim quòd secū dum dignitatem seipsum dignificat, vt ibidem dicitur*: quia scilicet se non extendit ad maiora quàm dignus est.

† lib. 4. cap. 3. paulo à princ. tomo. 5.

** lib. 4. cap. 3. tomo. 5.*

AD SECVNDVM dicēdum, quòd connexio virtutum nō est intelligenda secundū actus, vt scilicet cuilibet cōpetat habere actus omnium virtutum. Vnde actus magnanimitatis nō competit cuilibet virtuoso, sed solū magnis. Sed secundū principia virtutum, quæ sunt prudētia & gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundū habitus simul in anima existentes vel in actu vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis: per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret.

AD TERTIVM dicendum, quòd corporales motus diuersificantur secundū animæ apprehensiones. Et secundum hoc contingit quòd ad magnanimitatē cōsequuntur quædam accidētia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus prouenit ex eo quod homo ad multa intēdit quæ explere festinat: sed magnanimus intendit solum ad magna quæ pauca sunt, quæ etiā indigent magna attentione. Et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis, & velocitas, præcipue competit his qui de quibuslibet cōtendere volunt: quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conueniunt magnanimis, secundum modum affectionis eorum: ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inueniuntur.

AD QVARTVM dicendum, quòd in homine inuenitur aliquid magnum quod ex dono Dei possidet: & aliquis defectus qui cōpetit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit quòd homo se magnis dignificet secūdum considerationē donorū, quæ possidet ex Deo. Sicut si habet magnam virtutē animi, magnanimitas facit quòd ad perfecta opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de vsu cuiuslibet alterius boni, puta scientiæ vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quòd homo seipsum paruipendat secundum considerationem proprij defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quòd deficiunt à donis Dei. Non enim tantum alios appretiatur quòd pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, & superiores æstimat inquantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Vnde dicitur in Psalm. 14. de viro iusto, Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus: quod pertinet ad contemptū magnanimi. Timentes autem dominum glorificat: quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quòd magnanimitas, & humilitas non sunt contraria, quamuis in contraria tendere videantur: quia procedunt secundum diuersas considerationes.

AD QVINTVM dicendum, quòd proprietates illæ secundum quòd ad magnanimum pertinent, nō sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur, quòd magnanimus nō habet in memoria, à quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quòd ab aliquibus beneficia recipiat, quin sibi maiora recompenset: quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cuius actu vult superexcellere, sicut & in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur, quòd est otiosus, & tardus: non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conueniunt, sed quia non ingerit se quibuscunque operibus, sed solum magnis, qualia decent eum. Dicitur etiā tertio, quòd vtitur ironia: non secundum quòd opponitur veritati, vt scilicet dicat de se aliqua vilia, quæ non sunt: vel neget aliqua magna quæ sunt: sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem: quia sicut etiam Philosophus ibidem dicit*, ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate, & bonis fortunæ sunt, ad medios autē moderatum. Quarto, etiam dicitur, quòd ad alios non potest conuiuere, scilicet familiariter, nisi ad amicos: quia omnino vitat adulationem, & simulationem, quæ pertinet ad animi paruitatem. Conuiuit tamen omnibus, & magnis, & paruis secundum quòd oportet, vt dictum est*. Quinto, etiam dicitur, quòd vult habere magis infructuosa: non quæcunque, sed bona, id est, honesta. Nam in omnibus præponit honesta vtilibus tanquam maiora. Vtilia enim quæruntur ad subueniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

** lib. 4. cap. 3. tomo. 5.*

** in solut. ad 1. argum.*

ARTICVLVS IIII.

Vtrum magnanimitas sit virtus specialis.

infra ar. 5. ad 2. et q. 134. ar. 2. ad 2. Et 2. di. 42. q. 2 arti. 4. cor. & dis. 44. qō. 2. ar. 1. cor. Et 3. dis. 9. q. 1 ar. 1. q. 2. cōi. & dist. 33. q. 3. ar. 3. qō. 4. cor. et ad 1. Et 4. dis. 14. q. 1 ar. 1. q. 3. ad 2. et di. 16 q. 4. ar. 1. q. 2 ad 2. et mal. q. 8 art. 2. ad primum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philosophus in 4.* Ethico. dicit, quòd ad magnanimum pertinet quod est in vnaquaq; virtute magnum: ergo magnanimitas non est specialis virtus.

¶ 2 Præterea, Nulli speciali virtuti attribuuntur actus diuersarum virtutum: sed magnanimo attribuuntur diuersarum virtutum actus. Dicitur enim in 4. † Ethi. quòd ad magnanimum pertinet non fugere commouentem: quod est actus prudentiæ. Neque facere iniusta: quod est actus iustitiæ. Et quòd est promptus ad benefaciendum: quod est actus charitatis. Et quòd ministrat prompte: quod est actus liberalitatis. Et quòd est veridicus: quod est actus veritatis. Et quòd non est planctiuus: quod est actus patientiæ: ergo magnanimitas non est specialis virtus.

¶ 3 Præterea, Quælibet virtus est quidam specialis ornatus animæ, secundum illud Isa. 61. Induit me dominus vestimentis salutis. Et postea subdit, Quasi sponsam ornatā monilibus suis. Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, vt dicitur in 4.* Ethico. ergo magnanimitas est virtus generalis.

** lib. 4. cap. 3. ante medium. tomo. 5.*

† lib. 4. cap. 3 tomo. 5.

** lib. 4. cap. 3. ante medium. tomo. 5.*

SED CONTRA est, quod Philosophus in 2. † Ethi. distinguit eam contra alias virtutes.

† lib 2. cap. 7 tomo. 5.

CONCLVSIO.

Quanquam Magnanimitas ex consequenti omnes virtutes respiciat, est tamen absolute specialis virtus, cùm circa honorem speciale bonum consistat.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictū est*, ad specialem virtutem pertinet quòd modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, vt supra dictum est*. Honor autem secundum se consideratus, est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc magnanimitas, secun-

** Q. 123. ar. 2*

** Art. 1. & 2. huius quæst.*

Q. 103. ar. 1. ad 2.

dum se considerata, est specialis quædam virtus. Sed quia honor est cuiuslibet virtutis præmium, vt ex supra* dictis patet: ideo ex consequenti ratione suæ materiæ respicit omnes virtutes.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd magnanimitas non est circa honorem quemcunq;, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita & magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quòd magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, inquantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quòd ad illa præcipuè tendat quæ important aliquam excellentiam: & illa fugiat quæ pertinent ad defectum. Pertinet autē ad quandam excellentiam quòd aliquis bene faciat, & quòd sit communicatiuus, & plurium retributiuus. Et ideo ad ista promptum se exhibet, inquantum habent rationem cuiusdam excellentiæ: non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autē pertinet, quòd aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala, quòd pro eis à iustitia vel quacunq; virtute recedat, & declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis: quia videtur ex timore procedere. Quòd etiam aliquis sit planctiuus, ad defectū pertinet: quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc, & similia vitat magnanimus secundum quandam specialem rationem, scilicet tanquā contraria excellentiæ vel magnitudini.

AD TERTIVM dicendum, quòd quælibet virtus habet quendam decorem siue ornatum ex sua specie, qui est proprius vnicuique virtuti. Sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem: quæ omnes virtutes maiores facit, vt dicitur in 4.* Ethicorum.

lib. 4. cap. 3. tomo. 5.

ARTICVLVS V.

Vtrum magnanimitas sit pars fortitudinis.

supr. q. 128. cor. & locis ibidē notatis. *in c. de Magnanimitate in princip. †lib. 1. in ca. cuius titulus est: Fortitudinē si ab honestate recedat. *lib. 4. ca. 3. à medio. tom. 5.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idē enim non est pars suipsius: sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini. Dicit enim Seneca in libro* de Quatuor virtutibus, Magnanimitas, quę & fortitudo dicitur, si insit cordi tuo, cum fiducia magna viues. Et Tullius† dicit in primo de Offic. Viros fortes magnanimos eosdem esse volumus veritatis amicos, minimeque fallaces. ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

¶ 2 Præterea, Philosophus in 4.* Ethic. dicit quòd magnanimus nō est philokindinos, id est, amator periculi. Ad fortē autē pertinet se exponere periculis: ergo magnanimitas nō cōuenit cum fortitudine, vt possit dici pars eius.

¶ 3 Pręterea, Magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis. Fortitudo autem respicit magnum in malis timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quàm malum: ergo magnanimitas est principalior virtus quàm fortitudo. Non ergo est pars eius.

lib. 1 in somnii Scipionis in fol. 2. ante medium libri.

SED CONTRA est, quod Macrobius & Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

CONCLVSIO.

Magnanimitas est pars fortitudinis, eique adiuncta vt secundaria principali.

Q. præc. et q. 48. et 1. 2. q. 61. art. 3.

lib. 2. cap. 4. tomo. 5.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, principalis virtus est, ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis vnus est firmitas animi: quia firmiter se habere requiritur in omni virtute, vt dicitur in 2.* Ethico. Præcipuè tamen laudatur hoc in virtutibus, quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem seruare. Et ideo quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus, quæ circa illud firmitatem præstat animo. Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quàm in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas: quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quòd magnanimitas conuenit cum fortitudine, in quantum confirmat animum circa aliquid arduum. Deficit autem ab ea in hoc quòd firmat animum in eo circa quod facilius est firmitatē seruare. Vnde magnanimitas ponitur pars fortitudinis: quia adiungitur ei sicut secundaria principali.

lib. 5. cap. 1. circa mediū: et cap. 3. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 5.* Ethico. carere malo accipitur in ratione boni. Vnde & non superari ab aliquo graui malo, puta à periculis mortis, accipitur quodāmodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum. Quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatē. Et secundum hoc fortitudo & magnanimitas pro eodē accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in vtroque prædictorum, ideo propriè loquendo magnanimitas à Philosopho* ponitur alia virtus à fortitudine.

lib. 2. Ethico. ca. 7. tomo. 5.

AD SECVNDVM dicēdum, quòd amator periculi dicitur, qui indifferenter se periculis exponit: quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat: quod est contra rationem magnanimi. Nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnū existimet. Sed pro his quæ vere sunt magna, magnanimus promptissime se periculis exponit: quia operatur magnum in actu fortitudinis sicut in actibus aliarum virtutū. Vnde & Philosophus ibidē* dicit, quòd magnanimus non est microkindinos, id est, pro paruis periclitans. Sed est megalokindinos, id est, pro magnis periculis periclitans. Et Seneca dicit in libro† de Quatuor virtutibus, Eris magnanimus, si pericula non appetas vt temerarius, nec formides vt timidus. Nam nil timidum facit animū, nisi reprehensibilis vitæ conscientia.

lib. 4. cap. 3. à medio. tom. 5

in c. de Magnanimitate in fine illius.

AD TERTIVM dicendum, quòd malūm inquātum huiusmodi fugiendum est. Quod autem cōtra ipsum sit, persistendum est per accidens, id est, inquantum oportet sustinere mala ad conseruationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum: & quòd ab eo refugiatur non est nisi per accidens, inquantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod per se est, potius est quàm illud quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis quàm arduum in bonis: & ideo principalior est virtus fortitudinis quàm magnanimitatis. Licet enim bonum sit simpliciter principalius quàm malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

ARTICVLVS VI.

Vtrum fiducia pertineat ad magnanimitatem.

supr. q. 128. cor. Et 3. dist. 33. q. 3. ar. 3. q. 1. cor.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio: secundum illud 2. ad Corinth. 3. Fiduciam autem talem habemus per Christum Iesum ad Deum: non quòd sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis. Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis: ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

¶ 2 Præterea, Fiducia videtur esse timori opposita: secundum illud Isa. 12. Fiducialiter agam & non timebo. Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem: ergo & fiducia magis ad fortitudinem pertinet quàm ad magnanimitatem.

¶ 3 Præterea, Præmium non debetur nisi virtuti: sed fiduciæ debetur pręmium. Dicitur enim ad Hebr. 3. quòd nos sumus domus Christi, si fiduciam & gloriam spei vsque in finem firmam retineamus: ergo fiducia est quædam virtus distincta à magnanimitate. Quod etiam videtur per-

tur per hoc quòd Macrobius * eam magnanimitati condiuidit. *lib. 1. in somnii Scipionis in fol. 2. ante medium lib.*

SED CONTRA est, quòd Tullius * in sua rhetorica videtur ponere fiduciã loco magnanimitatis, vt supra dictum est †. *li. 3. de inuẽtione in fol. 3. ante finem. † Q. praeced. et q. 129. in diuisione.*

CONCLVSIO.

Fiducia, cum robur quoddam spei boni consequendi importet, ad magnanimitatem spectat.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid, & alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Iob. 11. Habebis fiduciam proposita tibi spe. Et ideo nomen fiduciæ hic principaliter significare videtur quòd aliquis spem concipiat ex hoc quòd credit verbis alicuius auxilium promittentis. Sed quia fides etiã dicitur opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum: inde est quòd fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicuius rei concipit ex aliquo considerato: quãdoque quidem in seipso, puta cum aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum: quandoq; autem in alio: puta cum aliquis considerans altum amicum suum esse & potentem, fiduciam habet adiuuari ab eo. Dictum est autem supra* quòd magnanimitas proprie est circa spem alicuius ardui. Et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei, proueniens ex aliqua consideratione quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo: inde est quòd fiducia ad magnanimitatem pertinet. *Art. 1. ad 2. argu.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut dicitur in 4.* Ethico. ad magnanimum pertinet nullo indigere: quia hoc deficientis est. Hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum: vnde addit, vel vix. Hoc est enim supra hominem, vt omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primo quidem diuino auxilio: secundo autem etiam auxilio humano: quia homo est naturaliter animal sociale, eo quòd sibi non sufficit ad vitam: inquantum ergo indiget alijs, sic ad magnanimum pertinet vt habeat fiduciam de alijs: quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quòd habeat alios in promptu qui eum possint iuuare. Inquantum autem ipse aliquid potest, intantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam haber de seipso. *lib. 4. cap. 3. declinando ad finem. tom. 5.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut supra dictum est*, cum de passionibus ageretur, spes quidem directe opponitur desperationi, quæ est circa idem obiectum, scilicet circa bonum. Sed secundum obiectorum contrarietatem opponitur timori, cuius obiectum est malum. Fiducia autẽ quoddam robur spei importat: & ideo opponitur timori, sicut & spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum: inde est quòd fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem quàm ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem: inde est quòd fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet. *1. 2. q. 23. art. 2. & 3. & q. 40. art. 4.*

AD TERTIVM dicendum, quòd fiducia, vt dictum est*, importat quẽdam modum spei. Est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni, potest pertinere ad commendationẽ ipsius actus, vt ex hoc sit meritorius: non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest proprie loquendo nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis. Et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis: nõ quasi virtus adiuncta, nisi secundum quòd accipitur pro magnanimitate à Tullio †: sed sicut pars integralis, vt dictum est *. *In corp. art.* *loco citato in argu. sed cõtra Q. 128. ar. 1*

ARTICVLVS VII.

Vtrum securitas ad magnanimitatem pertineat.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, vt supra habitum * est, importat quietem quandam à perturbatione timoris: sed hoc maxime facit fortitudo: ergo securitas videtur idem esse quòd fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius econuerso: ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet. *Q. prec. a. 6*

¶ 2 Præterea, Isido. dicit in li*. Etymologiarum, quòd securus dicitur quasi sine cura, sed hoc videtur esse contra virtutem, quæ curam habet de rebus honestis, secundum illud Apostoli secundæ ad Timo. 2. Solicite cura teipsũ probabilem exhibere Deo. ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus. *lib. 10. ca. 18 et incipit: Sapiens, parum ante medium.*

¶ 3 Præterea, Non est idem virtus, & virtutis præmiũ: sed securitas ponitur virtutis præmium: vt patet Iob. 11. Si iniquitatem quæ est in manu tua abstuleris, defossus securus dormies. ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars eius.

SED CONTRA est, quòd Tullius dicit in 1. * de Offici. quòd ad magnanimum pertinet, neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere: sed in hoc consistit hominis securitas: ergo securitas ad magnanimitatem pertinet. *lib. 1. in cap. cuius titul. est Magnanimit. in duobus sita est.*

CONCLVSIO.

Quemadmodum fiducia ad magnanimitatem, ita securitas, quæ animi quietem à timore importat, fortitudinem spectat; ex consequenti tamen ad magnanimitatem pertinere potest, sicut fiducia ad fortitudinem.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in secundo * suæ rhetoricæ, Timor facit homines consiliatiuos, inquantum scilicet curam habent qualiter possint euadere ea quæ timent. Securitas autem dicitur per remotionem huius curæ quam timor ingerit. Et ideo securitas importat quandam perfectam quietem animi à timore: sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directè pertinet ad magnanimitatem, ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem. Considerandum tamen est, quòd sicut spes est causa audaciæ, ita timor est causa desperationis: vt supra habitum * est, cum de passionibus ageretur. Et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum vtitur audacia, ita & securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, inquantum repellit desperationem. *lib. 2. cap. 5. à medi. tom. 6* *1. 2. q. 45. art. 2.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd fortitudo nõ præcipue laudatur ex hoc quòd nõ timeat, quod pertinet ad securitatem: sed inquantum importat firmitatẽ quandam in passionibus. Vnde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quædam conditio eius.

AD SECVNDVM dicendum, quòd non quælibet securitas est laudabilis: sed quando deponit aliquis curam prout debet, & in quibus timere non oportet. Et hoc modo est conditio fortitudinis, & magnanimitatis.

AD TERTIVM dicendum, quòd in virtutibus est quædam similitudo, & participatio futuræ beatitudinis, vt supra habitum est *. Et ideo nihil prohibet securitatem quandam esse cõditionem alicuius virtutis, quamuis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat. *1. 2. q. 5. art. 3. & 7.*

ARTICVLVS VIII.

Vtrum bona fortunæ conferant ad magnanimitatem.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem: quia vt Seneca dicit in lib. de Ira, Virtus sibi sufficiens est: sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, vt dictum est *: ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem. *Art. 4. huius quest.*

oriri ex superbia nõ repugnat ei, quod est esse vitium capitale; eo quod, sicut supra dictum est*, superbia est regina, & mater omnium vitiorum.

1.2.84.art.2 & 4.ad.4.

AD SECVNDVM dicendum, quòd laus & honor comparantur ad gloriam (vt supra dictum est*) sicut causæ ex quibus sequitur gloria. Vnde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari & laudari, inquantum per hoc aliquis æstimat se in aliorum notitia fore præclarum.

Art.2.huius quæst. & q.103.art.1. ad 3.

AD TERTIVM dicendum, quòd inanis gloria habet principalem rationem appetibilis ratione iam dicta*. Et hoc sufficit ad rationem vitij capitalis. Non autem requiritur quòd vitium capitale semper sit peccatum mortale: quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, inquantum scilicet veniale disponit ad mortale.

In corp.art.

ARTICVLVS V.

Vtrum conuenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & nouitatum præsumptio.

Suprà q.21. art.4. & q.105.art.1.ad secundum, et infrà qõ 138. art.2. ad primũ. Et 2.dist.42.qõ 2.ar.3.con. & lit. le.2. & mal. q.8.art.1.con. ro.2. et qõ 9. ar.3. & q.13 art.3.cor. *lib.23.ca.7 †li.31.ca.31 *Ignoritur Homil.19.à medio in opere imperfecto, tom.2. †li.31.c.31.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, nouitatum præsumptio. Iactantia enim secundum Gregor.23. Moral*. ponitur inter species superbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius econuerso: vt Gregor. dicit 31. Moral†. Ergo iactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

¶ 2 Præterea, Contentiones & discordiæ videntur ex ira maximè prouenire: sed ira est capitale vitium inani gloriæ condiuisum: ergo videtur quòd non sint filiæ inanis gloriæ.

¶ 3 Præterea, Chrys. dicit super Matth*. quòd vbique vana gloria malum est: sed maximè in philanthropia, id est, in misericordia: quæ tamen non est aliquid nouum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo præsumptio nouitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

SED CONTRA est auctoritas Greg. in 31. Moral†. vbi prædictas filias inanis gloriæ assignat.

CONCLVSIO.

Inobedientia, Iactantia, Hypocrisis, Contentio, Pertinacia, discordia, & nouitatum præsumptio sunt filiæ inanis gloriæ.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictũ est*, illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicuius vitij capitalis, dicuntur filiæ eius. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, vt ex supra dictis patet†. Ad quod potest homo tendere dupliciter. Vno modo, directè, siue per verba: & sic est iactãtia. Siue per facta, & sic si sint verba habentia aliquam admirationem, est præsumptio nouitatũ, quas homines solent magis admirari. Si autem per facta sit, sic est hypocrisis. Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiã indirectè, ostendendo se non esse alio minorem. Et hoc quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad intellectum: & sic est pertinacia: per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. Secundo, quantum ad voluntatem: & sic est discordia, dum non vult à propria volũtate discedere, vt aliis concordet. Tertiò, quantum ad locutionem, & sic est contentio cùm aliquis verbis clamose contra alium litigat. Quarto, quantum ad factum, & sic est inobedientia: dum scilicet aliquis non vult exequi superioris præceptum.

Q.34 art.5. & q.35.art.4. & 1.2.q.84.ar.3.et 4 †Art.præced. & art.1 huius quæst.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est*, iactantia ponitur species superbiæ quantũ ad interiorem causam eius, quæ est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, vt dicitur in quarto Ethic†. ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriã & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

Q.112.ar.1 ad 2. †lib.4.ca.7. tom.5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ira non causat discordiam & contentionem, nisi cum adiunctione inanis gloriæ, per hoc scilicet quòd aliquis sibi gloriosum reputat quòd non cedit voluntati vel verbis aliorum.

AD TERTIVM dicendum, quòd inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum charitatis, quæ videtur esse in eo qui præfert inanem gloriã vtilitati proximi, dum propter hoc illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quòd præsumat eleemosynam facere, quasi aliquid nouum.

QVÆSTIO CXXXIII.

De Pusillanimitate, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de Pusillanimitate.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum pusillanimitas sit peccatum.

¶ Secundò, cui virtuti opponatur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum pusillanimitas sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus: sed pusillanimus non est malus, vt Philosophus dicit in 4. Ethic*. ergo pusillanimitas non est peccatum. 4.Ethi.le.11

li.4.c.3. pau lo ante finem, tom.5.

¶ 2 Præterea, Philosophus† dicit ibidem, quòd maximè videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, & tamen his non dignificat seipsum: sed nullus est dignus magnis bonis nisi virtuosus: quia vt Philosophus ibidem dicit*, secundum veritatem solus bonus est honorandus: ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

†li.4.c.3.nõ multũ a principio, tom.5. *lib.4.ca.3. ante medium, tom.5.

¶ 3 Præterea, Initium omnis peccati est superbia, vt dicitur Ecclesiast.10. sed pusillanimitas non procedit ex superbia: quia superbus extollit se supra id quod est: pusillanimus autem subtrahit se ab ipsis, quibus dignus est: ergo pusillanimitas non est peccatum.

¶ 4 Præterea, Philosophus dicit in quarto Ethic*. quòd qui dignificat se minoribus, quàm sit dignus, dicitur pusillanimus: sed quandoque sancti viri dignificãt seipsos minoribus quàm sint digni: sicut patet de Moyse & Hieremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur à Deo: quod tamen vterque eorum humiliter recusabat, vt habetur Exod.3. & Hier. primo: Non ergo pusillanimitas est peccatum.

li.4.c.3. paulo post principium, tom.5.

SED CONTRA, Nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum: sed pusillanimitas est vitanda. Dicitur enim ad Colos.3. Patres, nolite ad indignationẽ prouocare filios vestros, vt non pusillo animo fiant. Ergo pusillanimitas est peccatum.

CONCLVSIO.

Pusillanimitas peccatum est, quo quis ea non attendat quæ suæ naturali virtuti sunt commensurata, sicut præsumptio peccatum est, quo quis audet quæ suam naturalem virtutem excedunt.

RESPONDEO dicendum, quòd omne illud quod contrariatur naturali inclinationi est peccatum, quia contrariatur legi naturæ. Inest autem vnicuique rei naturalis inclinatio ad exequendum actionem commensuratã suæ potentiæ, vt patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis quàm inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiæ, dum nititur ad maiora quàm possit: ita pusillanimus etiam deficit à proportione suæ potẽtiæ, dum recusat in id tendere quod est suæ potentiæ commensuratum. Et ideo sicut præsumptio est peccatum, ita & pusillanimitas. Et inde est quòd seruus qui acceptã pecuniã domini sui fodit in terrã, nec est operatus ex ea propter quendã pusillanimitatis timorẽ, punitur à domino: vt habetur Matth.25. & Luc.19.

Ad primvm ergo dicendum, quòd Philosophus illos nominat malos, qui proximis inferunt nocumenta. Et secundum hoc pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumẽtum nisi per accidens, inquantum scilicet deficit ab operibus quibus posset alios iuuare. Dicit enim Gregor.* in pastorali, quod illi qui prodesse vtilitati proximorum in prædicatione refugiunt, si districte iudicentur, ex tantis rei sunt, ex quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt. *Parte 1. ca. 5 circa finem.*

Ad secvndvm dicendum, quòd nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare: venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente: mortaliter autem cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitæ. Et ideo potest contingere quòd aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda quæ sunt digna magno honore. Et tamen per hoc quòd ipse non attentat sua virtute vti, peccat: quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quòd pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutẽ quæ inest ei, vel ex bona dispositione naturæ, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna: quibus dum recusat vti ad virtutem, pusillanimus redditur.

Ad tertivm dicendum, quòd etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri, dum scilicet aliquis nimis proprio sensui innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Vnde dicitur Prouerbiorũ capite vicesimosexto. Sapientior sibi piger videtur septem viris loquẽtibus sententias. Nihil enim prohibet quòd se quantum ad aliqua deiiciat, & quantum ad alia se in sublime extollat. Vnde Gregorius in pastorali de Moyse dicit*, quòd superbus fortasse esset, si ducatum plebis suæ sine trepidatione susciperet. Et rursum, Superbus existeret, si Auctoris imperio obedire recusaret. *Parte 1. ca. 7 post medium.*

Ad qvartvm dicendũ, quòd Moyses & Hieremias digni erant officio ad quod diuinitus eligebantur ex diuina gratia. Sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiã, recusabant: non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

Articvlvs II.

Vtrum pusillanimitas opponatur magnanimitati.

Infrà q. 162 ar. 1. ad 3. Et 4. Ethic. lect. 11. fin. Ad secvndvm sic proceditur. Videtur, quòd pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus in quarto Ethicorum*, quòd pusillanimus ignorat seipsum. Appeteret enim bona quibus dignus est, si se cognosceret: sed ignorantia sui videtur opponi prudentiæ: ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ. **li. 4. c. 3. ad finem, tom. 5.*

¶ 2 Præterea, Matthæi vicesimoquinto. Seruum qui propter pusillanimitatem pecunia vti recusauit, vocat dominus malum & pigrum. Philosophus etiam dicit in quarto Ethicorum*, quòd pusillanimi videntur pigri: sed pigritia opponitur solicitudini quæ est actus prudentiæ, vt supra habitum est†: ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati. *lib. 4. ca. 3. ad finem, tom. 5. †Q. 37. ar. 9*

¶ 3 Præterea, Pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere. Vnde dicitur Isaiæ trigesimoquinto: Dicite pusillanimes, confortamini, & nolite timere. Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud ad Colos. 3. Patres, nolite ad indignationem prouocare filios vestros, vt non pusillo animo fiant: sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ mansuetudini: ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

¶ 4 Præterea, Vitium quod opponitur alicui virtuti tanto grauius est, quanto est magis virtuti dissimile: sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quàm præsumptio: ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quòd esset grauius peccatum quàm præsumptio: quod est cõtra illud quod dicitur Eccles. 27. O præsumptio nequissima, vnde creata es? Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Sed contra est, quòd pusillanimitas & magnanimitas differunt secundum magnitudinem & paruitatẽ animi, vt ex ipsis nominibus apparet: Sed magnum & paruum sunt opposita: ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Conclvsio.

Pusillanimitas directè aduersatur magnanimitati.

Respondeo dicendum, quòd pusillanimitas potest tripliciter considerari. Vno modo, secundum seipsam. Et sic manifestum est quòd secundum propriam rationẽ opponitur magnanimitati: à qua differt secundum differentiam magnitudinis, & paruitatis circa idem. Nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi paruitate se retrahit à magnis. Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ, quæ ex parte intellectus est ignorantia propriæ conditionis: ex parte autem appetitus est timor deficiendi in his quæ falsè æstimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se à magnis quibus est dignus. Sed sicut supra dictũ est*, oppositio vitij ad virtutem attenditur, magis secundum propriam speciem, quàm secundum causam vel effectum. Et ideo pusillanimitas directè magnanimitati opponitur. *Q. præc. ar. 2. ad 3.*

Ad primvm ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ quam habet in intellectu. Et tamen non propriè potest dici quòd opponatur prudentiæ etiam secundum causam suam, quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem: vt dicitur in quarto Ethicorum*, vel exequendi quod suæ subiacet potestati. *lib. 4. ca. 3. ad finem, tom. 5.*

Ad secvndvm dicendum, quòd ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

Ad tertivm dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Vnde etiam ex hac parte non oportet quòd opponatur fortitudini. Ira autem secundum rationem proprij motus quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ deiicit animum: sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum iræ, quæ sunt iniuriæ illatæ: ex quibus deiicitur animus patientis.

Ad qvartvm dicendum, quòd pusillanimitas est grauius peccatũ secundum propriam speciem, quàm præsumptio: quia per ipsam recedit homo à bonis, quod est pessimum: vt dicitur in quarto Ethic*. Sed præsumptio dicitur esse nequissima ratione superbiæ ex qua procedit. *li. 4. c. 3. in declinando ad finem.*

QVÆSTIO CXXXIIII.

De Magnificentia, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de magnificentia, & vitiis ei oppositis.

¶ Circa magnificentiã autem quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum magnificentia sit virtus.

¶ Secundò, vtrum sit virtus specialis.

¶ Tertiò, quæ sit materia eius.

¶ Quartò, vtrum sit pars fortitudinis.

Articvlvs primvs.

Vtrum magnificentia sit virtus.

Ad primvm sic proceditur. Videtur, quòd magnificentia non sit virtus. Qui enim habet vnã virtutem, habet omnes, vt supra habitum est*. Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia. *4. Ethi. lect. 6 1. 2. q. 65. art. 1.*

Dicit

lib.4.c.2. par. ā principio, tom.5. Dicitur enim Philosophus in 4. Ethic*. quòd non omnis liberalis est magnificus. Ergo magnificentia non est virtus.

†li.2.cap.6. tom.5. ¶ 2 Præterea, Virtus moralis consistit in medio, vt patet in 2. Ethic†. Sed magnificentia non videtur consistere in medio. Superexcellit enim liberalitatē magnitudine. Magnum autem opponitur paruo sicut extremum, quorum medium est æquale: vt dicitur in 10. Metaph*. Et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo: ergo non est virtus.
*lib.10.text. 17.18.et 19 tom.3.

Q.117.ar.1 arg.1.& 9. 108.art.2. †lib.4.ca.2. tom.5. ¶ 3 Præterea, Nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam, vt supra habitum est*: sed sicut Philosoph. dicit in 4. Ethi†. magnificus non est præsumptuosus in seipso, quod est contra naturalem inclinationem, per quam aliquis maximè prouidet sibi: ergo magnificentia non est virtus.

lib.6.ca.4. tom.5. ¶ 4 Præterea, Secundum Philosophum in 6. Ethicor. ars est recta ratio factibilium: sed magnificentia est circa factibilia, vt ex ipso nomine apparet: ergo magis est ars quàm virtus.

SED CONTRA, Humana virtus est participatio quædam virtutis diuinæ: sed magnificentia pertinet ad virtutem diuinam, secundum illud Psal. 67. Magnificentia eius & virtus eius in nubibus. Ergo magnificentia est virtus.

CONCLVSIO.

Magnificentia annumeratur inter virtutes.

lib.1.text. 116. tom.2. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dicitur in primo de Cælo*. virtus dicitur per comparationem ad vltimum, in quod potentia potest. Non quidem ad vltimum ex parte defectus, sed ex parte excessus: cuius ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum ex quo sumitur nomē magnificentiæ, propriè pertinet ad rationem virtutis. Vnde magnificentia nominat virtutem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum: quia desunt sibi ea quibus vti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ, vel actu, vel in propinqua dispositione, vt supra dictum est*, cum de connexione virtutum ageretur.
Q.129. art. 3. ad 2. & 1. 2. q. 65. art. 1.

Q.129. art. 3. ad 2. AD SECVNDVM dicendum, quòd magnificentia consistit quidem in extremo considerata quantitate eius quod facit: sed tamen in medio consistit considerata regula rationis, à qua non deficit, nec eam excedit, sicut etiam de magnanimitate dictum est*.

AD TERTIVM dicendum, quòd ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam vniuscuiusque, est aliquid paruum in comparatione ad id quod conuenit rebus diuinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his, quæ pertinent ad personam propriam, non quia bonum suum non quærat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quæ ad ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus prosequitur: sicut ea quæ semel fiunt, vt nuptiæ, vel aliquid aliud huiusmodi, vel etiam ea quæ permanentia sunt.

Sicut ad magnificum pertinet præparare cōuenientem habitationem, vt dicitur in 4. Ethicor.

lib.6.ca.5. à medio, tom.5 AD QVARTVM dicendum, quòd sicut dicit Philosophus in 6. Ethic*. Oportet artis esse quandam virtutem, scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinetur ad rectè vtendum ratione artis. Et hoc pertinet ad magnificentiam. Vnde non est ars, sed virtus.

ARTICVLVS II.

Vtrum magnificentia sit specialis virtus.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere, facere aliquid magnum: sed facere aliquid magnum potest conuenire cuilibet virtuti, si sit magna: sicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus: ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cuiuslibet virtutis.

¶ 2 Præterea, Eiusdē videtur esse aliquid facere & tendere in illud: sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, vt supra dictum est*: ergo & facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta à magnanimitate. Q.129. art. 1. & 2.

¶ 3 Præterea, Magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem. Dicitur enim Exod. 15. Magnificus in sanctitate. Et in Psal. 95. Sanctitas & magnificentia in sanctificatione eius. Sed sanctitas est idem religioni, vt supra habitum est*: ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta. Q.81. art.8.

SED CONTRA est, quòd Philosophus* connumerat eam aliis virtutibus specialibus. lib.2. Ethic. ca.7. & li.4 ca.2. tom.5.

CONCLVSIO.

Magnificentia est specialis virtus, qua quippiam homines magnum, pretiosum, ac laude & honore dignum faciunt.

RESPONDEO dicendum, quòd ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. Facere autem dupliciter potest accipi. Vno modo, propriè. Alio modo, communiter. Propriè autem facere dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum, vel aliquid aliud huiusmodi. Communiter autem dicitur facere pro quacunque actione siue transeat in exteriorem materiam, sicut vrere & secare: siue maneant in ipso agente, sicut intelligere & velle. Si ergo magnificentia accipiatur secundum quòd factionem alicuius magni importat, prout factio propriè dicitur: sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte. In cuius quidem vsu potest attendi vna specialis ratio bonitatis, quòd ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate, vel dignitate: quod facit magnificentia. Et secundum hoc magnificentia est specialis virtus. Si verò nomen magnificentiæ accipiatur ab eo, quod est facere magnum, secundum quòd facere communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere ex suo genere secundum quod facere communiter sumitur, non autem secundum quòd sumitur propriè, sed hoc est proprium magnificentiæ.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendo, vel qualitercunque agendo: vt dicitur in 4. Ethic*. ita tamen quòd magnanimitas circa hoc respicit solum rationem magni. Aliæ autem virtutes quæ si sint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium vnicuique virtuti. Magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. lib.4. cap.2. tom.5.

Ad magnificentiam verò pertinet, non solum facere magnum secundum quòd facere propriè sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo. Vnde Tullius dicit* in sua Rhetorica, quòd magnificētia est rerum magnarum & excelsarum cum animi quadam ampla & splendida propositione cogitatio atque administratio: vt cogitatio referatur ad interiorem intentionem; administratio autem ad exteriorem executionem. Vnde oportet quòd sicut magnanimitas intendit aliquid magnum in omni materia, ita & magnificentia in aliquo opere factibili. li.2. de inuentione in fol.3 ante finē lib.

AD TERTIVM dicendum, quòd magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei. Et ideo magnificentia præcipue magnum opus facit in ordi-

in ordine ad honorem Dei. Vnde Philosophus dicit in 4. Ethic*. quòd honorabiles sumptus sunt maximè, qui pertinēt ad diuina sacrificia. Et circa hos maximè studet magnificus. Et ideo magnificentia coniungitur sanctitati: quia præcipue eius effectus ad religionem siue ad sanctitatem ordinatur.

li. 4. c. 2. paulo ante medium, tom. 5.

ARTICVLVS III.

Vtrum materia magnificentiæ sint sumptus magni.

Infrà qō 152 art. 3 con. & q. 160. ar. 1. co. Et 1 2. q. 60. ar. 5. cor. co. 2. Et 3. d. 34. qō 1. art. 2. co. 2. & 4 di. 7. q. 2. ar. 2. q. 2. co. & dist. 17. q. 3. ar. 2. 4. 3. co. & di. 33. q. 3. ar. 2. cor. Et 4. Ethic. lect. 6. co. 2.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eandem enim materiam non sunt duæ virtutes: Sed circa sumptus est liberalitas, vt supra habitum est*. Ergo magnificentia non est circa sumptus.

¶ 2 Præterea, Omnis magnificus est liberalis, vt dicitur in quarto Ethicorum†: sed liberalitas est magis circa dona quàm circa sumptus: ergo etiam magnificentia non præcipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

¶ 3 Præterea, Ad magnificentiā pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiam si sint sumptus magni: puta, cum aliquis multa expendit in xeniis mittendis: ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiæ.

¶ 4 Præterea, Magnos sumptus non possunt facere nisi diuites: sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes: quia virtutes non ex necessitate indigēt exteriori fortuna, sed sibiipsis sufficiunt, vt Seneca dicit in lib. de Ira. Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

*Q. 117. ar. 2.
†lib. 4. ca. 2. parū post principium, to. 5.
*lib. 4. ca. 2. ante mediū, tom. 5.

SED CONTRA est, quòd Philosophus dicit in 4. Ethicor*. quòd magnificentia non extenditur circa omnes operationes quæ sunt in pecuniis, sicut liberalitas: sed circa sumptuosas solum in quibus excellit liberalitatem magnitudine: ergo est solum circa magnos sumptus.

CONCLVSIO.

Non modo magni sumptus, materia sunt magnificentiæ, sed pecunia, & eius inordinatus amor, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

RESPONDEO dicendum, quòd ad magnificentiā, sicut dictum est*, pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quòd aliquod magnum opus conuenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus. Non enim possunt magna opera fieri, nisi cum magnis expensis. Vnde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere ad hoc quòd opus magnum conuenienter fiat. Vnde & Philosoph. dicit in 4. Ethic*. quòd magnificus ab æquali, id est, à proportionato sumptu opus faciet magis magnificum. Sumptus autem est quędam pecunię emissio, à qua potest aliquis prohiberi per superfluū amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentiæ possunt dici & ipsi sumptus, quibus vtitur magnificus ad opus magnum faciendum: & ipsa pecunia, qua vtitur ad sumptus magnos faciendos: & amor pecuniæ quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

Art. praced.
lib. 4. cap. 2. ante medium, tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est*, virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, & aliam difficultatē ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam & vsum eius, esse duas virtutes, scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter vsum pecuniæ: & magnificentiam, quæ respicit magnum pecuniæ vsum.

Q. 129. ar. 2

AD SECVNDVM dicendum, quòd vsus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, & aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias. Et ideo omnis vsus debitus pecuniæ, cuius impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatē, scilicet & dona & sumptus. Sed vsus pecuniæ pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod magnum opus quod faciendum est. Et talis vsus non potest esse sine sumptu, siue expensa.

AD TERTIVM dicendum, quòd magnificus etiam dat dona, vel xenia: vt dicitur in 4. Ethic*. non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum: puta, ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid, vnde proueniat honor toti ciuitati: sicut cum facit aliquid ad quod tota ciuitas studet.

lib. 4. ca. 2. tom. 5.

AD QVARTVM dicendum, quòd principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna. Et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, sicut quædam instrumenta. Et secundum hoc pauper non potest actum magnificentiæ exteriorem exercere in his quæ sunt magna simpliciter, sed fortè in his quæ sunt magna per comparationem ad aliquod opus, quod etsi in se sit paruum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis. Nam paruum & magnum dicuntur relatiuè, vt Philosophus dicit in prædicamentis*.

In prædicamento ad aliquid, tom. 1.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum magnificentia sit pars fortitudinis.

Suprà qō 28. & locis ibi notatis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim conuenit in materia cum liberalitate, vt dictum est†: sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed iustitiæ: Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

†Art. praced.

¶ 2 Præterea, Fortitudo est circa timores & audacias. Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorē, sed solum sumptus, qui sunt operationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad iustitiam, quæ est circa operationes, quàm ad fortitudinem.

¶ 3 Præterea, Philosophus dicit in quarto Ethic*. quòd magnificus scienti assimilatur: sed scientia magis conuenit cum prudentia quàm cum fortitudine: ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

li. 4. c. 2. paulo à principio, ca. 2. tom. 5.

SED CONTRA est, quòd Tullius & Macrobius & Andronicus* magnificētiam partem fortitudinis ponunt.

lib. 1. in somnium Scipionis in fol. 2. ante li. mediū

CONCLVSIO.

Magnificentia est pars fortitudinis non quidem subiectiua, sed ei adiuncta, vt secundaria principali.

RESPONDEO dicendum, quòd magnificentia secundum quòd est specialis virtus, non potest poni pars subiectiua fortitudinis: quia non conuenit cum ea in materia, sed ponitur pars eius, inquantum adiungitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad hoc autem quòd aliqua virtus adiungatur alicui principali, duo requiruntur, vt supra dictum est*: quorum vnum est, vt secundaria conueniat cum principali. Aliud autem est, vt in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem conuenit cum fortitudine in hoc, quòd sicut fortitudo tendit in aliquod arduum & difficile, ita etiam & magnificentia. Vnde etiam videtur esse in irascibili, sicut & fortitudo. Sed magnificentia deficit à fortitudine in hoc quod illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum quod imminet personæ. Arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multo minus quàm periculum personæ. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Q. 80. et 128

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd iustitia respicit operationes secundum se prout in eis consideratur ratio debiti: sed liberalitas, & magnificentia cōsiderant operationes sumptuū secundum ꝙ comparātur ad passiones animę: diuersimode tamē. Nā liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem & concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis à dationibus & sumptibus faciendis: vnde est in cōcupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem, attingendo ad aliquid arduum: non simpliciter sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus: vnde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut & magnanimitas.

AD

Q. 14. art. 2. & q. 21. art. 1. excessum. Præsumptio enim ponitur species peccati in Spiritum sanctum, vt supra habitum est*: sed peccatum in Spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis charitati: ergo etiam neque præsumptio opponitur magnanimitati.

¶ 2 Præterea, Ad magnanimitatem pertinet quòd aliquis se magnis dignificet: sed aliquis dicitur præsumptuosus, etiam si se paruis dignificet, dummodo hic excedat propriam facultatem. Non ergo directè præsumptio opponitur magnanimitati.

¶ 3 Præterea, Magnanimus exteriora bona reputat quasi parua: sed secundum Philosophum in 4.* Ethi. præsumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores, & iniuriatores aliorum, quasi magnum aliquid æstimantes exteriora bona: ergo præsumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum. (Lib. 4. cap. 3. circa medium tomo. 5.)

Sed contra est, quod Philosophus dicit in *2. & 4. Ethicor. quòd magnanimo opponitur per excessum chaymus, id est, furiosus vel ventosus, quem nos dicimus præsumptuosum. (lib. 2. ca. 7. et li. 4. ca. 3. ad fine. tomo. 5.)

Conclvsio.

Præsumptio magnanimitati aduersatur per excessum secundum proportionem propriæ facultatis.

Respondeo dicẽdum, quòd sicut suprà* dictum est, magnanimitas consistit in medio: non quidem secundum quantitatem eius, in quod tendit, quia tendit in maximum: sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem. Non enim in maiora tendit quàm sibi conueniant. Præsumptuosus autem quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum: sed multum quandoque ab eo deficit. Excedit autem secundum proportionem suæ facultatis: quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo opponitur præsumptio magnanimitati per excessum. (Q. præcedẽ. art. 3. ad 1.)

Ad primvm ergo dicendum, quòd non quælibet præsumptio ponitur peccatum in Spiritum sanctum: sed illa, qua quis diuinam iustitiam contemnit ex inordinata confidentia diuinæ misericordię. Et talis præsumptio ratione materiæ, inquantum scilicet per eam contemnitur aliquid diuinum, opponitur charitati vel potius dono timoris, cuius est Deum reuereri. Inquantum tamen talis contemptus excedit proportionẽ propriæ facultatis, potest opponi magnanimitati.

Ad secvndvm dicendum, quod sicut magnanimitas ita & præsumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multum consueuit dici aliquis pręsumptuosus si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen talis pręsumptuosus dicatur, hæc præsumptio non opponitur magnanimitati: sed illi virtuti quæ est circa mediocres honores, vt dictum est*. (Q. præc. ar. 2)

Ad tertivm dicendum, quòd nullus attentat aliquid supra suam facultatẽ, nisi inquantum facultatẽ suam æstimat maiorem quàm sit. Circa quod potest esse error dupliciter. Vno modo, secundum solam quantitatem: puta cum aliquis æstimat se habere maiorem virtutẽ, scientiam, vel aliquid aliud huiusmodi, quàm habeat. Alio modo, secundum genus rei: puta, cum aliquis ex hoc æstimat se magnum, & magnis dignum ex quo non est: puta, propter diuitias, vel propter aliqua bona fortunæ. Vt enim Philosophus dicit in 4.* Ethico. qui sine virtute talia bona habent, neque iuste magnis seipsos dignificant, neque rectè magnanimi dicuntur. Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter: sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quòd pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam. Quandoque vero non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem: sicut pretiosis vestibus indui, despicere, & iniuriari alijs. Quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis: non secundum rei veritatem, sed secũdum opinionem. Vnde Seneca dicit in lib.* de Quatuor virtutibus, quòd magnanimitas si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, & in quascunque excellentias dictorum factorumque neglecta honestate festinum. Et sic patet quòd præsumptuosus secundum rei veritatem quandoque deficit à magnanimo: sed secundum apparentiam in excessu se habet. (lib. 4. cap. 3. circa medium tomo. 5.) (in cap. de moderanda fortitudine.)

QVÆSTIO CXXXI.

De Ambitione, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de ambitione.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum ambitio sit peccatum.

¶ Secundo, vtrum opponatur magnanimitati per excessum.

Articvlvs I.

Vtrum ambitio sit peccatum.

Ad primvm sic proceditur. Videtur, quòd ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, & maximum inter exteriora bona. Vnde & illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundum quod bonum laudabiliter appetitur.

¶ 2 Præterea, Quilibet absque vitio potest appetere illud quod sibi debetur pro præmio: sed honor est præmium virtutis, vt Philosophus dicit in 1.* & 8. Ethico. ergo ambitio honoris non est peccatum. (lib 1. cap. 12 et lib. 4. ca. 3 tomo. 5.)

¶ 3 Præterea, Illud per quod homo prouocatur ad bonum, & reuocatur à malo, non est peccatum: sed per honorem homines prouocantur ad bona facienda & mala vitanda, sicut Philosophus dicit in 3*. Ethico. quòd fortissimi videntur esse, apud quos timidi sunt inhonorati; fortes autem honorati. Et Tullius* dicit in libro de Tusculanis quæstionibus, quòd honor alit artes. ergo ambitio non est peccatum. (lib. 3. cap. 8. tomo. 5.) (* lib. 1. nõ remote à princ.)

Sed contra est, quod dicitur primę ad Corint. 13. quòd charitas non est ambitiosa: non quærit quæ sua sunt. Nihil autem repugnat charitati nisi peccatum. ergo ambitio est peccatum.

Conclvsio.

Ambitio peccatum est quo quis inordinate honorem desiderat, vel quem non meretur, vel quem non in Deum, sed ad sui ipsius tantum vtilitatem refert.

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est*, honor importat quandam reuerentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ eius. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda. Primo quidem, quòd illud secundum quod homo excellit, non habet homo à seipso, sed est quasi quiddam diuinum in eo. Et ideo ex hoc non debetur sibi principaliter honor, sed Deo. Secundo, considerandum est quòd illud in quo homo excellit, datur homini à Deo, vt ex eo alijs prosit. Vnde intantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ quod ab alijs exhibetur, inquantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quòd alijs prosit. Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum. Vno modo, per hoc quòd aliquis appetit testimonium de excellentia, quam non habet, quod est appetere honorem supra suam proportionem. Alio modo, per hoc quòd honorem sibi cupit, non referendo in Deum. Tertio, per hoc quòd appetitus eius in ipso honore quiescit, non referens honorem ad vtilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Vnde manifestum est quòd ambitio semper est peccatum. (Q. 63. art. 3. et q. 103. art. 1.)

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd appetitus boni debet regulari secundum rationem: cuius regulam si transcendat, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosum est quòd aliquis honorem appetat non secundum ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore, secundum quòd ratio dictat: vt scilicet non vitent ea quæ sunt contraria honori.

AD SECVNDVM dicendum, quòd honor non est præmium virtutis quo ad ipsum virtuosum, vt scilicet hoc pro præmio expetere debeat. Sed pro præmio expetit beatitudinem, quæ est finis virtutis. Dicitur autem esse præmium virtutis ex parte aliorum qui non habent aliquid maius quod virtuoso retribuant, quàm honorem: qui ex hoc ipso magnitudinem habet quòd prohibet testimonium virtuti. Vnde patet quòd non est sufficiens præmium: vt dicitur in 4.*Ethic.

lib.4.cap.3. ante medium. tomo.5.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut per appetitum honoris quando debito modo appetitur, aliqui prouocantur ad bonum & reuocantur à malo: ita etiam si inordinate appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi: dum scilicet aliquis non curat qualitercunque honorem consequi possit. Vnde Salustius * dicit in Catilinario, quòd gloriam & honorem & imperium bonus & ignauus æque sibi exoptant. Sed ille scilicet bonus, vera via vtitur. huic scilicet ignauo, quia bonæ artes desunt, dolis atque fallacijs contendit. Et tamen illi qui solum propter honorem vel bona faciunt vel mala vitant, non sunt virtuosi: vt patet per Philosophum in 3. Ethicor*. vbi dicit, quòd non sunt vere fortes qui propter honorem fortia faciunt.

in cōiuratione Catilinæ non remote à principio in cap. Cuius initiū: Vrbē Romam à medio.

*lib.3.cap.8. tomo.5.

ARTICVLVS II.

Vtrum ambitio opponatur magnanimitati per excessum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd ambitio non opponatur magnanimitati per excessum. Vni enim medio non opponitur ex vna parte nisi vnum extremum: sed magnanimitati per excessum opponitur præsumptio, vt dictum est*: ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

Q. præs. ar. 1.

¶ 2 Præterea, Magnanimitas est circa honores: sed ambitio videtur pertinere ad dignitates. Dicitur enim secundi Machab. 4. quòd Iason ambiebat summum sacerdotium. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

¶ 3 Præterea, Ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere. Dicitur enim Actuum vigesimoquinto, quòd Agrippa & Bernice cum multa ambitione introierunt prætorium. Et secundi Paralipomenon decimosexto, quòd super corpus Asa mortui combusserunt aromata & vnguenta ambitione nimia. Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum: ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

SED CONTRA est, quòd Tullius in 1. * de Offici. dicit, quòd sicut quisque magnitudine animi excellit, ita maxime vult omnium princeps esse solus: sed hoc pertinet ad ambitionem: ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

lib. 1. in cap. Fortitudinē, si ab honestate recedat.

CONCLVSIO.

Aduersatur ambitio magnanimitati sicut inordinatum ordinato.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est *, ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, & vtitur eis secundum quod oportet. Vnde manifestum est quòd ambitio opponitur magnanimitati, sicut inordinatum ordinato.

Præcedēt. art.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd magnanimitas ad duo respicit: ad vnum quidem, sicut ad finem intentum: quod est aliquod magnum opus, quod magnanimus attendat secundum suam facultatem. Et quantum ad hoc, opponitur magnanimitati per excessum præsumptio. Præsumptio enim attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas, sicut ad materiam qua debite vtitur, scilicet ad honorem. Et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconueniens secundum diuersa esse plures excessus vnius medij.

AD SECVNDVM dicēdum, quòd illis qui sunt cōstituti in dignitate, propter quandam excellentiam status debetur honor. Et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinate appeteret dignitatem non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis vsum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

AD TERTIVM dicendum, quòd ipsa solennitas exterioris cultus ad quendam honorem pertinet. Vnde & talibus consueuit honor exhiberi. Quod significatur Iacobi 2. Si introierit in conuentum vestrum vir annulum aureum habens in veste candida, & dixeritis ei: Tu sede hic, &c. Vnde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundum quòd pertinet ad honorem.

QVAESTIO CXXXII.

De Inani gloria, in quinque articulos diuisa.

DEINDE considerandū est de inani gloria.

¶ Et circa hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum appetitus gloriæ sit peccatum.

¶ Secundo, vtrum magnanimitati opponatur.

¶ Tertio, vtrum sit peccatum mortale.

¶ Quarto, vtrum sit vitium capitale.

¶ Quinto, de filiabus eius.

ARTICVLVS I.

Vtrum appetitus gloriæ sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quòd Deo assimilatur: quinimo mandatur ad Ephes. 5. Estote imitatores Dei, sicut filij charissimi. Sed in hoc quòd homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit. Vnde dicitur Isa. 43. Affer filios meos de longinquo, & filias meas ab extremis terræ, & omnem qui inuocat nomen meum, in gloriam meam creaui eum. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

Mal. q. 9. art. 1. & 2. cor.

¶ 2 Præterea, Illud per quod aliquis prouocatur ad bonum, non videtur esse peccatum: sed per appetitum gloriæ homines prouocantur ad bonum. Dicit enim Tullius in libro* de Tuscula. quæstionibus, quòd homines ad studia impelluntur gloria. In sacra etiam scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud ad Roma. 2. His quidem quæ sunt secundum patientiam boni operis, gloriam & honorem. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

lib. 1. nō remotè à principio.

¶ 3 Præterea, Tull.*dicit in sua Rheto. quòd gloria est frequens de aliquo fama cum laude. Et ad idem pertinet quod Ambr †dicit quòd gloria est quasi clara cum laude notitia. Sed appetere laudabilem famam non est peccatum, quinimo videtur esse laudabile: secundum illud Eccles. 41. Curam habe de bono nomine. Et ad Ro. 12. Prouidentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum.

lib. 2. de inuētione fol. 3. āte finē libri. †id habet August. in li. 83. quæst. q. 31. circa fin. to. 4

SED CONTRA est, quòd August. dicit 5.*de Ciuit. Dei. Sanius videt, qui amorē laudis, vitiū esse cognoscit.

lib. 5. cap. 13 in princ. to. 5.

CONCLVSIO.

Quanquam vitium non sit gloriam appetere, peccatum tamen est vanam quærere gloriam, vel de malo, vel eo quod non est: siue ab hominibus eam expetere, & non in Dei gloriam, in sui & proximorum salutem referendo.

RESPON-

Tract. 82. & 100. nõ longe à principio: et 104. non procul à fin. to. 9

RESPONDEO dicendum, quòd gloria claritatem quandam significat. Vnde glorificari idem est quod clarificari: vt August.* dicit super Iohan. Claritas autem & decor quandam habent manifestationem. Et ideo nomen gloriæ propriè importat manifestationem alicuius de hoc quod apud homines decorum videtur, siue illud sit bonum corporale aliquod, siue spirituale. Quia vero illud quod simpliciter clarum est, à multis conspici potest, & à remotis: ideo propriè per nomen gloriæ designatur quòd bonum alicuius deueniat in multorum notitiam & approbationem: secundum quod Sallustius dicit in Catilinario, Gloriari ad vnum non est. Largius tamen accepto gloriæ nomine non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum vel vnius aut sui solius: dum scilicet aliquis proprium bonum cõsiderat, vt dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat & approbet, non est peccatum. Dicitur enim primæ ad Corinthios. 2. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est: vt sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. Similiter etiam non est peccatum quòd aliquis velit bona opera sua ab alijs approbari. Dicitur enim Matth. 5. Luceat lux vestra coram hominibus. Et ideo appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum. Sed appetitus inanis vel vanæ gloriæ vitium importat. Nam quodlibet vanum appetere vitiosum est, secundum illud Psalm. 4. Vt quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium? Potest autem gloria dici vana tripliciter. Vno modo ex parte rei, de qua quis gloriam quęrit, puta cum quis quęrit gloriam de eo quod non est, vel de eo quod non est gloria dignum, sicut de aliqua re fragili & caduca. Alio modo, ex parte eius à quo quis gloriam quærit: puta hominis, cuius iudicium non est certum. Tertio, ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem: puta ad honorem Dei vel proximi salutem.

Tract. 58. nõ multũ procul à princi. to. 9.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Augustinus* dicit super illud Iohan. 13. Vos vocatis me magister & domine, & benedicitis. Periculosum est sibi placere, cui cauendum est superbire. Ille autem qui super omnia est, quantumcunque se laudet, non extollit se. Nobis nanque expedit Deum nosse, non illi. Nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui nouit. Vnde patet quod Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum vtilitatem gloriam suam appetere: secundum illud Matth. 5. Videant opera vestra bona, & glorificent patrem vestrum qui in cælis est.

AD SECVNDVM dicendum, quòd gloria quæ habetur à Deo, non est gloria vana, sed vera. Et talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur: de qua dicitur secundæ ad Corint. 10. Qui gloriatur, in domino glorietur. Non enim qui seipsum commendat ille probatus est, sed quem Deus commendat. Prouocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut ex appetitu aliorum terrenorum bonorum. Non tamen est vere virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, vt Augustin. probat in quinto* de Ciuitate Dei.

Lib. 5. cap. 12 tomo. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd ad perfectionem hominis pertinet, quòd ipse cognoscat. Sed quod ipse ab alijs cognoscatur, non pertinet ad eius perfectionem. Et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti inquantum est vtile ad aliquid: vel ad hoc quòd Deus ab hominibus glorificetur: vel ad hoc quòd homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt: vel ex hoc quòd ipse homo ex bonis quæ in se cognoscit per testimonium laudis alienæ, studeat in eis perseuerare, & ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est, quòd curam habeat aliquis de bono nomine, & quòd prouideat bona coram Deo & hominibus. Non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

ARTICVLVS II.

Vtrum inanis gloria magnanimitati opponatur.

2. 1. 42. q. 2. arti. 4. — *Art. præcedẽ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam vt dictum est*, quòd aliquis glorietur in his quæ non sunt, quod pertinet ad falsitatem: vel in rebus terrenis & caducis, quę pertinet ad cupiditatem: vel in testimonio hominum, quorum iudicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Huiusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

¶ 2 Præterea, Inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum: sicut pusillanimitas quæ inani gloriæ repugnans videtur. Similiter etiam nec per excessum. Sic enim magnanimitati præsumptio & ambitio opponuntur, vt dictum est*: à quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati. (Q. 130. ar. 2; Q. præc. ar. 2.)

¶ 3 Præterea, Ad Philip. 2. super illud, Nihil per cõtentionem aut inanem gloriam, dicit glos*. Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti inanis glorię causa contendentes. Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria. (est glos. Amb. in hunc locum tomo. 5.)

SED CONTRA est, quòd Tullius* dicit in primo de Officijs, Cauenda est gloriæ cupiditas. Eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. Ergo opponitur magnanimitati. (lib. 1. in cap. Magnanimit. in duobus potissim. sita est.)

CONCLVSIO.

Inanis gloria inordinata cupiditas magnanimitati aduersatur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, gloria est quidam effectus honoris & laudis. Ex hoc enim quòd aliquis laudatur vel quæcunque reuerentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, vt supra dictum est*; consequens est etiam, vt sit circa gloriam, vt scilicet sicut aliquis moderate vtitur honore, ita etiam moderate vtatur gloria. Et ideo inordinatus appetitus gloriæ directè magnanimitati opponitur. (Q. 103. ar. 1 ad 3.; Q. 129. ar. 1 & 2.)

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quòd aliquis res modicas tantum appretietur, quòd de eis glorietur. Vnde in quarto* Ethicorum dicitur de magnanimo, quòd sibi sit honor paruus. Similiter etiam & alia, quæ propter honorem quæruntur, puta potentatus & diuitiæ, parua reputantur ab eo. similiter etiam magnitudini animi repugnat quòd aliquis de his, quæ non sunt glorietur. Vnde de magnanimo dicitur 4.* Ethico. quòd magis curat veritatẽ quàm opinionem. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quòd aliquis glorietur in testimonio laudis humanæ quasi hoc magnum aliquid æstimetur. Vnde de magnanimo dicitur in quarto † Ethicor. quòd non est ei cura vt laudetur. Et sic ea quæ alijs virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati secundum quòd habent pro magnis quæ parua sunt. (lib. 4. cap. 3. ante medium. tomo. 5.; lib. 4. cap. 3. aliquãtulum ante finẽ cap. tomo. 5.; † lib. 4. cap. 3 aliquantulum ante fin. to. 5.)

AD SECVNDVM dicendum, quòd inanis gloriæ cupidus secundum rei veritatem deficit à magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quæ magnanimus parua æstimat, vt dictum est*. Sed considerando æstimationem eius, opponitur magnanimo per excessum: quia videlicet gloriam, quam appetit, reputat aliquid magnum, & ad eam tendit supra suam dignitatem. (in solutio ad præcedẽ argu.)

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut supra dictum est*, oppositio vitiorum non attenditur secundum effectum. Et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur, quòd aliquis contentionem intendat. Nullus enim contendit nisi pro re, quam æstimat magnam. Vnde Philosophus dicit in 4.* Ethicor. quòd magnanimus non est contentiosus, quia nihil æstimat magnum. (Q. 127. ar. 2 ad 2.; lib. 4. cap. 3. nõ multũ ante fin. tom. 5.)

AD SECVNDVM dicendum, quòd magnificentia, etsi non conueniat cum fortitudine in materia, conuenit tamen cum ea in conditione materiæ, inquantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut & fortitudo in aliquid arduum circa timores.

AD TERTIVM dicendum, quòd magnificentia ordinat vsum artis ad aliquid magnum, vt dictum est. Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet bene vti ratione in attendendo proportionem sumptus ad opus quod faciendum est. Et hoc præcipue necessarium est propter magnitudinem vtriusque: quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

QVÆSTIO CXXXV.

De Paruificentia, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis magnificentiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum paruificentia sit vitium.

¶ Secundò, de vitio ei opposito.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum paruificentia sit peccatum.

4. Ethic. lect. 7. to. 5.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd paruificentia non sit vitium. Virtus enim sicut est moderatiua magnorum, ita etiam est moderatiua paruorum. Vnde & liberales & magnifici aliqua parua faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo similiter paruificentia magis est virtus quàm vitium.

lib. 4. cap. 2. aliquantulũ à princip. to. 5. †ca. 4. part. 4

¶ 2 Præterea, Philosophus dicit in 4. Ethic*. quòd diligentia ratiocinij est paruifica: sed diligentia ratiocinij videtur esse laudabilis, quia bonum hominis est secundum rationem esse, vt Diony†. dicit in quarto cap. de diui. no. ergo paruificentia non est vitium.

lib. 4. cap. 2. in fine, to. 5.

¶ 3 Præterea, Philosophus dicit in 4. Ethicorum*, quòd paruificus cõsumit pecuniam tristatus: sed hoc pertinet ad auaritiam, siue ad illiberalitatem: ergo paruificentia non est vitium ab aliis distinctum.

lib. 2. ca. 7. et li. 4. c. 2. to. 5

SED CONTRA est, quòd Philosophus in secundo, & quarto Ethicor*. ponit paruificentiam speciale vitium magnificentiæ oppositum.

CONCLVSIO.

Paruificentia vitium est, quo homines ab ea proportione deficiunt, quæ debet esse secundum rationem, inter sumptus, & opus.

1. 2. q. 1. ar. 3 et q. 18. ar. 6. In prædicamento ad aliquid, tom. 1. lib. 4. cap. 2. tom. 5. lib. 4. c. 2. non procul à fine, tom. 5. lib. 4. cap. 2. non remote à fine, tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictũ est*, moralia speciem à fine sortiuntur. Vnde & à fine vt pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis paruificus, quòd intendit ad aliquid paruum faciẽdum. Paruum autem & magnum secundum Philosophum in prædicamentis* relatiue dicuntur. Vnde cum dicitur quòd paruificus intendit aliquid paruum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem paruum & magnum potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte operis fiendi. Alio modo, ex parte sumptus. Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis, secũdario intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, vt faciat magnum opus. Vnde & Philosophus dicit in quarto Ethic*. quòd magnificus ab æquali sumptu opus facit, magis magnificum. Paruificus autẽ econuerso principaliter quidem intẽdit paruitatem sumptus. Vnde & Philosophus dicit in quarto Ethic*. quòd intendit qualiter minimum consumat; ex consequenti autem intendit paruitatem operis, quam scilicet nõ recusat, dummodo paruũ sumptum faciat. Vnde Philosophus dicit ibidem*, quòd paruificus maxima cõsumens in paruo, scilicet quòd non vult expendere bonum, perdit, scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quod paruificus deficit à proportione, quæ debet esse secundum rationem inter sumptus & opus. Defectus autem ab eo quod est secundum rationem, causat rationem vitij. Vnde manifestum est, quòd paruificentia vitium est.

In corp. art.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd virtus moderatur parua secundum regulam rationis, à qua deficit paruificus, vt dictum est*. Non enim dicitur paruificus qui parua moderatur, sed qui in moderando magna, vel parua deficit à regula rationis. Et ideo habet vitij rationẽ.

lib. 2. c. 5. parum à medio, tom. 6.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in secundo Rhetor*. Timor facit consiliatiuos. Et ideo paruificus diligenter ratiociniis intẽdit: quia inordinate timet bonorum suorum consumptionẽ, etiam in minimis. Vnde hoc non est laudabile, sed vitiosum & vituperabile: quia non dirigit affectum suum secundum rationem, sed potius rationis vsum applicat ad inordinationem sui affectus.

lib. 4. ca. 2 in fine, tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut magnificus conuenit cum liberali in hoc quòd prompte & delectabiliter pecunias emittit, ita etiam paruificus conuenit cum illiberali, siue auaro in hoc, quòd cum tristitia & tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quòd illiberalitas attenditur circa communes sumptus. Paruificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere. Et ideo minus vitium est paruificentia quàm illiberalitas. Vnde Philosophus dicit in 4. Ethic*. quòd quamuis paruificentia & vitium oppositum sint malitiæ, non tamen opprobria inferunt: quia nec sunt nociua proximo, nec sunt valde turpes.

ARTICVLVS II.

Vtrum paruificentiæ aliquod vitium opponatur.

4. Ethic. lect. 7. co. 5.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd paruificentiæ nullum vitium opponatur. Paruo enim opponitur magnũ: sed magnificentia nõ est vitiũ, sed virtus: ergo paruificentiæ nõ opponitur vitium.

Art. præced. li. 4. c. 2. circa finẽ, tom. 5

¶ 2 Præterea, Cùm paruificentia sit vitium ex defectu, vt dictum est*, videtur quòd si aliquod vitium esset paruificentiæ oppositum, quòd consisteret solum in superabundanti consumptione: sed illi qui consumunt multa, vbi pauca consumere oporteret, consumunt pauca vbi multa oporteret consumere, vt dicitur in quarto Ethic*. Et sic habent aliquid de paruificentia. Non ergo est aliquod vitium paruificentiæ oppositum.

*Art. præced. et 1. 2. q. 1. ar. 3 †lib. 4. ca. 2. circa finem. *Q. 131. ar. 2.*

¶ 3 Præterea, Moralia sortiuntur speciem ex fine, vt dictum est*: sed illi qui superflue consumunt, hoc faciunt causa ostentationis diuitiarum, vt dicitur in quarto Ethi†. Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, vt dictum est*: ergo nullum vitium paruificentiæ opponitur.

li. 2. ca. 7. & li. 4. c. 2. to. 5

SED CONTRA est auctoritas Philosophi qui in 2. & 4. Ethic†. ponit magnificentiam medium duorũ oppositorum vitiorum.

CONCLVSIO.

Paruificentiæ consumptio maximè aduersatur.

Art. præced.

RESPONDEO dicendum, quòd paruo opponitur magnum. Paruum autem & magnum relatiuè dicuntur, vt dictũ est*. Sicut autem cõtingit sumptum esse paruum per comparationẽ ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in cõparatione ad opus: vt scilicet excedat proportionẽ, quæ esse debet sumptus ad opus secundum regulam rationis. Vnde manifestũ est quòd vitio paruificentiæ, qua aliquis deficit à debita proportione expensarũ ad opus, intendẽs minus expendere quàm dignitas operis requirat, opponitur vitiũ quo aliquis dictã proportionem excedit: vt scilicet plus expendat quàm sit operi proportionatũ. Et hoc vitium Græcè quidem dicitur bannausia, à furno dicta: quia videlicet ad modũ ignis qui est in furno omnia consumit. Vel dicitur apyrocalia, id est sine bono igne: quia ad modũ ignis omnia cõsumit non propter bonũ. Vnde Latinè hoc vitiũ potest nominari cõsumptio.

AD

Ad primvm ergo dicendum, quòd magnificentia dicitur esse ex eo quod facit magnum opus, nō autem ex eo quòd in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur paruificentiæ.

Ad secvndvm dicendum, quòd idem vitium contrariatur virtuti, quæ est in medio & contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur paruificentiæ in eo quòd excedit in sumptu operis dignitatem expendens multa, vbi pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni: quod præcipue intendit magnificus: inquantum scilicet vbi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

Ad tertivm dicendum, quòd consumptor ex ipsa specie actus opponitur paruifico, inquantū transcendit regulam rationis, à qua paruificus deficit. Nihil tamē prohibet quin hoc ad finem alterius vitij ordinetur: puta inanis gloriæ, vel cuiuscunque alterius.

QVÆSTIO CXXXVI.

De Patientia, in quinque articulos diuisa.

Deinde considerandum est de patiētia.
¶ Et circa hoc quæruntur quinque.
¶ Primò, vtrum patientia sit virtus.
¶ Secundò, vtrum sit maxima virtutum.
¶ Tertiò, vtrum possit haberi sine gratia.
¶ Quartò, vtrum sit pars fortitudinis.
¶ Quintò, vtrū sit idē cum lōganimitate.

Articvlvs primvs.

Vtrum patientia sit virtus.

Infrà arti.5. cor. & suprà. 128.cor. Ad primvm sic proceditur. Videtur, quòd patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissimæ sunt in patria: vt Aug. dicit in 14. de trin*. Sed *li.14.de tri. ca.9.tom.3. ibi non est patientia: quia nulla sunt ibi mala toleranda: secundum illud Isa.49. & Apocal.7. Non esurient neque sitient, & non percutiet eos æstus, neque sol. Ergo patientia non est virtus.

¶ 2 Præterea, Nulla virtus in malis potest inueniri, quia virtus est quæ bonum facit habentem: sed patientia quandoque in malis hominibus inuenitur, sicut patet in auaris, qui multa mala patienter tolerant, vt pecunias congregent: secundum illud Eccl.5. Cunctis diebus vitæ suę comedit in tenebris, & in curis multis, & in ærumna atq; tristitia: ergo patientia non est virtus.

¶ 3 Præterea, Fructus à virtutibus differunt, vt supra 1.2.q.70. art.1.ad 3. præcipue. habitum est†: sed patientia ponitur inter fructus, vt patet ad Galat.5. Ergo patientia non est virtus.

Sed contra est, quòd Augustin. dicit in lib. *ca.1. in princip.tom.4. de patientia*. Virtus animi, quę patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, vt etiam ipsius, qui nobis eam largitur, patientia prædicetur.

Conclvsio.

Patientia est virtus, qua bonum rationis conseruatur contra tristitiam, ne ei succumbat.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictū est su- Q.123.art.1. pra*, virtutes morales ordinantur ad bonū, inquantū conseruant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonū rationis, secundū illud secūdæ ad Cor.7. Seculi tristitia mortem operatur. Et Eccle.30. Multos occidit tristitia, & non est vtilitas in illa. Vnde necesse est habere aliquam virtutem, per quam bonū rationis conseruetur contra tristitiā, ne scilicet ratio tristitiæ succumbat. Hoc autē ca.2.in principio,tom.4. facit patientia. Vnde Aug. dicit in lib. de patientia*, quod patientia hominis est, qua mala æquo animo toleramus, id est, sine perturbatione tristitiæ: ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perueniamus. Vnde manifestum est, patientiam esse virtutem.

Ad primvm ergo dicendum, quòd virtutes morales non remanent secundum eundem actum in patria, quem habent in via, scilicet per comparationem ad bona præsentis vitæ, quæ non remanebunt in patria, sed per cōparationem ad finem qui erit in patria. Sicut iustitia non erit in patria circa emptiones & venditiones, & alia quæ pertinent ad præsentem vitam, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiæ in patria non erit in sustinēdo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quo peruenire volebamus patiendo. Vnde Aug. dicit in 14. de ciuit. Dei*, quòd in patria non erit ipsa patiētia, quæ neces- lib.14.ca.9. declinando ad finem,tom.5. saria non est, nisi vbi toleranda sunt mala: sed æternū erit id, quo per patientiam peruenitur.

Ad secvndvm dicendum, quòd sicut Aug. dicit in lib. de patientia*, patientes propriè dicūtur qui malunt ca.2.in medio, et ca.5.à medio,to 4. mala non committendo ferre, quàm non ferendo committere. In illis autem, qui mala sustinēt vt mala faciant, nec miranda, nec laudanda est patientia, quæ nulla est: sed miranda duritia, neganda patientia.

Ad tertivm dicendum, quòd sicut supra dictū est†, fructus in sui ratione importat quandam delectatio- 1.2.q.11.ar. 1. et q.70. art.1. nem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles secundum seipsas, vt dicitur in primo Ethic*. Consuetū est *li.1.ca.8.à medio,tom.5 autem, vt nomine virtutis etiā virtutum actus significentur. Et ideo patientia quātum ad habitum ponitur virtus. Quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus. Et præcipue quantum ad hoc quòd per patientiam animus præseruatur, ne obruatur tristitia.

Articvlvs II.

Vtrum patientia sit potissima virtutum.

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur, quòd 1.2.q̄.66. art.5.ad 1. patientia sit potissima virtutum. Id enim quod est perfectum, est potissimū in vnoquoq; genere: sed patientia habet opus perfectum, vt dicitur Iacobi primo. ergo patientia est potissima virtutum.

¶ 2 Præterea, Omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur: sed hoc præcipue videtur pertinere ad patientiā. Dicitur enim Luc.21. In patientia vestra possidebitis animas vestras. ergo patientia est maxima virtutum.

¶ 3 Præterea, Illud quod est conseruatiuum & causa aliorum, videtur potius esse: sed sicut Gregor. dicit in quadam Homil†. Patientia est radix & custos omnium Hom.35.in euang.non remote ante medium. virtutum: ergo patientia est maxima virtutum.

Sed contra est, quòd non enumeratur inter quatuor virtutes, quas Gregor*.22. Moral. & August†. in lib. de moribus Ecclesiæ, vocant principales. *Gregor.lib. 22.cap.1. †Aug.ca.15. & 22.to.1.

Conclvsio.

Patientia non est omnium virtutum potissima.

Respondeo dicendum, quòd virtutes secundùm suam rationē ordinantur ad bonum. Est enim virtus quæ facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit, vt dicitur in secundo Ethic*. Vnde oportet quòd tanto prin- lib.2.cap.6. circa principium,tom.5. cipalior sit virtus & potior, quanto magis & directius ordinat hominem in bonum. Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes quæ sunt constitutiuæ boni, quàm illæ quæ sunt impeditiuæ eorum, quæ abducunt à bono. Et sicut inter eas, quæ sunt constitutiuæ boni, tāto aliqua potior est, quāto in maiori bono statuit hominem (sicut fides, spes, & charitas, quàm prudētia & iustitia) ita & inter illas, quæ sunt impeditiuæ retrahentium à bono, tanto aliqua est potior, quanto id, quod ab ea impeditur, magis à bono retrahit. Plus autem à bono retrahunt pericula mortis, circa quæ est fortitudo, vel delectationes tactus, circa quæ est temperantia, quàm quæuis aduersa circa quæ est patientia. Et ideo patientia non est potissima virtutū, sed deficit non solum à virtutibus theologicis, & prudentia & iustitia, quę directe statuunt hominem in bono, sed etiam à fortitudine & tēperantia quæ retrahunt à maioribus impedimentis.

Ad primvm ergo dicendum, quòd patientia dicitur

citur habere opus perfectum in aduersis tolerandis, & ex quibus primo procedit tristitia, quam moderatur patientia: secundo ira, quam moderatur mansuetudo: tertio odium, quod tollit charitas: quarto iniustum nocumentũ, quod prohibet iustitia. Tollere enim principiũ vniuscuiusque est perfectius. Nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quòd sit perfectior simpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd possessio importat quietum dominium. Et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, inquantum radicitus euellit passiones aduersitatum, quibus anima inquietatur.

Ad tertium dicendum, quòd patientia dicitur esse radix & custos omnium virtutum, non quasi directè eas causando & conseruando, sed solum remouendo prohibens.

Articvlvs III.

Vtrum patientia possit haberi sine gratia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd patiẽtia possit haberi sine gratia. Id enim, ad quod ratio magis inclinat, magis potest implere rationalis creatura: sed magis est rationabile quòd aliquis patiatur mala propter bonum, quàm propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute, sine auxilio gratiæ. Dicit enim August. in lib de patientia*, quòd multa in laboribus & doloribus sustinent homines propter ea, quæ vitiosè diligunt: ergo multo magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est verè patientem esse, præter auxilium gratiæ. *ca. 3. in principio, tom. 4.*

¶ 2 Præterea, Aliqui non existentes in statu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum, quàm corporalia mala. Vnde quidam gentilium leguntur multa mala tolerasse, ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhonestum cõmitterent: sed hoc est verè patiẽtem esse: ergo videtur quòd patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

¶ 3 Præterea, Manifestè apparet, quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam grauia quædã & amara patiuntur. Salus autem animæ non est minus appetibilis quàm sanitas corporis: ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere: quòd est verè patientem esse absque auxilio gratiæ.

Sed contra est, quòd dicitur in Psal. 61. Ab ipso, scilicet Deo, patientia mea.

Conclvsio.

Patientia, quatenus est, à charitate causata, impossibile est quòd sit absque gratia.

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. de patientia*. Via desideriorum facit tolerantiam laborum & dolorum, & nemo nisi pro eo, quod delectat, spõte suscipit ferre quod cruciat. Et huius ratio est: quia tristitiam & dolorem, secũdum se, abhorret animus. Vnde nunquã eligeret eam pati propter se, sed solum propter finẽ: ergo videtur quòd illud bonum, propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitũ & amatum, quàm illud bonum, cuius priuatio ingerit dolorẽ, quem patienter toleramus. Quod autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem, quæ diligit Deum super omnia. Vnde manifestum est, quòd patientia, secundum quòd est virtus, à charitate causatur, secundum illud primæ ad Cor. 13. Charitas patiens est. Manifestum est autem quòd charitas nõ potest haberi, nisi per gratiam, secundum illud ad Roman. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritumsanctum, qui datus est nobis. Vnde patet quòd patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ. *cap. 4. circa finem, tom. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quòd in natura humana, si esset integra, præualeret inclinatio rationis: sed in natura corrupta præualet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala, in quibus cõcupiscentia delectatur præsentialiter, quàm tolerare mala propter bona futura, quæ secundum rationem appetuntur. Quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad secundum dicendum, quòd bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ. Et ideo absque auxilio gratiæ gratũ facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absq; auxilio gratiæ Dei. Sed bonum gratiæ est supernaturale. Vnde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd tolerantia etiam malorum, quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore, quo homo naturaliter diligit suã carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quæ procedit ex amore supernaturali.

Articvlvs IIII.

Vtrum patientia sit pars fortitudinis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd patientia nõ sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius: sed patientia videtur idem esse fortitudini, quia, sicut supra dictũ est*, proprius actus fortitudinis est sustinere. Et hoc etiam pertinet ad patientiã. Dicitur enim in lib. sententiarum Prosperi, quòd patiẽtia consistit in alienis malis tolerandis: ergo patientia non est pars fortitudinis. *q. supra 128. & locis ibi notatis.* *Q. 123. ar. 6.*

¶ 2 Præterea, Fortitudo est circa timores & audacias, vt supra habitum est*, & ita est in irascibili: sed patientia videtur esse circa tristitias, & ita videtur esse in concupiscibili: ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ. *Q. 123. ar. 3.*

¶ 3 Præterea, Totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquã posset esse sine patientia: cùm tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum, qui mala facit: ergo patientia non est pars fortitudinis.

Sed contra est, quòd Tullius in sua Rhetorica*, ponit eam fortitudinis partem. *li. 2. de inuentione in fol. 3 ante finẽ lib.*

Conclvsio.

Patientia potius fortitudini adiungitur tanquam secundaria principali, quàm pars eius sit, vt autem circa pericula mortis versatur, pars eius integralis est.

Respondeo dicendum, quòd patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. Ad patientiam enim pertinet aliena mala æquanimiter perpeti, vt Gregor. dicit in quadam Homil*. In malis autem quæ ab alijs inferuntur, præcipua sunt & difficillima ad sustinendum illa, quæ pertinent ad pericula mortis, circa quę est fortitudo. Vnde patet quòd in ista materia principalitatẽ tenet fortitudo, quasi vendicans sibi id quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia adiungitur ei sicut secundaria virtus principali. *Homil. 35. in euang. nõ multum ante medium.*

Ad primum ergo dicẽdum, quòd ad fortitudinem pertinet non qualiacunque sustinere, sed illud, quod est summè difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem potest pertinere sustinentia quorumcunque malorum.

Ad secundum dicendum, quòd actus fortitudinis non solum consistit in hoc quòd aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam vt non deficiat propter præsentem tristitiam, siue dolorem. Et ex hac parte habet affinitatẽ cum fortitudine patientia. Et tamẽ fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quòd vitat fortitudo. Patientia vero principalius est circa tristitias. Nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quòd non fugit, sed ex hoc quòd laudabiliter se habet in patiẽdo, quæ præsentialiter nocent: vt scilicet non inordinate ex eis tristetur. Et ideo fortitudo est propriè in irascibili, patientia autem in con-

in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis: quia adiunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subiectum, sed secundum materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamuis vtraque sit in concupiscibili: quia temperantia est solum circa tristitias, quæ opponuntur delectationibus tactus, puta quæ sunt ex abstinentia ciborũ vel venereorum: sed patientia præcipue est circa tristitias, quæ ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiam pertinet refrænare huiusmodi tristitias, sicut & delectationes contrarias. Ad patientiam autem pertinet, vt propter huiusmodi tristitias, quantæcunque sint, homo non recedat à bono virtutis.

AD TERTIVM dicendum, quòd patientia potest quantum ad aliquid sui, poni pars integralis fortitudinis: de qua parte obiectio procedit: prout scilicet aliquis patienter sustinet mala, quæ pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiæ, quòd aliquis quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit: quia vt Chrys.

Hom. 5. in Matth. ante mediũ & finem, tom. 2. dicit super illud Matth*. Vade satana. In iniuriis propriis patientem esse laudabile est. Iniurias autem Dei patienter sustinere nimis est impium. Et Augustinus dicit in quadã epistola contra Marcellinum†, quòd præcepta patientiæ

†Epist. 5 ante mediũ, to. 2 non contrariantur bono Reipublicæ, pro quo conseruãdo contra inimicos pugnatur. Secundum verò, quòd patiẽtia se habet circa quæcunque alia mala, adiungitur fortitudini, vt virtus secundaria principali.

ARTICVLVS V.

Vtrum patientia sit idem quod longanimitas.

Supr. q. 127 ar. 5. ad 3. Et 1. 2. q. 70. ar 3. cor. et 1 2. cor. 6 lect. 2. principio. ar. 1. tom. 4

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim August. in lib. de Patientia*, quòd patientia Dei prædicatur non in hoc quòd aliquod malum patiatur, sed in hoc quòd expectat malos vt conuertantur. Vnde Eccl. 5 dicitur. Altissimus patiẽs redditor est. ergo videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas.

¶ 2 Præterea, Idem nõ est oppositum duobus: sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat. Dicitur enim aliquis impatiens moræ, sicut aliorum malorum: ergo videtur quòd patientia sit idem longanimitati.

¶ 3 Præterea, Sicut tempus est quædam circunstantia malorum, quæ sustinẽtur, ita etiam locus: sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus quæ distinguatur à patientia: ergo similiter, nec longanimitas quæ sumitur ex parte tẽporis, inquantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur à patientia.

SED CONTRA est, quòd super illud ad Rom 2. An diuitias bonitatis eius, & patientiæ, & longanimitatis cõ-

Glo. ordinaria ibid. ex Aug. temnitis? dicit glos. Videtur longanimitas à patiẽtia differre: quia qui infirmitate magis quàm proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur. Qui verò pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patiẽter dicendi sunt.

CONCLVSIO.

Quanquam non idem, ad longanimitatem tamen spectat virtus patientiæ.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut magnanimitas dicitur, per quam habet aliquis animũ tendendi in magna, ita etiam longanimitas dicitur, per quam aliquis habet animum tendẽdi in aliquid quod in longinquum distat. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quàm audaciam, vel timorem siue tristitiã, quæ respiciunt malũ: ita etiam & longanimitas. Vnde longanimitas maiorẽ conuenientiã videtur habere cum magnanimitate quàm cum patientia. Potest tamen conuenire cum patientia duplici ratione. Primò quidem, quia patientia sicut & fortitudo sustinet aliqua mala propter aliquod bonũ. Quod si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere. Si autem in longinquũ differatur, difficilis est expectatio. Mala autem in præsenti sustinere difficilius est. Secundò, quia hoc ipsum quod est differri bonũ speratum, natum est causare tristitiam, secundũ illud Prou. 13. Spes quæ differtur, affligit animam. Vnde & in sustinendo huiusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut & in sustinendo quascunque alias tristitias. Sic ergo secundum quòd sub eadem ratione mali contristantis potest comprehendi & dilatio boni sperati, quæ pertinet ad longanimitatẽ; & labor, quẽ homo sustinet in cõtinuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiã: tam longanimitas, quàm etiam constantia, sub patientia comprehenduntur. Vnde & Tullius* diffiniens patientiam dicit, quòd patientia est honestatis ac vtilitatis causa voluntaria, ac diuturna perpessio rerum arduarum ac difficiliũ. Quod dicit arduarum, pertinet ad constantiam in bono. Quòd dicit difficiliũ, pertinet ad grauitatem mali, quam propriè respicit patientia. Quòd verò additur, diuturna siue diutina, pertinet ad longanimitatem, secundũ quod conuenit cum patientia. Et per hoc patet responsio ad PRIMVM & SECVNDVM. *In li. 2. de inuẽtione in fol. 3. ante finem libri.*

AD TERTIVM dicẽdum, quòd illud quod est longinquum loco, quamuis sit remotum à nobis, non tamen est simpliciter remotum à natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore: & ideo non est similis ratio. Et præterea, quod est longinquum loco, non affert difficultatem, nisi ratione temporis: quia quod est longinquũ loco à nobis, tardius tempore ad nos potest peruenire.

QVARTVM concedimus. Tamen consideranda est ratio illius differentiæ, quam glo*. assignat: quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile, quòd diu perseuerãt in malo. Et ideo dicitur quòd ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur. Et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi, qui ex superbia peccant. *citata in arg. Sed contra.*

QVÆSTIO CXXXVII.

De Perseuerantia, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de perseuerantia, & vitiis oppositis.

¶ Circa perseuerantiam autem quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum perseuerantia sit virtus.

¶ Secundò, vtrum sit pars fortitudinis. *Infrà arti. 2. cor. & ad 1. & 2. qõ 138 art. 1. con. & 3. dist. 33. qõ 3. ar. 3 qõ 1. ad 4. Et qõ 4. ad 1.*

¶ Tertiò, quomodo se habeat ad cõstantiã.

¶ Quartò, vtrum indigeat auxilio gratiæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum perseuerantia sit virtus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd perseuerantia non sit virtus: quia, vt Philosophus dicit in 7. Ethic*. continẽtia est potior quàm perseuerantia. Sed continentia non est virtus, vt dicitur in quarto Ethic†. ergo perseuerantia non est virtus. **lib. 7. ca. 7. circa mediũ, tom. 5.*

¶ 2 Præterea, Virtus est qua rectè viuitur, secundũ August. in lib. de lib. arbit*. Sed sicut ipse dicit in lib. de Perseuerantia†, nullus potest dici perseuerantiam habere quandiu viuit, nisi perseueret vsque ad mortem: ergo perseuerantia non est virtus. *†lib. 4 circa finem, tom. 5. *lib. 2. de lib. arbit. cap. 19 tom. 1.*

¶ 3 Præterea, Immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutẽ, vt patet in secundo Ethic*. Sed hoc pertinet ad rationem perseuerantiæ. Dicit enim Tullius in sua Rhetor†. quòd perseuerantia est in ratione bene cõsiderata stabilis & perpetua permãsio. ergo perseuerãtia nõ est specialis virtus, sed cõditio omnis virtutis. *†Aug. lib. de bono perseuerantia, cap. 1. tom. 7. *lib. 2. ca. 4. tom. 5.*

SED CONTRA est, quod Andro. dicit, quòd perseuerantia est habitus eorum quibus immanendum est, & non immanendum, & neutrorum: sed habitus ordinans nos ad benefaciendum aliquid vel omittendum, est virtus: ergo perseuerantia est virtus. *†lib. 2. de inuẽtione in fol. 3. ante finem libri.*

CON-

CONCLVSIO.

Perseuerantia est specialis virtus, per quam homo in virtuosis operibus persistit quantum necesse fuerit.

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in 2. Eth*. virtus est circa difficile & bonum. Et ideo vbi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem & difficultatem ex duobus. Vno quidem modo, ex ipsa specie actus, qui accipitur secundum rationem proprij obiecti. Alio modo ex ipsa diuturnitate temporis. Nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono vsque ad consummationem, pertinet ad specialem virtutem. Sicut ergo temperantia & fortitudo sunt speciales virtutes, eo quòd altera earum moderatur delectationes tactus, quod de se difficultatem habet, altera autem moderatur timores & audacias circa pericula mortis, quod etiam secundum se difficile est: ita etiam perseuerantia est quædam specialis virtus, ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere prout necesse est.

lib. 2. eth. ca. 3. in fine to. 5

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Philosophus accipit ibi perseuerantiam secundum quòd aliquis perseuerat in his, in quibus difficillimum est diu sustinere. Non est autem difficile diu sustinere bona, sed mala. Mala autem, quæ sunt pericula mortis, vt plurimum non diu sustinentur: quia vt frequentius, cito transeunt. Vnde respectu illorum non est præcipua laus perseuerantiæ. Inter alia autem mala præcipua sunt illa, quæ opponuntur delectationibus tactus: quia huiusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ: puta, circa defectum ciborum & aliorum huiusmodi, quæ quandoque imminent diu sustinenda. Non est autem difficile hæc diu sustinere illi, qui circa hoc non multo tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur: sicut patet in temperato, in quo huiusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maxime hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, vtpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones. Et ideo si accipiatur hoc modo perseuerantia, non est virtus perfecta: sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseuerantiam secundum quòd aliquis in quocunque bono difficili diu persistit, hoc potest conuenire etiam habenti perfectam virtutem. Cui etiam si persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto: vnde talis perseuerantia potest esse virtus: quia perfectio virtutis magis attenditur secūdum rationem boni, quàm secundum rationem difficilis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd eodem nomine quandoque nominatur, & virtus, & actus virtutis, sicut Aug. dicit super Ioan*. Fides est credere quod non vides. Potest tamen contingere quòd aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum: sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiæ, cum tamen actum non exerceat. Quandoque verò aliquis habens habitum incipit quidem exercere actum, sed non perficit: puta, si ædificator incipiat ædificare, & non compleat domum. Sic ergo dicendum est, quòd nomen perseuerantiæ quādoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseuerare: quandoque autem pro actu quo quis perseuerat: & quandoque quidem habens habitum perseuerantiæ, eligit quidem perseuerare, & incipit exequi aliquandiu persistendo, non tamē complet actum, quia non persistit vsque ad finem. Est autem duplex finis. Vnus quidem, qui est finis operis: alius autem qui est finis humanæ vitæ. Per se autem ad perseuerantiam pertinet vt aliquis perseueret vsque ad terminum virtuosi operis, sicut quòd miles perseueret vsque ad finem certaminis, & magnificus vsque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare, sicut fidei, spei, & charitatis, quia respiciūt vltimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum, quæ sunt principales, non consummatur actus perseuerantiæ vsque ad finem vitæ. Et secundum hoc August*. accipit perseuerantiam pro actu perseuerantiæ consummato.

Tract. 79. paulo à prin. tom. 9.

loco citato in argum.

AD TERTIVM dicendum, quòd virtuti potest aliquid conuenire dupliciter. Vno modo, ex propria intentione finis. Et sic diu persistere vsque ad finem in bono pertinet ad specialem virtutem, quæ dicitur perseuerantia: quæ hoc intendit, sicut specialem finem. Alio modo, ex comparatione habitus ad subiectum. Et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, inquantum est qualitas difficile mobilis.

ARTICVLVS II.

Vtrum perseuerantia sit pars fortitudinis.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd perseuerantia nō sit pars fortitudinis: quia vt Philosophus dicit in 7. Ethic*. perseuerantia est circa tristitias tactus: sed huiusmodi pertinet ad temperantiam: ergo perseuerantia magis est pars temperantiæ, quàm fortitudinis.

Supr. q. 128. cor. & ad 5. & 6. Et 3. dist. 33. q. 3 art. 3. q. 1. 2. & 4. cor.

¶ 2 Præterea, Omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones quas virtus moralis moderatur: sed perseuerantia non importat moderantiā passionum: quia quanto vehementiores fuerint passiones: tanto aliquis secundum rationem perseuerans laudabilior videtur: ergo videtur quòd perseuerantia non sit pars alicuius virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

**lib. 7. ca. 4. & cap. 7. tom. 5.*

¶ 3 Præterea, Aug*. dicit in lib. de Perseuerātia, quòd perseuerantiam nullus potest amittere: alias autem virtutes potest homo amittere. ergo perseuerantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quàm eius pars: ergo perseuerantia non est pars alicuius virtutis: sed magis ipsa est virtus principalis.

Ex ca. 1. habetur tom. 7.

SED CONTRA est, quòd Tullius* ponit perseuerantiam partem fortitudinis.

li. 2. de inuentione in fol. 3 ante finem libri.

CONCLVSIO.

Perseuerantia adiungitur fortitudini, sicut secundaria principali.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, virtus principalis est cui principaliter ascribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, inquantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum & optimum est illud obseruare. Et secundum hoc dictum est *, quòd fortitudo est principalis virtus: quia firmitatem seruat, in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est, quòd fortitudini adiungatur sicut secundaria virtus principalis omnis illa virtus, cuius laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem, quæ prouenit ex diuturnitate boni operis dat laudem perseuerantiæ: nec hoc est ita difficile, sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseuerantia adiungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali.

q. 123. artic. 11. & 1. 2. q. 61. art. 3. & 4.

q. 123. artic. 11.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd annexio secundariæ virtutis ad principalem, non solum attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum: quia forma in vnoquoque potior est, quàm materia. Vnde licet perseuerantia magis videatur conuenire in materia cum temperantia, quàm cum fortitudine, tamen in modo magis conuenit cum fortitudine, inquantum firmitatem seruat contra difficultatem diuturnitatis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illa perseuerantia de qua loquitur Philosophus, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis, & voluntatis. Sed perseuerantia secūdum quòd ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis, aut defectus propter diuturnitatem. Vnde hæc virtus est in irascibili, sicut & fortitudo.

Ad tertium dicendum, quòd Aug. ibi loquitur de perseuerantia non secundum quòd nominat habitum virtutis, sed secundum quòd nominat actum virtutis continuatum vsque in finem, secundum illud Matth. 24. Qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit. Et ideo contra rationem perseuerantiæ sic acceptæ, esset quòd amitteretur, quia iam non duraret vsque in finem.

Articvlvs III.

Vtrum constantia pertineat ad perseuerantiam.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd constantia nō pertineat ad perseuerantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, vt supra dictum est*: sed patientia differt à perseuerantia: ergo constantia non pertinet ad perseuerantiam.

q. præc. art. 5

¶ 2 Præterea, Virtus est circa difficile bonum: sed in paruis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis, quæ pertinent ad magnificentiam: ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quàm ad perseuerantiam.

¶ 3 Præterea, Si ad perseuerantiam pertineret constantia, in nullo videretur à perseuerantia differre: quia vtrunque immobilitatē quandā importat. Differunt autem. Nam Macrob*. condiuidit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseuerantia, vt supra dictum est†: ergo constantia non pertinet ad perseuerantiam.

li. 1. in somn. Scipionis in fol. 2. ante medium libri. †q. 128. argum. 6.

Sed contra est, quod aliquis dicitur esse constans, ex eo quòd in aliquo stat: sed immanere aliquibus pertinet ad perseuerantiam: vt patet ex diffinitione quam Andronicus ponit: ergo constantia pertinet ad perseuerantiam.

Conclvsio.

Constantia ad perseuerantiam spectat, cum eundem respiciant finem, firmiter, videlicet persistere in quocunque bono: quanquam quo ad ea, quæ difficultatem faciunt, cum patientia maxime conueniat.

Respondeo dicendum, quòd perseuerantia, & constantia conueniunt quidem in fine: quia ad vtrunque pertinet firmiter persistere in aliquo bono. Differunt autem secundum ea, quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono. Nam virtus perseuerantiæ proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ prouenit ex ipsa diuturnitate actus. Constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem, quæ prouenit ex quibuscunque aliis exterioribus impedimentis. Et ideo principalior pars fortitudinis est perseuerantia, quàm constantia: quia difficultas quæ est ex diuturnitate actus, est essentialior actui virtutis, quàm illa quæ est ex exterioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quòd exteriora impedimenta persistendi in bono præcipue sunt illa, quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, vt dictum est*. Et ideo constantia secundum finem conuenit cum perseuerantia: secundum autem ea quæ difficultatem inferunt, conuenit cum patientia. Finis autem potior est. Et ideo constantia magis pertinet ad perseuerantiam quàm ad patientiam.

q. præc. art. 1

Ad secundum dicēdum, quòd in magnis operibus persistere difficilius est. Sed in paruis & mediocribus diu persistere habet difficultatem: & si non ex magnitudine actus quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate quam respicit perseuerantia. Et ideo constantia potest ad vtrunque pertinere.

Ad tertium dicendum, quòd constantia pertinet quidem ad perseuerantiā, inquantū conuenit cum ea, non tamen est idem ei, inquātum differt ab ea, vt dictum est*.

Articvlvs IIII.

Vtrum perseuerantia indigeat auxilio gratia.

Prim. secund. q. 109. art. 9 & 10. & q. 114. arti. 2. corp. Et 2. dist. 20. in expos. lit. ad 2. Et 3 contra c. 155 Et veri q. 24 ar. 13. & quō. 27. art. 5. ad 3. Et Psalm. 31. col. 6. Et Io. 7. lect. 2. cor. princip. *artic. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd perseuerantia non indigeat auxilio gratiæ. Perseuerantia enim est quædam virtus, vt dictum est*: sed virtus, vt Tullius dicit in sua Rhet†. agit in modum naturæ: ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseuerandum. Non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

†li. 2. de inuentione, in fol. 4 ante fin. lib.

¶ 2 Præterea, Donum gratiæ Christi est maius quàm nocumentum, quod Adam intulit, vt patet ad Rom. 5. Sed ante peccatum sic conditus fuit homo, vt posset perseuerare per id quod acceperat, sicut Aug. dicit in li. de Correct*. & gratia: ergo multo magis homo per gratiam Christi reparatus, potest perseuerare absque auxilio nouæ gratiæ.

ca. 11. in medio tom. 7.

¶ 3 Præterea, Opera peccati quandoque sunt difficiliora, quàm opera virtutis. Vnde ex persona impiorum dicitur Sap. 5. Ambulauimus vias difficiles. Sed aliqui perseuerant in operibus peccati absque alterius auxilio: ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseuerare absque auxilio gratiæ.

Sed contra est quod Aug. dicit in li. de Perseuerantia*. Asserimus donum Dei esse perseuerantiam, qua vsque ad finem perseueratur in Christo.

ca. 1. in principio. tom. 7.

Conclvsio.

Indiget bonum perseuerantia, vt conseruetur in nobis non modo habitualis gratia dono, sed etiam Dei auxilio conseruantis hominem in bono vsque ad finem vitæ.

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet*, perseuerantia dupliciter dicitur. Vno modo pro ipso habitu perseuerantiæ secundum quòd est virtus. Et hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut & cæteræ virtutes infusæ. Alio modo potest accipi pro actu perseuerantiæ durante vsque ad mortem. Et secundum hoc non indiget solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conseruantis hominem in bono vsque ad finem vitæ, sicut supra dictum est*, cùm de gratia ageretur. Quia, cum liberum arbitrium de se sit vertibile, & hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrij etiam per gratiam reparati, vt se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate eius quòd hoc eligat. Plerunque enim cadit in nostra potestate electio, sed non executio.

art. 1 ad 2. et art. 2. ad 3. — 1. 2. q. 109. art. 10.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus perseuerantiæ quantum est de se, inclinat ad perseuerandum: quia tamen habitus est quo quis vtitur cùm voluerit, non est necessarium, quòd habens habitum virtutis immobiliter, vtatur eo vsque ad mortem.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Aug. dicit in li. de Cor. & gratia*. primo homini datū est, non vt perseueraret, sed vt perseuerare posset per liberū arbitriū: quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ perseuerandi difficultatem præberet. Sed nūc prædestinatis per gratiam Christi, non solum datur vt perseuerare possint, sed vt perseuerent. Vnde primus homo nullo terrente contra Dei terrentis imperium libero vsus arbitrio, non stetit in tanta felicitate cū tanta non peccādi facilitate. Isti autē sæuiente mundo ne starent, steterunt in fide.

ca. 11. in medio. tom. 7.

Ad tertium dicendū, quòd homo per se potest cadere in peccatum, sed non potest per se resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipso quòd homo cadit in peccatum, quantum de se est, facit se in peccato perseuerantem, nisi gratia Dei liberetur. Non autem ex hoc quòd facit bonum, facit se perseuerantem in bono, quia de se potens est peccare, & ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ.

QVÆSTIO CXXXVIII.

De vitiis oppositis perseuerantiæ, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est vitiis oppositis perseuerantiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primo, de mollitie. ¶ Secundo, de pertinacia.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum mollities opponatur perseuerantiæ.

Inf. ar. 2. cor. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd mollities non opponatur perseuerantiæ, quia super illud 1 ad Cor. 6. neque adulteri, neq; molles, Glos. interlinearis. ibid. neque masculorum concubitores. glos*. exponit molles, id est, pathici, hoc est, muliebria patientes, sed hoc opponitur castitati: ergo mollities non est vitium oppositum perseuerantiæ.

lib. 7. cap. 7. tom. 5. ¶ 2 Præterea, Philosophus dicit in 7. Ethic*. quòd delicia mollities quædam est: sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam, ergo mollities non opponitur perseuerantiæ, sed magis temperantiæ.

li. 7. eth. ca. 7 post medium. tom. 5. ¶ 3 Præterea, Philosophus ibidem dicit*, quòd lusiuus est mollis: sed esse immoderatè lusiuum opponitur eutrapeliæ, quæ est virtus circa delectationes ludorũ, vt di- †lib. 4. ca. 8. tom. 5. citur in 4. Ethicorum†. ergò mollities nõ opponitur perseuerantiæ.

lib. 7. cap. 7. tom. 5. SED CONTRA est, quòd Philosophus dicit in 7. Ethic*. quòd molli opponitur perseueratiuus.

CONCLVSIO.

Mollities aduersatur bono perseuerantiæ.

q. praeced. art. 1 & 2. RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictũ est*, laus perseuerantiæ in hoc consistit, quòd aliquis non recedit à bono propter diutu: nam tolerantiam difficiliũ, & laboriosorum, cui directè videtur opponi, quòd aliquis de facili recedat à bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem mollitiei. Nam molle dicitur quod facilè cedit tangenti. Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quòd cedit fortiter impellenti. nam & parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis, si cedat aliquibus valde grauiter impellentibus. Vnde Philosophus dicit in lib. 7. ca. 7. à medio. tom. 5 7. Ethicorum*, quòd si quis à fortibus & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contratendat. Manifestum est autem, quòd grauius impellit metus periculorum, quàm lib. 1. in cap. Vera magnanimitas in duobus sita est. cupiditas delectationum. Vnde Tullius dicit in primo de Offic*. Non est consentaneum qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate, nec qui inuictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate. Ipsa etiam voluptas fortius mouet attrahendo, quàm tristitia de carentia voluptatis retrahendo: quia carentia voluptatis est purus defectus. lib. 7. eth. ca. 7. à medio eli citur. tom. 5. Et ideo secundum Philosophum* propriè mollis dicitur, qui recedit à bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili mouenti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd prędicta mollities causatur dupliciter. Vno modo, ex consuetudine. Cùm enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere. Alio modo, ex naturali dispositione, quia videlicet habet animum minus constantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparãtur fœminæ ad masculos, vt Philosophus lib. 7. cap. 7. à medio. to. 5 dicit in 7. Ethicor*. Et ideo illi qui muliebria patiuntur, molles dicuntur, quasi muliebres effecti.

AD SECVNDVM dicendum, quòd voluptati corporali opponitur labor. Et ideo res laboriosæ tantum impediunt voluptates. Deliciosi autẽ dicuntur, qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat. Vnde dicitur Deut. 28. Tenera mulier, & delicata quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter mollitiem. Et ideo delicia mollities quędam est. Sed mollities propriè respicit defectum delectationum, deliciæ autem causam impeditiuam delectationis, puta, laborem, vel aliquid huiusmodi.

AD TERTIVM dicendum, quòd in ludo duo est considerare. Vno quidem modo delectationem, & sic inordinate lusiuus opponitur eutrapeliæ. Alio modo in ludo consideratur quædam remissio siue quies, quæ opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa, pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcunque aliam quietem.

ARTICVLVS II.

Vtrum pertinacia opponatur perseuerantiæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd pertinacia non opponatur perseuerantiæ. Dicit enim Gregorius 31. Moral*. quòd pertinacia ori- lib. 31. ca. 31 tur ex inani gloria: sed inanis gloria non opponitur perseuerantiæ, sed magis magnanimitati, vt supra dictũ est†: q. 132. art. 2 ergo pertinacia non opponitur perseuerantiæ.

¶ 2 Præterea, Si opponitur perseuerantiæ, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum: sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi & tristitię: quia vt dicit Philosophus in 7. Eth*. li. 7. ca. 9 ante med. to. 5. Gaudent vincentes, & tristantur si sententiæ eorum infirmæ appareant. Si autem per defectũ, erit idem quod mollities: quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseuerantiæ.

¶ 3 Præterea, Sicut perseuerans persistit in bono contra tristitias, ita continens & temperatus contra delectationes, & fortis contra timores, & mansuetus contra iras: sed pertinax dicitur aliquis ex eo quòd nimis in aliquo persistit: ergo pertinacia non magis opponitur perseuerantiæ quàm aliis virtutibus.

SED CONTRA est, quod Tul. dicit in sua Rhetor*. quòd ita se habet pertinacia ad perseuerantiam, sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, vt supra dictum est*: ergo & pertinacia perseuerantiæ. li. 2. de inuentione in fol. 4 ante fin. libri. *q. 92. art. 1

CONCLVSIO.

Pertinacia contrariatur perseuerantiæ.

RESPONDEO dicẽdum, quòd sicut Isidor. dicit in li. 10. ca. 15. et incipit, prudens quasi, pa rum ante medium. lib. Ety*. pertinax dicitur aliquis qui est impudenter tenax, quasi omnia tenens. Et hic idem dicitur pertinax, eo quòd in proposito suo ad victoriam perseuerat. Antiqui enim dicebant vitiam, quam nos victoriam. Et hos Philosophus vocat in 7. Ethicor†. iskyrognomones, id est, fortis sententiæ: vel idiognomones, id est propriæ †lib. 7. ca. 9. tom. 5. sententiæ: quia scilicet perseuerant in propria sententia plus quàm oportet. Mollis autem minus quàm oportet. Perseuerans autem secundum quòd oportet. Vnde patet quòd perseuerantia laudatur sicut in medio existens. Pertinax autem vituperatur secundum excessum medij: mollis autem secundum defectum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suã excellentiam manifestare. Et ideo oritur ex inani gloria sicut ex causa. Dictum est autem supra*, quòd oppositio q. 127. art. 2 ad 1. & q. 133. art. 2. vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd pertinax excedit quidem in hoc quod inordinate persistit in aliquo contra multas difficultates: habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut & fortis & etiam perseuerans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa ex eo quòd nimis appetit eam, & contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.

AD TERTIVM dicendum, quòd aliæ virtutes, etsi persistant contra impetus passionum, non tamen propriè laus earum est ex persistendo, sicut laus perseuerantiæ. Laus verò cõtinentiæ magis videtur ex vincẽdo delectationes. Et ideo pertinacia directè opponitur perseuerãtię.

QVÆSTIO CXXXIX.

De Dono fortitudinis, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de dono, quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donũ.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum fortitudo sit donum.

¶ Secundò, quid respondeat ei in beatitudinibus, & fructibus.

ARTICVLVS I.

Vtrum fortitudo sit donum.

3.di.34.q.1 ar.2.cor. col. 2 fi. & q.3. art.1.q.1. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd fortitudo non sit donum. Virtutes enim à donis differunt: sed fortitudo est virtus: ergo non debet poni donum.

¶ 2 Præterea, Actus donorum manent in patria, vt supra habitum est*: sed actus fortitudinis non manet in patria. Dicit enim Grego. in 1. Moral†. quòd fortitudo dat fiduciam trepidanti contra aduersa, quæ nulla erunt in patria, ergo fortitudo non est donum. (1.2.q.68. art.6. †li.1.ca.32. ante med.)

¶ 3 Præterea, Augus. dicit in 2. de Doctrin. Christ*. quòd fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera iucunditate seipsum sequestrare: sed circa noxias iucunditates, seu delectationes magis consistit temperantia quàm fortitudo: ergo videtur, quòd fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis. (li.2.ca.7. in medio.to.3.)

SED CONTRA est, quòd Isa.11. fortitudo inter alia dona spiritussancti computatur.

CONCLVSIO.

Fortitudo qua homo persistit in quocunque inchoato opere vsque ad vitæ finem, & quæuis pericula imminentia euadit, donum est spiritussancti.

RESPONDEO dicendum, quòd fortitudo importat quandam animi firmitatem, vt supra dictum est*. Et hæc quidem firmitas animi requiritur, & in bonis faciendis, & in malis perferendis, & præcipue in arduis bonis, vel malis. Homo autem secundum proprium & connaturalem sibi modum hanc firmitatē in vtroque potest habere, vt non deficiat à bono propter difficultatem, vel alicuius ardui operis implendi, vel alicuius grauis mali perferendi. Et secundū hoc fortitudo ponitur virtus specialis, vel generalis, vt supra dictum est†. Sed vlterius à spiritusancto mouetur animus hominis ad hoc quòd proueniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, & euadat quæcunque pericula imminentia: quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis, vt consequatur finem sui operis, vel euadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in morte. Sed hoc operatur spiritussanctus in homine, cum perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, & euasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quandā fiduciā menti spiritussanctus contrarium timorem excludens. Et secundum hoc fortitudo donū spiritussancti ponitur. Dictū est enim supra* quòd dona respiciunt motionē animæ à spiritusancto. (q.123.art.2. & 1.2.q.61 art.3. — q.123.art.2 — 1.2.q.68. art.1.)

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd fortitudo, quæ est virtus, perficit animum ad sustinendum quæcunque pericula. Sed non sufficit dare fiduciā euadendi quæcunque pericula, sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum spiritussancti.

AD SECVNDVM dicendum, quòd dona non habent eosdē actus in patria quos habent in via. Sed ibi habent actus circa perfruitionē finis. Vnde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate à laboribus & malis.

AD TERTIVM dicendum, quòd donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solum secundum quòd consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quòd consistit in quocunque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur à dono consilij, quod videtur præcipue esse de melioribus bonis.

ARTICVLVS II.

Vtrum quarta beatitudo, scilicet beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, respondeat dono fortitudinis.

Infr. q. 83. artic.9.ad 3. Et 1.2.q.69. ar.3.ad 3.Et 3.dis.34.q.1.artic.4.& 6.co. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd quarta beatitudo, scilicet beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti iustitię, sed potius donū pietatis: sed esurire, & sitire iustitiā pertinet ad actum iustitiæ: ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis, quàm ad donum fortitudinis.

¶ 2 Præterea, Esuries & sitis iustitiæ importat desiderium boni: sed hoc proprie pertinet ad charitatem, cui non respōdet donū fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, vt supra habitum est*: ergo beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ. (q.45. in diui sione quæst.)

¶ 3 Præterea, Fructus consequuntur ad beatitudines, quia de ratione beatitudinis est delectatio, vt dicitur in 1. Eth*. Sed in fructibus non videtur aliquid poni, quod pertineat ad fortitudinem: ergo neque beatitudo aliqua ei respondet. (li.1. ca. 8. à medio.to.5.)

SED CONTRA est, quòd Aug. dicit in lib. de sermone dom in monte*. Fortitudo congruit esurientibus: laborant enim desiderātes gaudium de veris bonis, amorem à terrenis auertere cupientes. (li.1.ca.9. ante med. to. 4.)

CONCLVSIO.

Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, dono fortitudinis aptatur.

RESPONDEO dicēdum, quòd sicut supra dictum est*, Aug.†attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, cōsiderata tamen aliqua conuenientia. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie & siti iustitiæ, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est tamen ibi aliqua conuenientia; quia sicut dictum est*, fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum, quòd aliquis non solum opera virtuosa faciat, quę communiter dicuntur opera iustitiæ, sed quòd faciat ea cum insatiabili quodam desiderio, quod potest significari per famem & sitim iustitiæ. (q.121.ar.2. †loco citato in arg. sed cōtra. — art. præced. ad 3.)

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Chrys. dicit super Matth†. Iustitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam vniuersalis, quæ se habet ad omniū virtutum opera: vt dicitur in 5. Eth*. in quibus arduum intendit fortitudo quæ est donum. (Homil. 6 ex varijs locis in Matt. tom.2 *li.5.eth.ca.1.& 2.)

AD SECVNDVM dicendum, quòd charitas est radix omnium donorū & virtutum, vt supra dictum est†. Et ideo quicquid pertinet ad fortitudinem, potest etiam ad charitatem pertinere. (†q.23. art.8. ad 3. & 1.2 q.68 art.4. ad 3.)

AD TERTIVM dicendum, quòd inter fructus ponuntur duo quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis, scilicet patientia, quę respicit sustinentiam malorum, & longanimitas, quæ respicere potest diuturnam expectationem & operationem bonorum.

QVAESTIO CXL.

De Præceptis fortitudinis, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de præceptis fortitudinis.

¶ Et primò de præceptis ipsius fortitudinis.

¶ Secundò, de præceptis partium eius.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum conuenienter in lege diuina, præcepta fortitudinis tradantur.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd non conuenienter in lege diuina, præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim noua perfectior est veteri lege: sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, vt patet Deut.20. ergo & in noua lege aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

¶ 2 Præterea, Præcepta affirmatiua videntur esse potiora præceptis negatiuis, quia affirmatiua includunt negatiua, sed non econuerso. Inconuenienter ergo in lege diuina ponuntur præcepta fortitudinis solum negatiua, timorem prohibentia.

¶ 3 Præterea, Fortitudo est vna de virtutibus principalibus, vt supra habitum est*: sed præcepta ordinantur ad virtutes, sicut ad fines: vnde debent eis proportionari: ergo & præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta. (q.123.artic.11. & 1.2.q.61.arti.2.)

SED CONTRARIVM apparet ex traditione sacræ scripturæ.

CONCLVSIO.

Quanquam non necessarium, conueniens tamen fuit vt aliqua fortitudinis præcepta in lege diuina hominibus traderentur, ne homines ob corporis pericula à Dei cultu auerterentur.

RESPONDEO dicendum, quod præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Vnde secundum diuersos fines, quos intendit legislator, oportet diuersimode præcepta legis institui. Vnde & in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis diuinæ est, vt homo inhæreat Deo. Et ideo præcepta legis diuinæ tam de fortitudine quàm de aliis virtutibus dantur secundum quòd conuenit ordini mentis in Deum. Et propter hoc Deuteron. 20. dicitur, Non formidetis eos, quia dominus Deus vester in medio vestri est, & pro vobis contra aduersarios dimicabit. Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, secundum quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inueniuntur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vetus testamentum habebat temporalia promissa, nouum autem
L.4 ca. 2 in spiritualia & æterna, vt Aug. dicit contra Faust*. & ideo
princ. tom. 6. necessarium fuit vt in veteri lege populus instrueretur qualiter pugnare deberet etiam corporaliter pro terrena possessione acquirenda. In nouo autem testamento instruendi fuerunt homines qualiter spiritualiter certando ad possessionē vitæ æternæ peruenirent: secundum illud Matth. 11. Regnum cælorum vim patitur: & violenti rapiunt illud. Vnde & Petrus præcipit, primæ Pet. vlt. Aduersarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit quærens quē deuoret: cui resistite fortes in fide. Et Iac. 4 Resistite diabolo, & fugiet à vobis. Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes, ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege diuina danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud Matth. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd lex in suis præceptis debet habere communem instructionem. Ea verò quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad aliquod commune bonum reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negatiue, quàm affirmatiue.

q. 122. art. 1 AD TERTIVM dicendū, quòd sicut dictū est*, præcepta decalogi ponūtur in lege sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta decalogi debuerūt esse principaliter de actibus iustitiæ, in quibus manifeste inuenitur esse ratio debiti. Non autem de actibus fortitudinis: quia non ita manifeste videtur esse debitum, quòd aliquis pericula mortis non reformidet.

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter tradantur præcepta in lege diuina de partibus fortitudinis.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter tradantur præcepta in lege diuina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia, & perseuerantia sunt partes fortitudinis, ita magnificentia,
q. 128. & magnanimitas, siue fiducia, vt ex supradictis patet*: sed de patientia inueniuntur aliqua præcepta tradita in lege diuina, similiter etiam & de perseuerantia: ergo pari ratione de magnificentia, & magnanimitate aliqua præ-
Homil. 35. in cepta tradi debuerunt.
euang. non re- ¶ 2 Præterea, Patientia est virtus maxime necessa-
mote ante me ria, cum sit custos aliarum virtutum, vt Greg. dicit†. Sed
dium. de aliis virtutibus dantur absolute præcepta. Non ergo de
li. 1. de ser. patientia fuerunt danda præcepta, quæ intelligantur so-
dom. in mon- lum secundum præparationem animi, vt Aug. dicit in
te ca. 34. 35. lib. de Sermon. domini in monte*.
& 36. to. 4. ¶ 3 Præterea, Patientia & perseuerantia sunt partes fortitudinis, vt dictum est*: sed de fortitudine non dan- q. 128. &
tur præcepta affirmatiua, sed solum negatiua, vt supra ha 136. art. 4. &
bitum est†: ergo etiā neque de patientia, & perseuerātia 137. art. 2.
fuerunt danda præcepta affirmatiua, sed solum negatiua. & arti. praced.
SED CONTRARIVM habetur ex traditione sa- ad 2.
cræ scripturæ.

CONCLVSIO.

Quanquam omnium virtutum in lege diuina oportuerit dari præcepta, conuenientius tamen fuit vt de nonnullis partibus fortitudinis, consilia potius darentur quàm præcepta.

RESPONDEO dicendum, quòd lex diuina perfecte informat hominem de his, quæ sunt necessaria ad recte viuendum. Indiget autem homo ad recte viuendum non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis & adiunctis. Et ideo in lege diuina sicut dantur conuenientia præcepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur conuenientia præcepta de actibus secundariarum virtutum & adiunctarum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd magnificentia & magnanimitas non pertinēt ad genus fortitudinis, nisi secundum quandam magnitudinis excellentiam, quā circa propriam materiam cōsiderant. Ea autem quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt sub consiliis perfectionis quàm sub præceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia, & de magnanimitate non fuerunt danda præcepta, sed magis consilia. Afflictiones autem & labores præsentis vitæ pertinent ad patientiam & perseuerātiam, non ratione alicuius magnitudinis in eis consideratæ, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patientia, & perseuerantia fuerunt danda præcepta.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut supra dictum est*, præcepta affirmatiua etsi semper obligent, non q. 3. art. 2.
tamen obligant ad semper, sed pro loco & tempore. Et ideo sicut præcepta affirmatiua, quæ de patientia dantur, sunt accipienda secundum præparationem animi, vt scilicet homo sit paratus ea adimplere cum opus fuerit, ita etiam & præcepta patientiæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd fortitudo, secundum quòd distinguitur à patientia & perseuerantia, est circa maxima pericula, in quibus est cautius agendum. Nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia & perseuerantia sunt circa minores afflictiones & labores. Et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maxime in vniuersali.

QVAESTIO CXLI.

De temperantia, in octo articulos diuisa.

CONSEQVENTER considerandum est de temperantia. Et primo quidem de ipsa temperantia. Secundo, de partibus eius. Tertio, de præceptis ipsius.

¶ Circa temperantiam autem primò considerare oportet de ipsa temperantia. Secundo, de vitiis oppositis.

¶ Circa primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum temperantia sit virtus.

¶ Secundo, vtrum sit virtus specialis.

¶ Tertio, vtrū sit solū circa cōcupiscētias & delectatiōes.

¶ Quarto, vtrum sit solum circa delectationes tactus.

¶ Quinto, vtrum sit circa delectationes gustus, inquantū est gustus, vel solum inquantum est tactus quidam.

¶ Sexto, quæ sit regula temperantiæ.

¶ Septimo, vtrum sit virtus cardinalis, seu principalis.

¶ Octauo, vtrum sit potissima virtutum.

ARTICVLVS PRIMVS. Inf. q. 186.

Vtrum temperantia sit virtus. art. 1. cor. &

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd vit. q. 1. ar.
temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus re- 12. ad 23. &
pugnat inclinationi naturæ, eo quòd in nobis est 3. Eth. le. 19

naturalis

li.2.in princ. lib.tom.5. naturalis aptitudo ad virtutem, vt dicitur 2. Ethico*. Sed temperãtia retrahit à delectationibus, ad quas natura in-
†cap.3.& 8 clinat, vt dicitur in 2. Eth†. ergo tẽperantia nõ est virtus.

¶ 2 Præterea, Virtutes sunt connexæ adinuicẽ, vt su-
**1.2.q.65. art.1.* pra habitũ est*: sed aliqui habent temperantiã, qui nõ habent alias virtutes. Multi enim inueniuntur tẽperati qui tamẽ sunt auari, vel timidi; ergo tẽperantia nõ est virtus.

¶ 3 Præterea, Cuilibet virtuti respondet aliquod do-
1.2.q.68. num, vt ex supradictis patet†: sed temperantiæ non videtur aliquod donum respondere, quia iam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa: ergo temperantia non est virtus.

lib.6.ca.15. circa medium tom.1. SED CONTRA est, quòd Aug. dicit in 6. Musicæ*, Ea est virtus, quæ temperantia nominatur.

CONCLVSIO.

Temperantia est virtus, per quam rationis opere moderamur, quæ non secundum rectam rationem sunt.

1.2.q.55. art.3. RESPONDEO dicendũ, quòd sicut supra dictũ est†, de ratione virtutis est vt inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, vt
ca.4.part.4. non remote à fine. Dion. dicit 4. c. de Diuin. no*. Et ideo virtus humana est quæ inclinat ad id quod est secundum rationem. Maxime autem ad hoc inclinat temperantia. Nam in eius nomine importatur quædam moderatio, seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd natura inclinat in id quod est conueniens vnicuique. Vnde homo naturaliter appetit delectationem sibi conuenientẽ. Quia verò homo inquantum huiusmodi est rationalis, consequens est quòd delectationes sunt homini conuenientes, quæ sunt secũdum rationem. Et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quæ sunt contra rationẽ. Vnde patet quòd temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed conuenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subiectæ rationi.

AD SECVNDVM dicendum, quòd temperantia secundum quòd perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicunque vitiosi. Et ideo illi, qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam quæ est virtus. Sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout vir-
**1.2.q.63. art.1.* tutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales, vt supra dictum est*. Vel per consuetudinem acquisitæ, quæ
†1.2.q.65. art.1. & q.58.art.4. sine prudentia non habet perfectionem rationis, vt supra dictum est†.

AD TERTIVM dicendum, quòd temperantiæ etiã respondet aliquod donum, scilicet timoris quo aliquis refrænatur à delectationibus carnis, secundũ illud Psal. 118. Confige timore tuo carnes meas. Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat. Et secundum hoc correspondet virtuti spei, vt supra
q.19.art.9. ad 2. dictum est*. Secundario autem potest respicere quæcunque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore diuino ad fugiendum ea, quæ maxime alliciunt, circa quæ est temperantia. Et ideo temperantiæ etiam correspondet donum timoris.

ARTICVLVS II.

Vtrum temperantia sit specialis virtus.

Infr.art.4.ad secundum. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd
**ca.15.circa finem. & ca.19.tom.1.* temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Aug. in lib. de Moribus eccles*. quòd ad temperantiam pertinet Deo se integrum incorruptũmque seruare: sed hoc conuenit omni virtuti: ergo temperantia est virtus generalis.
†li.1.ca.43. in principio tom.1.

¶ 2 Præterea, Ambro. dicit in primo de Offic†. quòd in temperantia maxime tranquillitas animi spectatur, &
**li.1.in cap. de temperantia non procul à principio.* quæritur: sed hoc pertinet ad omnem virtutem: ergo temperantia est generalis virtus.

¶ 3 Præterea, Tullius dicit in 1. de Offic*. quòd decorũ ab honesto nequit separari, & quòd iusta omnia decora sunt: sed decorum proprie cõsideratur in temperantia, vt ibidem dicitur: ergo temperantia nõ est specialis virtus.

SED CONTRA est, quòd Philos. in 2. & 4. Eth*. *lib.2.cap.7.*
ponit eam specialem virtutem. *lib.4.cap.3.*

CONCLVSIO.

Temperantia vt moderatur appetitum in his quæ maxime hominem alliciunt, ad ea, quæ cõtra rationẽ sunt, est specialis virtus.

RESPONDEO dicẽdum, quòd secundum consuetudinem humanæ locutionis aliqua nomina communia restringuntur ad ea, quæ sunt præcipua inter illa, quæ sub tali cõmunitate continentur, sicut nomẽ vrbis accipitur antonomasice pro Roma. Sic ergo nomen temperantiæ dupliciter accipi potest. Vno modo, secundum cõmunitatem suæ significationis. Et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis: quia nomen tẽperantiæ significat quandã temperiem, id est, moderationẽ, quam ratio ponit in humanis operationibus, & passionibus, quod est cõmune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia à fortitudine, etiã secundum quod vtraque sumitur vt virtus cõmunis: nam temperantia retrahit ab his quæ contra rationem appetitum alliciunt: fortitudo autem impellit ad ea sustinenda, vel aggredienda, propter quę homo refugit bonũ rationis. Si verò cõsideretur antonomasice tẽperantia secundum quòd refrænat appetitum ab his quæ maxime alliciunt hominẽ, sic est specialis virtus, vtpote habens specialem materiã, sicut & fortitudo.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd appetitus hominis maxime corrũpitur per ea, quibus allicitur homo ad recedendum à regula rationis & legis diuinę. Et ideo sicut ipsum temperantiæ nomen potest dupliciter sumi, vno modo communiter, alio modo excellenter, ita & integritas, quam temperantiæ Aug. attribuit*. *loco citato in argum.*

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd ea circa quæ est temperantia maxime possunt animum inquietare, propter hoc quòd sunt homini essentialia, vt infra dicetur*. *art.4. & 5.*
Et ideo tranquillitas animi per quandam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamuis communiter conueniat omnibus virtutibus.

AD TERTIVM dicendum, quòd quamuis pulchritudo conueniat cuilibet virtuti excellenter, tamen attribuitur temperantiæ duplici ratione. Primò quidem se- **ca.4.par.1. circa medium*
cundum rationem communem temperantiæ, ad quam
pertinet quædam moderata, & conueniens proportio, in *†art 4. & 5.*
qua consistit ratio pulchritudinis, vt patet per Dion. 4. *Et q.sequen. art.4.*
cap. de Diuin. no*. Alio modo, quia ea, à quibus refrænat
temperantia, sunt infima in homine conuenientia sibi se- **li.10.in ca.*
cundum naturam bestialem, vt infra dicetur†: & ideo ex *cuius initium*
eis maxime natus est homo deturpari. Et per cõsequens *est humilis in*
pulchritudo maxime attribuitur temperantiæ, quæ præ- *princip illius.*
cipue turpitudinem hominis tollit. Et ex eadem ratione *†q.seq.art.4*
honestum maxime attribuitur temperantiæ. Dicit enim
Isidor. in lib. Etymolog*. Honestus dicitur qui nil habet *Sup.q.21.art.*
turpitudinis. Nam honestas, dicitur quasi honoris sta- *1.ad primũ.*
tus, qui maxime consideratur in temperantia, quæ repel- *& q.23.art.*
lit vitia maxime opprobriosa, vt infra dicetur†. *4.ad 3. & qõ.95.art.3.*

ARTICVLVS III.

Vtrũ temperãtia sit solũ circa cõcupiscentias & delectationes. *ad secundum,*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd *& infra. qõ.*
temperantia non sit solum circa concupiscentias, *147.art.2.*
& delectationes. Dicit enim Tullius in sua Rhe- *ad tertium. Et*
torica*, quòd temperantia est rationis in libidinẽ, atque *12. qõ 35.*
in alios non rectos impetus animi firma & moderata *& 3.Eth.le.*
dominatio: sed impetus animi dicuntur omnes animæ *19 col.1.*
passiones: ergo videtur, quòd temperantia non sit solum **in li.2.de in*
circa concupiscentias, & delectationes. *uentione, in*

¶ 2 Præterea Virtus est circa difficile, & bonum: sed *fol.3.ante*
difficilius videtur esse temperare timorem maxime circa *fin.lib.*
pericula mortis, quàm moderari concupiscentias & de-
lectationes, quæ propter dolores, & pericula mortis con- *†li.83.quæ.*
temnuntur, vt Aug. dicit in lib. 83. q†. ergo videtur, quòd *q.38.tom.4.*
temperan-

temperantiæ virtus non sit præcipue circa concupiscentias & delectationes.

¶ 3 Præterea, Ad temperantiam pertinet moderationis gratia, vt Amb. dicit in 1. de Offic*. Et Tullius dicit in 1. de Offic. quòd ad temperantiā pertinet omnis sedatio perturbationum animi, & rerum modus. Oportet autem modum ponere, non solum in concupiscentiis, & in delectabilibus, sed etiam in exterioribus actibus, & quibuslibet exterioribus: ergo temperantia non est solum circa concupiscentias, & delectationes.

lib. 1. ca. 43. in princ. to. 1

SED CONTRA est quod Isidor. dicit in lib. Erymolog. quòd temperantia est qua libido concupiscentiaque refrænatur.

CONCLVSIO.

Temperantia est virtus circa concupiscentias & delectationes, vt earum moderatiua consistens.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, ad virtutem moralem pertinet conseruatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, vt supra dictum est†, cùm de passionibus ageretur: vnus quidem secundum quòd appetitus sensitiuus prosequitur sensibilia, & corporalia bona: alius autem secundum quòd refugit sensibilia, & corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitiui præcipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia corporalia secūdum suam speciem considerata, non repugnant rationi, sed magis seruiunt ei, sicut instrumenta, quibus ratio vtitur ad consecutionem proprij finis. Repugnant autem ei præcipue secundum quòd appetitus sensitiuus in ea tendit, non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet proprie huiusmodi passiones moderari quæ important prosecutionem boni. Motus autem appetitus sensitiui refugientis mala sensibilia præcipue contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderātiam, sed maxime secundum suum discessum: prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia & corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet in huiusmodi firmitatem præstare in bono rationis. Sicut ergo virtus fortitudinis, de cuius ratione est firmitatem præstare, præcipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporaliū malorum, scilicet circa timorem, ex cōsequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicuius boni, ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quandā, præcipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiā, & delectationem: ex consequenti autē circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis prouenit ex absentia prædictarum delectationum.

q. 123. ar. 1. & 1. 2. & q. 136. art. 1. † 1. 2. q. 23. art. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est*, cum de passionibus ageretur, passiones quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passiones quæ pertinent ad prosecutionem boni. Et passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quandam cōsequentiam modificat omnes alias passiones, inquātum ad moderantiam priorum passionū sequitur moderantia posteriorū. Qui enim non immoderate cōcupiscit, consequens est, vt moderate speret, & moderate de absentia concupiscibiliū tristetur.

1. 2. q. 25. art. 1. & 2.

AD SECVNDVM dicendum, quòd concupiscentia importat impetum quendam appetitus in delectabile, qui indiget refrænatione, quod pertinet ad tēperantiam. Sed timor importat retractionem quandam animi ab aliquibus malis, contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

AD TERTIVM dicendū, quòd exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus. Et ideo moderatio eorū dependet à moderatione interiorū passionū.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum temperantia sit solum circa concupiscentias & delectationes tactus.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd temperantia non solum sit circa concupiscentias, & delectationes tactus. Dicit enim Augu. in lib. de Moribus Ecclesiæ*, quòd virtus temperantiæ est in coërcendis sedandisq; cupiditatibus, quibus vergimur in ea quæ nos auertunt à legibus Dei, & à fructu bonitatis eius. Et post pauca subdit†, quod officium temperantiæ est contemnere omnes corporales illecebras, laudemque popularem, sed non solum cupiditates delectationum tactus auertunt nos à legibus Dei, sed etiam cōcupiscentiæ delectationum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales: & similiter cupiditates diuitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ. Vnde dicitur primæ ad Timoth. vltim. quòd radix omnium malorum est cupiditas. ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

Infr. part. q. 59. art. 4. ad 3. Et 12. q. 61. art. 3. co. Et 3. dist. 33 q. 2. ar. 2. q. 2. Et 4. dist. 49. q. 3. ar. 5 q. 2. cor. Et vir. q. 1. ar. 12. ad 23. & 26. *cap. 19. circa princ. to. 1 †eod. lib. & cap. dict.

¶ 2 Præterea, Philoso. dicit in 4. Eth*. quòd ille, qui est paruis dignus, & his dignificat seipsum, est temperatus, non autē magnanimus: sed honores parui, vel magni, de quibus ibi loquitur, nō sunt delectabiles secundū tactū, sed secundum apprehensionē animalem: ergo temperantia non est solū circa concupiscētias delectationū tactus.

li. 4. ca. 3. circa princ. to. 5

¶ 3 Præterea, Ea quæ sunt vnius generis videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicuius virtutis: sed omnes delectationes sensuum videtur esse vnius generis: ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

¶ 4 Præterea, Delectationes spirituales sunt maiores quàm corporales, vt supra habitum est*, cum de passionibus ageretur: sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualiū aliqui discedūt à legibus Dei, & à statu virtutis, sicut propter curiositatē scientiæ. Vnde & primo homini diabolus scientiam promisit, Genes. 3. dicens, Eritis sicut dij scientes bonum & malum: ergo non solum temperantia est circa delectationes tactus.

1. 2. q. 31. art. 5.

¶ 5 Præterea, Si delectationes tactus essent propria materia temperantiæ, oporteret quòd circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes, puta, circa eas quæ sunt in ludis: ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiæ.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 3. Ethic*. quòd temperantia proprie est circa concupiscentias, & delectationes tactus.

Lib. 3. ca. 10. tom. 5.

CONCLVSIO.

Temperantia, cum circa concupiscentias maximarum delectationum sit, oportet ipsam esse circa ciborum & potuum, ac venereorum delectationes versari.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictū est*, ita est temperantia circa concupiscentias, & delectationes, sicut fortitudo est circa timores, & audacias. Fortitudo autem est circa timores, & audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis. Vnde similiter temperantia oportet quòd sit circa concupiscentias maximarum delectationum. & quia delectatio consequitur operationem naturalem, tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes, quibus conseruatur natura indiuidui per cibum & potum: & natura speciei per coniunctionem maris & fœminæ. Et ideo circa delectationes ciborū & potuū, & circa delectationes venereorum, est proprie tēperātia. Huiusmodi autem delectationes cōsequuntur sensum tactus. Vnde relinquitur quòd tēperantia sit circa delectationes tactus.

artic. præced.

AD PRIMVM ergo dicendū, quòd Aug. ibi videtur accipere

rut accipere temperantiam non secundum quòd est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacunque materia, quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamuis etiam dici possit, quòd ille, qui potest refrænare maximas delectationes, multo etiã magis potest refrænare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem, & proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus, secundariò autem alias concupiscentias.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum: dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi cõmensurata, non autem prout refertur ad moderationẽ affectionũ animæ, quæ pertinent ad virtutẽ temperãtiæ.

Ad tertium dicendum, quòd delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, & aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes, nisi in ordine ad sensibilia tactus: sicut leo delectatur videns ceruum vel audiens vocem eius propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus, non solum propter hoc, sed etiam propter conuenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorũ sensuum, inquantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti. Inquantum autem sensibilia aliorũ sensuum sunt delectabilia propter sui conuenientiam (sicut cùm delectatur homo in sono bene harmonizato) ista delectatio non pertinet ad conseruationem naturæ. Vnde non habent huiusmodi passiones illam principalitatem vt circa eas antonomasice temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum, quòd delectationes spirituales etsi secundum suam naturam sint maiores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu: & per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitiuum: contra cuius impetum bonum rationis conseruatur per moralem virtutem. Vel dicẽdum, quòd delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem. Vnde non refrænandæ nisi per accidens, inquantum scilicet vna delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori & magis debita.

Ad quintum dicendum, quòd non omnes delectationes tactus pertinent ad naturæ conseruationem. Et ideo non oportet quòd circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

Articulus V.

Vtrum circa proprias delectationes gustus sit temperantia.

3. eth. lc. 19. to. 5. Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd circa proprias delectationes gustus sit temperantia. Delectationes enim gustus sunt in cibis & potibus, qui magis sunt necessarij ad hominis vitam, quàm delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum: sed artic. 3. & 4 praeced. secundum prædicta*, temperantia est circa delectationes eorum, quæ sunt necessaria ad vitam hominis. ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus, quàm circa proprias delectationes tactus.

¶ 2 Præterea, Temperantia est circa passiones magis quàm circa res ipsas: sed sicut dicitur in 2. de Anima*, tactus videtur esse sensus alimenti quantum ad ipsam substantiam alimenti. Li. 2. tex. 28. tom. 2. Sapor autem, qui est proprie obiectum gustus, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum, quàm circa tactum.

¶ 3 Præterea, Sicut dicitur in 7. Ethic*. circa eadem sunt temperantia & intemperantia: & continentia & incontinentia: perseuerantia & mollities: ad quam pertinent deliciæ: sed ad delicias videtur pertinere delectatio quæ inest saporibus qui pertinent ad gustum: ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus. (Li. 7. ca. 4. 5. & 7. & li. 3 ca. 10. a medio. tom. 5. *li. 3. eth. ca. 10. a medio, tom. 5.)

Sed contra est, quòd Philos. dicit*, quòd temperantia & intemperãtia videtur gustu parũ, vel nihil vti.

Conclvsio.

Temperantia magis est circa delectationes gustus, quàm circa alios sensus.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est*, artic. praced. temperantia consistit circa præcipuas delectationes, quæ maxime pertinent ad conseruationem humanæ vitæ, vel in specie, vel in indiuiduo: in quibus consideratur aliquid principaliter, aliquid secundariò. Principaliter quidem, ipse vsus necessariorum: puta vel fœminæ, quæ est necessaria ad conseruationem speciei: vel cibi & potus, quæ sunt necessaria ad conseruationem indiuidui. Et ipse vsus horum necessariorum habet quandam essentialem delectationem adiunctam. Secundariò autem consideratur circa vtrunque vsum, aliquid quod facit ad hoc, quòd vsus sit magis delectabilis: sicut pulchritudo, & ornatus fœminæ, & sapor delectabilis in cibo, & etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quæ per se consequitur ipsum vsum necessariarum rerum, quarum omnis vsus est in tangendo. Circa delectationes autem gustus, vel olfactus, vel visus, est temperantia & intemperantia secundariò, inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem vsum rerum necessariarum quæ pertinent ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quàm alij sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quàm circa alios sensus.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam ipse vsus ciborũ & delectatio essentialiter ipsum consequens ad tactum pertinent. Vnde Philoso. dicit in 2. de anima*, li. 2. tex. 28. tom. 2. quòd tactus est sensus alimenti. Nutrimur enim calido & frigido, humido & sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, inquantum sunt signa conuenientis nutrimenti.

Ad secundum dicendum, quòd delectatio saporis est quasi superueniens: sed delectatio tactus per se consequitur vsum cibi & potus.

Ad tertium dicendum, quòd deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundariò in exquisito sapore & præparatione ciborum.

Articulus VI.

Vtrum regula temperantiæ, sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd regula temperantiæ non sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori: sed temperantia cùm sit virtus animæ, est superior quàm necessitas corporalis: ergo regula temperantiæ non debet sumi secundum necessitatem corporalem. (Inf. q. 142. arti. 1. co. Et 12. q. 63. ar. 4. co. Et 4. dist. 15. q. 3. artic. 1. q. 4. co. Et Mal. q. 14. art. 1. ad 1.)

¶ 2 Præterea, Quicunque excedit regulam, peccat: si ergo necessitas corporalis esset regula temperãtiæ, quicunque aliqua delectatione vteretur supra necessitatem naturæ (quæ valde modicis contenta est) peccaret contra temperantiam: quod videtur esse inconueniens.

¶ 3 Præterea, Nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicunque vteretur aliqua delectatione propter necessitatem corporalem, puta propter sanitatem, esset immunis à peccato. Hoc autem videtur falsum: ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

Sed contra est quod Aug. dicit in lib. de moribus Eccles*. cap. 21. circa finem. tom. 1. Habet vir temperatus in rebus huius vitæ, regulam vtroque testamento firmatam, vt eorum nil diligat: nil per se appetendum putet, sed ad vitæ huius atque officiorum necessitatem, quantum satis est, vsurpet, vtentis modestia, non amantis affectu.

Conclvsio.

Regula temperantiæ secundum præsentis vitæ necessitatem sumenda est.

Respon-

ar.1.huius quaest.& q.109.art.2. & q.123. art.1. RESPONDEO dicendũ, quòd sicut ex *supradictis patet, bonum virtutis moralis præcipuè consistit in ordine rationis. Nam bonum hominis est secundum rationẽ esse, vt *Dion.dicit 4.ca.de di.no. Præcipuus autem ordo rationis consistit in hoc, quòd aliqua in finem ordinat, & in hoc ordine maximè consistit bonum rationis. Nam bonum habet rationem finis, & ipse finis est regula eorum, quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia, quæ in vsum hominis veniunt, ordinãtur ad aliquam huius vitæ necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem huius vitæ sicut regulam delectabilium quibus vtitur, vt scilicet tantum eis vtatur quantum necessitas huius vitæ requirit. *a cap.4.p.4. non multum procul à fine.*

In corp.art. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *dictum est, necessitas huius vitæ habet rationem regulæ inquantum est finis. Considerandum est autem quòd quandoque aliud est finis operantis, & aliud finis operis. Sicut patet quòd ædificationis finis est domus: sed ædificatoris finis quandoque est lucrum; sic ergo temperantiæ ipsius finis & regula est beatitudo. Sed eius rei, qua vtitur, finis & regula est necessitas humanæ vitæ, infra quam est id quod in vsum vitæ venit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter. Vno modo, secundum quod dicitur necessarium illud, sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali. Alio modo, secundum quod dicitur necessarium illud, sine quo res non potest conuenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundã. *lib.3.ca.11. ad fin.tom.5.* Vnde *Philosophus dicit in 3.Ethi. quòd temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem. Alia verò quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quædam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis, & his temperatus nullo modo vtitur. Hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quædam verò sunt quæ non sunt his impedimenta, & his moderatè vtitur pro loco, & tempore, & congruentia eorum quibus conuiuit. Et ideo ibi- *lib.3.eth.ca.11.non procul à fin.to.5.* dem *Philosophus dicit, quòd etiam temperatus appetit alia delectabilia, quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia.

In corp.art. AD TERTIVM dicendum, quod sicut *dictum est, temperantia respicit necessitatem quantum ad conuenientiam vitæ, quæ quidem attenditur non solum secundum conuenientiam corporis, sed etiam secundum conuenientiam exteriorum rerum, puta diuitiarum & officiorum, & multo magis secundum conuenientiam honestatis. Et ideo *Philosophus ibi subdit, quòd in delectationibus, *lib.3.cap.11. tom.5.* quibus temperatus vtitur, non solum considerat vt non sint impeditiua sanitatis & bonæ habitudinis corporalis, sed etiam vt non sint præter bonum, id est, contra honestatem, & quòd non sint supra substantiam, id est, supra facultatem diuitiarum. Et *August. dicit in lib. de moribus *cap.21.circa fin.tom.1.* Ecclesiæ, quòd temperatus respicit non solum necessitatem huius vitæ, sed etiam officiorum.

ARTICVLVS VII.

Vtrum temperantia sit virtus cardinalis.

1.2.q.71.et q.66.ar.1.et 4.ca.& 3.dist.33.q.2.ar.1.& vir.qõ.1.art.12.ad 24.25.& 26.& q.5.ar.1. a lib.3.cap.10.à medio tom.5.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd temperãtia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis cardinalis à ratione dependet: sed temperantia est circa ea quæ magis distãt à ratione, scilicet circa delectationes, quæ sunt nobis & brutis cõmunes, vt dicitur in 3.*Ethic. ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

¶ 2 Præterea, Quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur esse ad refrænandum: sed ira quã refrænat mansuetudo, videtur esse impetuosior quàm cõcupiscentia quam refrænat temperantia. Dicitur enim Prouerb.27. Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor: & impetum concitati spiritus ferre quis poterit? Ergo mansuetudo est principalior virtus quàm temperãtia.

¶ 3 Præterea, Spes est principalior motus animæ quàm desiderium seu concupiscentia, vt *suprà habitum *prima secunda, q.25.ar.4.* est: sed humilitas refrænat præsumptionem immoderatæ spei. ergo humilitas videtur esse principalior virtus quàm temperantia, quæ refrænat concupiscentiam.

SED CONTRA est quòd *Greg. in 2. Moralium ponit temperantiam inter virtutes principales. *lib.2.ca.36. ante med.*

CONCLVSIO.

Temperantia est virtus principalis, siue cardinalis.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *suprà dictũ *q.123.art.11.& prima secunda, q.61.art.3.* est, virtus principalis seu cardinalis dicitur, quæ principalius laudatur ex aliquo eorum, quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis. moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipuè laudabilis est in delectationibus tactus, circa quas est temperantia: tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, & ideo difficilius est ab eis abstinere & concupiscentias earum refrænare, tum etiam quia earum obiecta magis sunt necessaria præsenti vitæ, vt ex *dictis patet. Et ideo temperantia *art.4.huius quaest.* ponitur virtus principalis seu cardinalis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd tanto maior ostenditur agentis virtus, quanto in ea quæ sunt magis distantia, potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur maior virtus rationis quòd potest etiã concupiscentias & delectationes maximè distantes moderari. Vnde hoc pertinet ad principalitatem temperãtię.

AD SECVNDVM dicendum, quòd impetus iræ causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua læsione contristante. Et ideo cito transit, quamuis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscẽtiæ delectabilium tactus, procedit ex causa naturali, vnde est diuturnior & communior. Et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrænare.

AD TERTIVM dicendum, quòd ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia. Et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea, quorum est concupiscentia & delectatio tactus, vehementius mouent appetitum: quia sunt magis naturalia. Et ideo temperantia quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum temperantia sit maxima virtutum.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd temperantia sit maxima virtutũ. Dicit enim Ambros. in primo de *Offic. quòd in temperantia ma- *lib.1.ca.45. in princ.to.1.* ximè honesti cura, decoris consideratio spectatur & quæritur. sed virtus laudabilis est, inquantum est honesta & decora: ergo temperantia est maxima virtutum.

¶ 2 Præterea, Maioris est virtutis operari id quod est difficilius: sed difficilius est refrænare concupiscentias & delectationes tactus, quàm rectificare actiones exteriores, quorum primum pertinet ad temperantiam, secundũ ad iustitiam: ergo temperantia est maior virtus quàm iustitia.

¶ 3 Præterea, Quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse & melius: sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rarius accidunt quàm delectabilia tactus, quæ quotidie occurrunt: & sic vsus temperantiæ est communior quàm fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quàm fortitudo.

SED CONTRA est, quod *Philosophus dicit in 1. *lib.1.cap.9. non multum à princ.to.6.* Rhetoric. quòd maximę virtutes sunt quæ aliis maximè sunt vtiles. Et propter hoc fortes & iustos maximè honoramus.

CONCLVSIO.

Temperantia inter morales virtutes non est excellentissima, sed ea præstantiores sunt iustitia & fortitudo.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *Philosophus *lib.1.ca.2. circa fin.to.5.* dicit

dicitur 1. Eth. bonum multitudinis diuinius est quàm bonum vnius. Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior est. Iustitia autem & fortitudo magis pertinent ad bonũ multitudinis quàm temperantia: quia iustitia consistit in communicationibus quæ sunt ad alterum. Fortitudo autem in periculis bellorum quæ sustinentur pro salute communi. Temperantia autem moderatur solum concupiscentias & delectationes eorum quæ pertinent ad ipsum hominem. Vnde manifestum est quod iustitia & fortitudo sunt excellētiores virtutes quàm temperantia, quibus prudentia & virtutes theologicæ sunt potiores.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd honestas & decor maximè attribuuntur tēperantiæ non propter principalitatem proprij boni, sed propter turpitudinem contrarij mali à quo retrahit, inquantum scilicet moderatur delectationes, quæ sunt nobis & brutis communes.

AD SECVNDVM dicendum, quòd cùm virtus sit circa difficile & bonum, dignitas virtutis magis attenditur secundum rationē boni, in quo excedit iustitia, quàm secundum rationem difficilis in quo excedit temperātia.

AD TERTIVM dicendum, quòd illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quàm illa quæ consideratur secundum quòd aliquid frequenter occurrit, in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperātia. Vnde simpliciter fortitudo est potior, licet quo ad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam iustitia.

QVÆSTIO CXLII.

De vitiis quæ aduersantur temperantiæ, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum insensibilitas sit peccatū.

¶ Secundo, vtrum intemperantia sit vitium puerile.

¶ Tertio, de comparatione intemperantiæ ad timiditatem.

¶ Quarto, vtrum vitium intemperantiæ sit maximè opprobriosum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum insensibilitas sit vitium.

2. eth. lect. 8. co. 3. & lib. 3. lect. 21. co. 2.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere, videtur esse laudabile & virtuosum. Dicitur enim Dan. 10. In diebus illis ego Daniel lugebam trium hebdomadarum tempus: panem desiderabilem non comedi, & caro & vinum non introierunt in os meum: sed neque vnguento vnctus sum. ergo insensibilitas non est peccatum.

¶ 2 Præterea, Bonum hominis est secundum rationē esse, secundum *Dion. cap. 4. de Diui. no. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus maximè promouet hominem in bono rationis. Dicitur enim Danie. 1. quòd pueris qui vtebantur leguminibus, dedit Deus scientiam & disciplinam in omni libro & sapientia. Ergo insensibilitas quæ vniuersaliter repellit huiusmodi delectationes, non est vitiosa. cap. 4. part. 4. non multū procul à fine.

¶ 3 Præterea, Illud per quod maximè receditur à peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi à peccato, quòd aliquis fugiat delectationes, quod pertinet ad insensibilitatem. Dicit enim Philos. in 2. *Eth. quòd abiicientes delectationem minus peccabimus. Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum. lib. 2. cap. vlt. tom. 5.

SED CONTRA, Nihil opponitur virtuti nisi vitiū: sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur, vt patet per *Philos. in 2. & 3. Eth. Ergo insensibilitas est vitium. lib. 2. cap. 7. & lib. 3. ca. 11. tom. 5.

CONCLVSIO.

Insensibilitatis vitium, quo omnes delectationes homines refugiūt, temperantiæ aduersatur.

RESPONDEO dicendum, quòd omne illud, quod contrariatur ordini naturali est vitiosum. Natura autem delectationē apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis, & ideo naturalis ordo requirit, vt homo intantum huiusmodi delectationibus vtatur, quantum necessarium est saluti humanæ, vel quantum ad conseruationem indiuidui, vel quantum ad conseruationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret, quòd prætermitteret ea quæ sunt necessaria ad conseruationem naturæ, peccaret quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis. Sciēdum tamen, quòd ab huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmodi operationes quandoque laudabile vel etiam necessariū est abstinere propter aliquem finem: sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinent à quibusdam delectationibus cibi, potus, & venereorū. Et etiam propter alicuius officij executionem: sicut athletas & milites necesse est à multis delectationibus abstinere, vt officium propriū exequantur. Et similiter pœnitētes ad recuperādam animæ sanitatē abstinentia delectabiliū quadā dieta vtuntur. Et homines volentes contēplationi & rebus diuinis vacare, oportet quòd se magis à carnalibus desideriis abstrahāt. Nec aliquid prædictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Daniel illa abstinentia à delectationibus vtebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes, vt secundū se malas: sed propter aliquem finem laudabilem, vt scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet à corporalibus delectationibus. Vnde & statim ibi subditur de reuelatione facta.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quia ratione homo vti non potest sine sensitiuis potentiis, quæ indigent organo corporali, vt in primo *habitum est; necesse est quòd homo sustētet corpus ad hoc quòd ratione vtatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Vnde non potest esse bonum rationis in homine si abstineat ab omnibus delectationibus. Secundū tamē quòd homo in exequendo actum rationis plus vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus vti. Et ideo homines qui hoc officiū assumpserunt vt contēplationi vacēt, & bonū spirituale quasi quadā spirituali propagatione in alios transmittant, à multis delectationibus laudabiliter abstinēt, à quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus & generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent. q. 85. ar. 3.

AD TERTIVM dicendum, quòd delectatio fugienda est ad vitādum peccatum, non totaliter, sed vt vltra non quæratur quàm necessitas requirat.

ARTICVLVS II.

Vtrum intemperantia sit puerile peccatum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd intemperantia non sit puerile peccatum: quia super illud Mat. 18. Nisi conuersi fueritis & efficiamini sicut paruuli, &c. dicit *Hieron. quòd paruulus non perseuerat in iracundia, læsus non meminit, videns pulchram mulierem non delectatur, quod contrariatur intēperantiæ. Ergo intemperantia non est puerile peccatum. 3. eth. lect. vlt. co. 3. Mat. 18. super illud, Quicunque humiliauerit se sicut, &c. tom. 9.

¶ 2 Præterea, Pueri non habent nisi concupiscentias cō naturales: sed circa connaturales concupiscentias parū aliqui peccant per intemperantiā, vt Philos. dicit in 3. *Ethi. Ergo intemperantia non est peccatum puerile. *lib. 3. cap. 11. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Pueri sunt fouendi & nutriendi, sed cōcupiscentia-

cupiscentia & delectatio circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda & extirpanda, secũdum illud ad Col. 3. Mortificate membra vestra super terram, quæ sunt concupiscẽtia, &c. ergo intẽperantia non est puerile peccatũ.

lib. 3. ca. vlt. tom. 5. Sed contra est, quod *Philosophus dicit in 3. Ethic. quòd nomen intemperantiæ referimus ad puerilia peccata.

Conclusio.

Intemperantia puerile peccatum magis ex translatione dicitur, quàm secundum attributionem.

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur esse puerile dupliciter. Vno modo, quia conuenit pueris. Et sic *Philosophus non intendit dicere quòd peccatum intemperantiæ sit puerile. *lib. 3. ca. vlt. tom. 5.* Alio modo, secundum quandam similitudinem. Et hoc modo peccata intemperantiæ puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiæ est peccatũ superfluæ concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quo ad tria. Primo quidẽ, quantũ ad id quod vterque appetit. Sicut enim puer, ita & concupiscẽtia appetit aliquid turpe. Cuius ratio est, quia pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem; Vnde *Tullius dicit in 1. de Offic. quòd pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo, in quo natura eius à reliquis animantibus differt. *lib. 1. in cap. de temperantia, aliquantulù ap. sc.* Puer autem non attendit ad ordinem rationis. Et similiter concupiscentia non audit rationem, vt dicitur in 7. *Ethi. *lib. 7. ca. 6. circa princip. tom. 5.* Secundo conueniunt quantum ad euentum. Puer enim si suæ voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate. Vnde Eccl. 30. dicitur, Equus indomitus euadit durus, & filius remissus euadit præceps. Ita etiam & concupiscentia, si ei satisfiat, maius robur accipit. Vnde Aug. dicit in 7. Confes. Dũ seruitur libidini, facta est consuetudo. Et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Tertio, quantum ad remedium quod vtrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quòd coercetur. Vnde dicitur Prouerb. 23. Noli subtrahere à puero disciplinam. Tu virga percuties eum, & animam eius de inferno liberabis. Et similiter dũ concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitũ honestatis modum. Et hoc est quod Aug. dicit in 7. Musicæ, quòd mẽte in spiritualia suspensa atque ibi fixa & manẽte, cõsuetudinis, scilicet carnalis concupiscentiæ, impetus frangitur, & paulatim repressus extinguitur. Maior enim erat cùm sequeremur, non omnino nullus, sed certè minor cùm refrænamus. Et ideo *Philos. dicit in 3. Eth. quòd quemadmodum puerum oportet secundum præceptum pædagogi viuere, sic & concupiscibile consonare rationi. *lib. 3. ca. vlt. in fine to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundum illum modũ, quo puerile dicitur id quod in pueris inuenitur. Sic autem non dicitur peccatũ intemperantiæ puerile, sed secundum similitudinẽ, vt *dictũ est. *in corp. art.*

Ad secundum dicendum, quòd concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter. Vno modo, secundum genus suum. Et sic temperantia & intẽperantia sunt circa concupiscentias naturales. Sunt enim circa concupiscentias ciborũ & venereorum, quæ ordinantur ad conseruationem naturæ. Alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantũ ad speciẽ eius, quod natura ad sui cõseruationem requirit. Et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias. Natura non requirit nisi id per quod subuenitur necessitati naturæ, in cuius desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum. Et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, vt *Philosophus dicit in 3. Ethic. *lib. 3. ca. 11. tom. 5.* Alia verò circa quæ plurimum peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominũ curiositas adinuenit, sicut curiosè præparati cibi, & mulieres ornatæ. Et quamuis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum ratione iam dicta. *in corp. art. 6.*

Ad tertium dicẽdum, quòd id quod ad naturã pertinet, in pueris est augmentandum & fouendum. Quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non est fouendum, sed emendandum, vt *dictum est. *in corp. art.*

Articvlvs III.

Vtrum timiditas sit maius vitium quàm intemperantia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd timiditas sit maius vitium quàm intemperantia. *2. eth. lect. 2. co. 1. & 2.* Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur, quòd opponitur bono virtutis: sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior virtus quàm temperantia, cui opponitur intemperantia, vt ex *supradictis patet: ergo timiditas est maius vitium quàm intemperantia. *q. præced. art. 8 adiuncto simul art. 2. huius quæst.*

¶ 2 Præterea, Quanto aliquis deficit in eo quòd difficilius vincitur, tanto minus vituperatur. Vnde *Philosop. dicit in 7. Eth. quòd si quis à fortibus & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile. *lib. 7. ca. 7. à med. to. 5.* Sed difficilius videtur vincere delectationes quàm alias passiones. Vnde in 2. *Eth. dicitur, quòd difficilius est contra voluptatem pugnare quàm cõtra iram, quæ videtur esse fortior quàm timor. *lib. 2. cap. 3. ad fin. tom. 5.* Ergo intemperantia quæ vincitur à delectatione, minus peccatũ est quàm timiditas, quæ vincitur à timore.

¶ 3 Præterea, De ratione peccati est quòd sit voluntariũ, sed timiditas est magis voluntaria quàm intẽperantia. Nullus enim concupiscit intẽperatus esse. Aliqui tamẽ cõcupiscũt fugere pericula mortis, quod pertinet ad timiditatẽ. ergo timiditas est peccatum grauius quàm intemperãtia.

Sed contra est, quòd *Philosophus dicit in 3. Ethic. quòd intemperantia magis assimilatur voluntario quàm timiditas: ergo plus habet de ratione peccati. *lib. 3. ca. 12. in princ. to. 5.*

Conclusio.

Intemperantia est simpliciter maius peccatum quàm timiditas.

Respondeo dicendum, quòd vnum vitium potest alteri comparari dupliciter. Vno modo, ex parte ipsius materiæ, vel obiecti. Alio modo, ex parte ipsius hominis peccantis. Et vtroque modo intẽperantia est grauius vitiũ quàm timiditas. Primo nanque ex parte materiæ. Nã timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitãda inducit maxima necessitas cõseruandæ vitæ. Intẽperantia autẽ est circa delectationes, quarũ appetitus non est adeò necessarius ad vitæ conseruationẽ: quia, vt *dictũ est, intẽperantia magis est circa quasdã oppositas delectationes seu concupiscentias, quàm circa cõcupiscentias, seu delectationes naturales. *art. præced. ad 2.* Quanto autẽ illud quod cõmouet ad peccandũ, videtur esse magis necessariũ, tanto peccatũ leuius est. Et ideo intẽperantia est grauius vitiũ quàm timiditas ex parte obiecti siue materiæ mouentis: similiter etiã ex parte ipsius hominis peccantis. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia quanto ille qui peccat, magis est compos suæ mẽtis, tãto grauius peccat. Vnde alienatis nõ imputãtur peccata. Timores autẽ & tristitiæ graues, & maximè in periculis mortis, stupefaciunt mentẽ hominis, quod non facit delectatio, quæ mouet ad intemperantiã. Secundo, quia quãto aliquod peccatũ est magis volũtariũ, tanto est grauius. Intemperantia autẽ plus habet de voluntario quàm timiditas. Et hoc duplici ratione. Vno modo, quia ea quæ per timorẽ fiunt, principiũ habent ab exteriori impellente. Vnde non sunt simpliciter voluntaria, sed mista, vt dicitur in 3. Eth*. *lib. 3. cap. 1. tom. 5.* Ea autẽ quæ per delectationẽ fiũt, sunt simpliciter voluntaria. Alio modo, quia ea, quæ sunt intẽperati, sunt magis voluntaria in particulari, minus autẽ voluntaria in vniuersali. Nullus enim vellet intẽperatus esse. Allicitur tamẽ homo à singularib' delectationibus quę intẽperatũ faciũt hominẽ. Propter quod ad vitandũ intemperantiã maximũ remedium est vt nõ immoretur homo circa singularium considerationẽ. Sed in his quæ pertinẽt ad timiditatẽ, est ecõuerso. Nã singularia quæ imminẽt, sunt minus voluntaria, vt abiicere clypeũ, & alia huiusmodi. Sed ipsum commune est magis voluntarium, puta fugiendo saluari. Hoc autẽ est simpliciter magis voluntarium, quod

quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia cùm sit simpliciter magis voluntarium quàm timiditas, est maius vitium. Tertio, quia contra intemperãtiam potest magis de facili remedium adhiberi, quàm contra timiditatem, eo quòd delectationes ciborum & venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt, & sine periculo potest homo circa ea exercitari ad hoc quòd sit temperatus. Sed pericula mortis rarius occurrunt, & periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter maius peccatum quàm timiditas.

Ad primvm ergo dicendum, quòd excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter. Vno modo, ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni: quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quàm temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quandam excellentiam supra intemperantiam, inquantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt à defensione boni communis. Alio modo ex parte difficultatis, inquantum scilicet difficilius est subire pericula mortis, quàm abstinere à quibusdam delectabilibus. Et quantum ad hoc, non oportet quòd timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim maioris virtutis est non vinci à fortiori, ita etiam econtrario minoris vitij est à fortiori vinci; & maioris vitij, à debiliori superari.

Ad secvndvm dicendum, quòd amor conseruationis vitæ propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis, quàm quæcunque delectationes ciborum vel venereorum, quæ ad conseruationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis, quàm cõcupiscentiam delectationum quæ est in cibis & venereis. Cui tamen difficilius est resistere quàm iræ, tristitiæ, & timori quorundam aliorum malorum.

Ad tertivm dicendum, quòd in timiditate consideratur magis voluntarium in vniuersali, minus tamen in particulari. Et ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, & non simpliciter.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum peccatum intemperantiæ sit maximè exprobrabile.

Infr. qõ. 143. cor. & q. 144. ar. 1. ad 2. & q. 151. art. 4. ad 2. & 3.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur quòd peccatum intemperantiæ non sit maximè exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato: sed quædam peccata sunt grauiora quàm intemperantia, sicut homicidiũ, blasphemia, & alia huiusmodi: ergo peccatum intemperantiæ non est maximè exprobrabile.

¶ 2 Præterea, Peccata quæ sunt magis communia, videntur minus esse exprobrabilia, eo quòd de his homines minus verecundantur. Sed peccata intemperantiæ sunt maximè communia: quia sunt circa ea quæ communiter in vsum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant: ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maximè exprobrabilia.

lib. 7. ca. 4. et sequentibus tom. 5.

¶ 3 Præterea, *Philosophus dicit in 7. Ethicor. quòd temperantia & intemperantia sunt circa concupiscentias & delectationes humanas. Sunt autem quædam concupiscentiæ & delectationes turpiores concupiscentiis & delectationibus humanis, quæ dicuntur bestiales & ægritudinales, vt in eodem libro *Philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maximè exprobrabilis.

lib. 7. ca. vlt. à med. & ca. 5 tom. 5.
*lib. 3. cap. 12. circa principium, to. 5.

Sed contra est, quod *Philosophus dicit in 3. Eth. quòd intemperantia inter alia vitia videtur iustè exprobrabilis esse.

CONCLVSIO.

Inter omnia vitia humana vitium intemperantiæ maximè exprobrabile est.

Respondeo dicendum, quòd exprobratio opponi videtur honori & gloriæ, honor autem excellentiæ debetur, vt *suprà habitum est. Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maximè exprobrabilis propter duo. Primo quidẽ, quia maximè repugnat excellẽtiæ hominis. Est enim circa delectationes cõmunes nobis & brutis, vt *suprà habitum est. Vnde in Psalm. 48. dicitur, Homo cùm in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, & similis factus est illis. Secundo, quia maximè repugnat eius claritati vel pulchritudini, inquantum scilicet in delectationibus, circa quas est intẽperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas & pulchritudo virtutis. Vnde & huiusmodi delectationes dicuntur seruiles.

q. 103. ar. 1. q. 141. ar. 2. ad 3.

Ad primvm ergo dicendum, quòd sicut *Greg. dicit, vitia carnalia, quæ sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpæ, sunt tamen maioris infamię. Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem à fine: infamia autem respicit turpitudinem, quæ maximè consideratur secundum indecentiam peccantis.

lib. 3. Moral. ca. 11. parum ante med. ad sensum.

Ad secvndvm dicendum, quòd consuetudo peccandi diminuit turpitudinem & infamiam peccati, secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertivm dicendum, quòd cùm dicitur intẽperantia esse maximè exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quæ scilicet attenduntur secundum passiones humanæ naturæ aliqualiter conformes. Sed illa vitia, quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia. Et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ secundum quendam excessum. Sicut si aliquis delectaretur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum, aut masculorum.

QVÆSTIO CXLIII.

De partibus temperantiæ in generali, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ.

¶ Et primo de ipsis partibus in generali.

¶ Secundo, de singulis earum in speciali.

ARTICVLVS I.

Vtrum Tullius conuenienter assignet partes temperantiæ, continentiam, clementiam, & modestiam.

Ad primvm sic proceditur. Videtur quòd Tullius in sua *Rhetorica inconuenientẽr assignet partes temperantiæ, quas dicit esse continentiam, clementiam & modestiam. Continentia enim contra virtutem diuiditur in 7. †Ethicor. sed temperantia continetur sub virtute: ergo continentia non est pars temperantiæ.

¶ 2 Præterea, Clementia videtur esse mitigatiua odij, vel iræ. Temperantia autem non est circa huiusmodi, sed circa delectationes tactus, vt *dictum est: ergo clementia non est pars temperantiæ.

¶ 3 Præterea, Modestia consistit in exterioribus actibus. Vnde & Apostolus dicit ad Philip. 4. Modestia vestra nota sit omnibus hominibus. Sed actus exteriores sunt materia iustitiæ, vt †suprà habitũ est: ergo modestia magis est pars iustitiæ quàm temperantiæ.

¶ 4 Præterea, *Macrobius super somnium Scipionis ponit multo plures temperantiæ partes. Dicit enim quòd temperantiam sequitur modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. Andronicus etiã dicit, quòd familiares tẽperantię sunt austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia. Videtur ergo insufficiẽter Tullius enumerasse temperantiæ partes.

Infr. q. 145. art. 4. & qõ. 157. art. 3. & q. 160. ar. 1. & 2. di. 44. q. 2. ar. 1. ad 3. & 3. dist. 33. q. 3. art. 2.
*lib. 2. de inuent. in 3. fol. ante finem libri.
†lib. 4. cap. vlt. ad finem tomo 5.
*q. 141. art. 4.
†q. 58. ar. 8.
*lib. 1. in Somnium Scipionis in 2. fol. ante med. lib.
†lib. 2. de Inuent. in fol. 3. ante fi. lib.

CONCLVSIO.

Verecundia & honestas partes sunt integrales temperantiæ: abstinentia verò sobrietas, castitas, pudicitia, partes subiectiuæ: at continentia, humilitas, mansuetudo, seu clementia, modestia, &c. partes eius potentiales sunt.

Respon-

q.48.& 128. RESPONDEO dicendum, quòd sicut *supradictum est, alicuius virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subiectiuæ, & potentiales. Et dicuntur partes integrales alicuius virtutis cōditiones, quas necesse est concurrere ad virtutem. Et secūdum hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ, scilicet verecundia, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam. Nam sicut ex *dictis patet, præcipuè temperantia q.141.ar.2. ad 3. inter virtutes vendicat sibi quendam decorem, & vitia intemperantiæ maximè turpitudinem habent. Partes autem subiectiuæ alicuius virtutis dicuntur species eius. Oportet autem diuersificare species virtutum secundum diuersitatem materiæ vel obiecti. Est autem temperātia circa delectationes tactus, quæ diuiduntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum. Et in his quantum ad cibum, est abstinentia; quantum autem ad potum, propriè sobrietas. Quædam verò ordinantur ad vim generatiuam. Et in his quātum ad delectationem principalē ipsius coitus, est castitas: quātum autē ad delectationes circunstantes, puta, quę sunt in osculis, tactibus, & amplexibus attenditur pudicitia. Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum, quem principalis virtus obseruat circa aliquam principalem materiam eundem obseruant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Vnde quæcunque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia, & refrænationē appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperātiæ, sicut virtus ei adiūcta. Quod quidem contingit tripliciter. Vno modo, in interioribus motibus animi. Alio modo, in exterioribus motibus & actibus corporis. Tertio modo, in exterioribus rebus. Præter motum autē cōcupiscentiæ, quem moderatur & refrænat temperantia, tres motus inueniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem est motus voluntatis commotę ex impetu passionis. Et hunc motum refręnat continentia, ex qua fit vt licet homo immoderatas concupiscētias patiatur, voluntas tamen non vincitur. Alius autem motus interior in aliquid tendens, est motus spei & audaciæ quæ ipsam consequitur. Et hunc motum moderatur siue refrænat humilitas. Tertius autem motus est iræ tendens in vindictam, quem refrenat mansuetudo siue clementia. Circa motus autem & actus corporales moderationem & refrænationem facit modestia, quam Andronicus in triā diuidit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum, & quid dimittendum, & quid quo ordine sit agendum, & in hoc firmiter persistere. Et quantum ad hoc, ponit bonam ordinationem. Aliud autem est, quòd homo in eo quod agit, decentiam obseruet. Et quantum ad hoc, ponit ornatum. Tertium autem est in colloquiis amicorum vel quibuscunque aliis. Et quantum ad hoc, ponitur austeritas. Circa exteriora verò duplex moderatio est adhibenda. Primo quidem, vt superflua non requirantur. Et quantum ad hoc, ponitur à *Macrobio parcitas, & In citato in argum.4. ab Andronico per se sufficientia. Secundo verò, vt homo non nimis exquisita requirat. Et quantum ad hoc, ponit *Macro. moderationem; Andronicus verò simplicitatem. In citato in argum. 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd continentia differt quidem à virtute sicut imperfectum à perfecto, vt *infrà dicetur. Et hoc modo condiuiditur virtuti. Conuenit tamen cum temperantia & in materia, quia est circa delectationes tactus, & in modo: quia in quadam refrænatione consistit. Et ideo conuenienter ponitur pars temperantiæ. q.155.art.1.

AD SECVNDVM dicendum, quòd clementia siue mãsuetudo non ponitur pars temperātiæ propter conuenientiam materiæ, sed quia conuenit cum ea in modo refrænandi & moderandi, vt *dictum est. In corp.art.

AD TERTIVM dicendum, quod circa exteriores actus iustitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit, sed solum moderationem quandā. Et ideo non ponitur pars iustitiæ, sed temperātię.

AD QVARTVM dicendum, quòd Tullius sub modestia comprehēdit omnia illa quæ pertinent ad moderationem corporalium motuum & exteriorum rerum, & etiam moderationem spei, quam *diximus ad humilitatem pertinere. In corp.art.

QVÆSTIO CXLIIII.

De partibus temperantiæ in speciali, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de partibus temperantiæ in speciali. Et primo de partibus quasi integralibus, quæ sunt verecundia & honestas.

¶ Circa verecundiam autem quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum verecundia sit virtus.

¶ Secundo, de quibus sit verecundia.

¶ Tertio, à quibus homo verecundatur.

¶ Quarto, quorum sit verecundari.

ARTICVLVS I.

Vtrum verecundia sit virtus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundum determinationem rationis est proprium virtutis, vt patet ex diffinitione virtutis, quæ ponitur in 2. *Ethi. sed verecundia consistit in tali medio, vt patet per †Philosophum ibidem: ergo verecundia est virtus. 3.dist.23.q. 1.ar.3.q. 2. ad 2.& 4. di.14.qō. 1. ar.1.q.2. ad 5.& veri.q. 26.ar.6.ad 15.& 4.eth. lec.17.princ. *lib.2.ca. 6. tom. 5. †lib.2.ca.7.

¶ 2 Præterea, Omne laudabile vel est virtus, vel ad virtutem pertinet; sed verecundia est quoddam laudabile, non est autem pars alicuius virtutis. Non enim est pars prudentiæ, quia non est in ratione, sed in appetitu, neque etiam est pars iustitiæ, quia verecundia passionem quandā importat: iustitia autem non est circa passiones. Similiter non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere & aggredi: ad verecundiam autem refugere aliquid. Neque etiam est pars temperantiæ: quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, vt patet per *Philosophum in 4. Ethi. & per Damasc. in 2. *lib. Relinquitur ergo ꝙ verecundia sit virtus. lib.4.ca.vlt. tom.5. *Damasc. li. 2.cap.15.

¶ 3 Prӕterea, Honestum cum virtute conuertitur, vt patet per †Tullium in 1. de Offic. Sed verecundia est quędam pars honestatis. Dicit enim *Ambro. in 1. de Offic. quòd verecundia est socia ac familiaris mentis placiditati, proteruiam fugitās, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, & honestatem fouet, & decorem requirit: ergo verecundia est virtus. †lib.1. in ca. de tēperantia. *Ambr.li. 1. cap.43.paulo à princ. tom.1.

¶ 4 Præterea, Omne vitium opponitur alicui virtuti: sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, scilicet inuerecundia & inordinatus stupor: ergo verecūdia est virtus.

¶ 5 Præterea, Ex actibus similes habitus generantur, vt dicitur in 2. *Eth. sed verecundia importat actum laudabilē: ergo ex multis talibus actib9 causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, vt patet per Philosophum in 2. Eth. ergo verecundia est virtus. lib.2.cap.1. & 2.tom.5. lib.2.ca.5. & 6.habetur.

SED CONTRA est, quod *Philosophus dicit in 2. & 4. Eth. verecundiam non esse virtutem. *lib.2.ca.7. non multum à fine, & lib. 4.cap.vlt. tom.5.

CONCLVSIO.

Verecundia quanquam laudabilis quædam passio sit, virtus tamē nequaquam est, cùm à perfectione deficiat.

RESPONDEO dicendum, quòd virtus dupliciter accipitur, propriè scilicet & communiter. Propriè quidem virtus perfectio quædam est, vt dicitur in 7. †Physic. Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiam si sit bonum, deficit à ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni. Est enim timor alicuius turpis quod sci- †lib.7.text. 17.& 18. tom.2.

lib.2.ca.15. licet est exprobrabile. Vnde *Damascenus dicit, quòd verecundia est timor de turpi actu. Sicut autem spes est de bono possibili & arduo, ita etiam timor est de malo possibili & arduo, vt *suprà habitum est, cùm de passionibus 1.2.q.40. ar.1.& q. 42.ar.3.& q.41.ar.2. ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile & turpe ad faciendum, vt possibile & arduum, id est difficile ad vitandum, neque etiam actu facit aliquid turpe, vnde opprobrium timeat. Vnde verecundia, propriè loquendo, non est virtus: deficit enim à perfectione virtutis. Communiter autem dicitur virtus omne quod est bonum & laudabile in humanis actibus vel passionibus. Et secundum hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cùm sit quædam laudabilis passio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamuis sit vna particula posita in virtutis diffinitione. Sed requiritur vlterius quòd sit habitus electiuus, id est, ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem, neque motus eius est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Vnde deficit à ratione virtutis.

in corp.art. AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut *dictum est, verecundia est timor turpitudinis & exprobrationis. q.141.ar.4. *Dictum est autem suprà, quòd vitium intemperantiæ est turpissimum & maximè exprobrabile. Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam quàm ad aliquã aliam virtutem, ratione motiui, quod est turpe: non autem secundum speciem passionis, quæ est timor. Secundum tamen quòd vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia & exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

AD TERTIVM dicendum, quòd verecundia fouet honestatem, remouendo ea quæ sunt honestati contraria, non ita quòd pertingat ad perfectam rationẽ honestatis.

AD QVARTVM dicendũ, quòd quilibet defectus causat vitium, non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quòd omne illud cui directè opponitur vitiũ, sit virtus, quamuis omne vitium opponatur alicui virtuti secũdum suam originem. Et sic inuerecundia inquantum prouenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

AD QVINTVM dicendum, quòd ex multoties verecundari causatur habitus virtutis acquisitæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia. Non autem vt aliquis vlterius verecundetur. Sed ex illo habitu virtutis acquisitæ sic se habet aliquis quòd magis verecundaretur, si materia verecundiæ adesset.

ARTICVLVS II.

Vtrum verecundia sit de turpi actu.

4.di.14 q.1. ar.5.q.2.ad 5.& veri.q. 26.ar.4.ad 7.& ar.6.ad 15. & psal. 43.co.6.& 4 eth.lec.17. co.4. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philosophus in 4.*Eth. quòd verecundia est timor ingloriationis. Sed quandoque illi qui nil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secũdum illud Psal.68. Propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam. ergo verecundia non est propriè de turpi actu.

*lib.4.cap. vlt. in princ. tom.5. ¶ 2 Præterea, Illa solum videntur esse turpia, quę habent rationem peccati: sed de quibusdam homo verecundatur quæ non sunt peccata, puta si aliquis exerceat seruilia opera: ergo videtur quòd verecundia non sit propriè de turpi actu.

lib.1.ca.8.à medio tom.5. ¶ 3 Præterea, Operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, vt dicitur in 1.*Eth. sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, vt dicitur Luc.9. Qui erubuerit me & meos sermones, hũc filius hominis erubescet, &c. ergo verecũdia non est de turpi actu.

¶ 4 Præterea, Si verecũdia propriè esset de turpi actu, oporteret quòd de magis turpibus homo magis verecundaretur: sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minus peccata, cùm tamen de grauissimis quibusdam peccatis glorietur, secũdum illud Psal.51. Quid gloriaris in malitia? Ergo verecundia non propriè est de turpi actu.

SED CONTRA est quòd *Damasc. dicit in 2. lib. & *Greg. Nicenus, quòd verecundia est timor in turpi actu vel in turpi perpetrato. Damasc. lib. 2.cap 15. *Nicenus lib. 4.de creat. hominis.ca.14.

CONCLVSIO.

Verecundia, quæ timor est turpitudinis, primo & principaliter vituperium respicit, secundario autem vitiosam turpitudinem.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *suprà dictũ est cùm de passione timoris ageretur, timor propriè est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudo. Vna quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actus voluntarij. Et hæc propriè loquendo non habet rationẽ mali ardui. Quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum & eleuatum super hominis potestatem. Et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc Philosophus dicit in 2.*Rhet. quòd horum malorum non est timor. Alia autem est turpitudo quasi pœnalis, quæ quidem consistit in vituperatione alicuius, sicut quædam claritas glorię cõsistit in honoratione alicuius. Et quia huiusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui: verecundia quę est timor turpitudinis, primo & principaliter respicit vituperium seu opprobriũ, & quia vituperium propriè debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo etiam ex cõsequenti verecũdia respicit turpitudinem vitiosam. Vnde sicut Philosoph. dicit in 2.*Rhet. minus homo verecundatur de defectibus, quia nõ ex eius culpa proueniunt. Respicit autem verecundia culpam dupliciter. Vno modo, vt aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperij. Alio modo, vt homo in turpibus quæ agit, vitet conspectus publicos propter timorẽ vituperij, quorũ primum, secũdum *Greg. Nicenum, pertinet ad erubescentiam, secundum ad verecundiam. Vnde ipse dicit, quòd qui verecundatur, occultat se in his quæ agit: qui verò erubescit, timet incidere in ingloriationem. 1.2.q.41. ar.2. & 42. ar.3. lib.2.cap. 5. circa medium tom.6. lib.2.cap. 6. ante medium tom.6. Nicenus lib. 4.de creat. hominis,ca.14.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd verecundia respicit propriè ingloriationẽ secundum quod debetur culpæ, quę est defectus voluntarius. Vnde Philosop. dicit in 2. *Rhetor. quòd omnia illa homo magis verecũdatur quorum ipse est causa. Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit: quia indignè sibi irrogantur: sicut de magnanimis Philosophus dicit in quarto *Ethicorum. & de Apostolis dicitur Actuum quinto, quòd ibant Apostoli gaudentes à conspectu concilij: quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati. Ex imperfectione autem virtutis contingit quòd aliquis verecundetur de opprobriis quæ sibi inferuntur propter virtutem: quia quanto est aliquis magis virtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona vel mala. Vnde dicitur Isa. 51. Noli timere opprobrium hominum. lib.2.cap. 6. aliquantulum ante medium tom.6. *lib.4.ca.3. tom.5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut honor (vt *suprà habitum est) quamuis non debeatur verè nisi soli virtuti, respicit tamen quandam excellentiam: ita etiam vituperium quamuis debeatur propriè soli culpæ, respicit tamen ad minus secũdum opinionem hominum, quemcunq; defectum. Et ideo de paupertate, & ignobilitate, & seruitute, & aliis huiusmodi aliquis verecundatur. q.63. ar. 3.

AD TERTIVM dicendum, quòd de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quòd aliquis de his verecũdetur, vel inquantum habentur vt vitiosa secũdum hominum opinionem, vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

AD QVARTVM dicendum, quòd quandoque contingit aliqua grauiora peccata minus esse verecũdabilia, vel quia minus habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia quàm carnalia: vel quia in quodam excessu temporalis

temporalis boni se habent: sicut magis verecundatur homo de timiditate quàm de audacia, & de furto quàm de rapina, propter quandam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

ARTICVLVS III.

Vtrum homo magis verecundetur à personis coniunctis magis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd homo non magis verecundetur à personis magis cõiunctis. Dicitur enim in 2. Rhet. quòd homines magis erubescunt ab illis, à quibus volunt in admiratione haberi: sed hoc maximè appetit homo à melioribus, qui quandoque non sunt magis coniuncti: ergo homo non magis erubescit de magis coniunctis.

li. 2. ca. 6. circa medium, & post med.

¶ 2 Prꝫterea, Illi videntur esse magis cõiuncti, qui sunt similium operũ: sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subiacere; quia sicut dicitur in 2. Rhet. quæ quis ipse facit, hoc proximis non vetat. Ergo homo nõ magis verecũdatur à maximè cõiunctis.

colligitur ex lib. 2. cap. 6. tom. 6.

¶ 3 Præterea, Philosophus dicit in 2. Rhet. quòd homo magis verecundatur ab his quia propalant multis quę sciunt, sicut sunt irrisores, & fabularum fictores: sed illi qui sunt magis coniuncti non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maximè est verecundandum.

lib. 2. ca. 6. à med. to. 6.

¶ 4 Præterea, Philosophus ibidem dicit, quòd homines maximè verecũdãtur ab eis inter quos in nullo defecerunt, & ab eis à quibus primo aliquid postulant, & quorum nunc primo volunt esse amici. Huiusmodi autem sunt minus coniuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis coniunctis.

lib. 2. rhetor. cap. 6. à med. tom. 6.

SED CONTRA est, quod dicitur in 2. Rheto. quòd eos qui semper aderunt homines magis erubescunt.

lib. 2. cap. 6. à med. to. 6.

CONCLVSIO.

A coniunctis nobis erubescimus magis quàm alienis & peregrinis.

RESPONDEO dicendũ, quòd cùm vituperiũ honori opponatur, sicut honor importat testimoniũ quoddam de excellentia alicuius, & præcipuè quæ est secundũ virtutem, ita etiam opprobrium, cuius timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicuius, & præcipuè secundum aliquam culpam. Et ideo quanto testimonium alicuius reputatur maioris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod maioris põderis reputari vel propter eius certitudinem veritatis, vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicuius propter duo. Vno quidem modo, propter rectitudinem iudicij: sicut patet de sapientibus & virtuosis, à quibus homo & magis desiderat honorari, & magis verecũdatur. Vnde à pueris & bestiis nullus verecundatur propter defectum recti iudicij qui est in eis. Alio modo, propter cognitionem eorum de quibus est testimonium: quia vnusquisque bene iudicat quæ cognoscit. Et sic magis verecũdamur à personis coniunctis, quæ facta nostra magis considerant. A peregrinis autem & omnino ignotis, ad quos facta nostra non perueniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis, propter iuuamẽtum & nocumentum ab eo proueniens. Et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos iuuare, & magis verecundantur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est, quòd quantum ad aliquid, magis verecũdamur à personis coniunctis, cum quibus semper sumus cõuersaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proueniat detrimentum. Quod autem prouenit à peregrinis & transeũtibus, quasi cito pertransit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus & magis coniunctis: quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter vniuersalem cognitionẽ quam habent de rebus, & immutabilem sententiam à veritate: ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc, quia magis cognoscunt particularia quæ circa nos sunt.

AD SECVNDVM dicendum, quòd testimonium eorum qui sunt nobis coniuncti in similitudine peccati, non reformidamus: quia non æstimamus quòd defectum nostrum apprehendant vt aliquid turpe.

AD TERTIVM dicendum, quòd à propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proueniens, quod est diffamatio apud multos.

AD QVARTVM dicendum, quòd etiam ab illis, inter quos nihil mali fecimus, magis verecũdamur propter nocumentum sequens: quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant, & etiam quia contraria iuxta se posita maiora videntur. Vnde cùm aliquis subito de aliquo quem bonum ęstimauit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc vt turpius. Ab istis autem à quibus aliquid de nouo postulamus, vel quorũ nunc primo volumus esse amici, magis verecũdamur propter nocumentum inde proueniens, quod est impedimẽtum implendæ petitionis, & amicitiæ consummandæ.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. Contrariorum enim cõtrarij sunt effectus: sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur, secundum illud Iere. 3. Frons mulieris meretricis facta est tibi, nescisti erubescere. Ergo illi qui sunt virtuosi, magis verecundantur.

Psal. 43. co. 7. & 4. ethi. lect. 17. co. 3.

¶ 2 Præterea, Philosophus dicit in 2. Rhet. quòd homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum, quæ quidem contingit etiam esse in virtuosis: ergo in virtuosis potest esse verecundia.

lib. 2. cap. 6. à med. to. 6.

¶ 3 Prꝫterea, Verecundia est timor ingloriationis: sed contingit aliquos virtuosos ingloriosos esse: puta, si falsè diffamentur, vel etiam indignè opprobria patiantur: ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

¶ 4 Præterea, Verecundia est pars temperantiæ, vt dictum est. Pars autem non separatur à toto. Cùm ergo tẽperantia sit in homine virtuoso, videtur ꝙ etiã verecũdia.

q. praeced.

SED CONTRA est, quòd Philosophus dicit in 4. Eth. quòd verecundia non est hominis studiosi.

lib. 4. ca. vlt. in med. to. 5.

CONCLVSIO.

In peccatis profundati, ac senes & virtuosi verecundia carent, quanquam non eadem ratione.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est, verecundia est timor alicuius turpitudinis. Quòd autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicẽ rationem contingere. Vno modo, quia non æstimatur vt malum. Alio modo, quia non æstimatur vt possibile, vel vt difficile vitari. Et secundum hoc verecundia deficit in aliquo dupliciter. Vno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur vt turpia. Et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem vt possibilem sibi, vel quasi non facilè vitabilem. Et hoc modo senes & virtuosi verecundia carent. Sunt tamẽ sic dispositi; vt si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecũdarentur. Vnde Philosophus dicit in 4. Ethic. quòd verecundia est ex suppositione studiosi.

ar. 1. & 2. huius quæst.

lib. 4. ca. vlt. ad fin. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd defectus verecundiæ contingit in pessimis & optimis viris ex diuersis causis, vt dictum est. Inuenitur autem in his qui mediocriter se habent secundum quod est in eis aliquid de amore boni, & tamẽ non sunt totaliter immunes à malo.

in corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ad virtuosum pertinet non solum vitia vitare, sed etiam ea quæ habent speciem vitiorum, secundum illud 1. ad Thes. 5. Ab omni specie mala abstinete vos. Et Philosophus dicit in quarto Ethi.

lib.4.ca.vlt. tom.5. •Eth.quòd vitanda sunt virtuoso tam ea quæ sunt mala secundum veritatem,quàm ea quæ sunt mala secundum opinionem.

art.2.ad 1. AD TERTIVM dicendũ,quòd infamationes & opprobria virtuosus,vt •dictum est,cõtemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus. Et ideo etiam nec de his multum verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiæ præueniens rationem,sicut & & cæterarum passionum.

AD QVARTVM dicendum, quòd verecundia non est pars temperantiæ quasi intrans essentiam eius,sed quasi dispositiuè se habens ad ipsam. Vnde *Ambros.dicit in lib.de Offic.quòd verecundia iacit prima temperãtiæ fundamenta,inquãtum scilicet incutit horrorẽ turpitudinis. lib 1.ca.43. prium à principio tom. 1

QVÆSTIO CXLV.

De honestate, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerãdum est de honestate.
¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primo, quomodo honestum se habeat ad virtutem.
¶ Secũdo, quomodo se habeat ad decorũ.
¶ Tertio, quomodo se habeat ad vtile & delectabile.
¶ Quarto, vtrum honestas sit pars temperantiæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum honestum sit idem virtuti.

Infr.art.2. cont.& ad 3. & art.3.cor. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd honestum non sit idem virtuti. Dicit enim *Tullius in sua Rhetor. honestum esse quod propter se appetitur. Virtus autem non appetitur propter seipsam, sed propter felicitatem. Dicit enim Philosop in 1.†Eth.quòd felicitas est præmium virtutis & finis: ergo honestum nõ est idem virtuti. •lib 2. de inuentione in fol.4. ante fi. †li.1.cap. 9. tom.5.

¶ 2 Præterea, Secundũ •Isidor. honestas dicitur quasi honoris status: sed multis aliis debetur honor quàm virtuti. Nam virtuti propriè debetur laus, vt dicitur in 1.†Ethic. Ergo honestas non est idem virtuti. •lib. 10. etymol.cap.8. incipit humilis.in princ. illius. †cap.12.

¶ 3 Præterea, Principale virtutis consistit in interiori electione, vt Philosophus dicit in 8.•Eth. honestas autem magis videtur ad exteriorem conuersationem pertinere, secundum illud primæ ad Corin. 14. Omnia honestè & secundum ordinem fiant in vobis. Ergo honestas non est idem virtuti. •lib.8.cap. 13 in fine tom.5.

¶ 4 Prẹterea, Honestas videtur cõsistere in exterioribus diuitiis, secundum illud Ecclesi.11. Bona & mala, vita & mors, paupertas & honestas, vtraque a Deo sunt. Sed in exterioribus diuitiis non consistit virtus: ergo honestas non est idem virtuti.

lib.1.in cap. de 4.virtutibus, vnde omnia officia manant. SED CONTRA est illud, quod •Tullius dicit in 1. de Offic.& in 2.Rhetor. diuidens honestum in quatuor principales virtutes, in quas etiam diuiditur virtus. Ergo honestum est idem virtuti.

CONCLVSIO.

Honestum est quod cum virtute ad idem refertur.

loco citato in argum.2. RESPONDEO dicendum, quòd sicut *Isidor. dicit, honestas dicitur quasi honoris status. Vnde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, vt *suprà dictum est, excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maximè consideratur secundum virtutem, quæ est dispositio perfecti, vt dicitur in 7.*Physic. Et ideo honestum, propriè loquendo, in idem refertur cum virtute. q.praced.art. 2.ad 2. •lib.7.text. 17.& 18. tom. 2.

†lib.1.cap.7. tom.5. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut †Philosophus dicit in 1. Ethic. eorum quæ propter se appetuntur, quædam appetuntur solum propter se, & nunquam propter aliud, sicut felicitas quæ est vltimus finis. Quædam verò appetuntur & propter se, inquantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiam si nihil aliud bonũ per ea nobis accideret: & tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius. Et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Vnde Tullius dicit in 2.•Rhetor. quòd quiddam est quod sua vi nos allicit, & sua dignitate trahit, vt virtus, veritas, sciẽtia. Et hoc sufficit ad rationem honesti. lib.2.de inuentione in fol.4.ante finem libri.

AD SECVNDVM dicendum, quòd eorum quæ honorantur præter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus & beatitudo. Et huiusmodi non sunt nobis per experientiam nota, sicut virtutes secundũ quas quotidie operamur, & ideo virtus magis sibi vendicat nomen honesti. Alia verò quæ sunt infra virtutem, honorantur inquantum coadiuuant ad opera virtutis, sicut nobilitas, potentia, & diuitiæ. Vt enim Philosophus dicit in 4.•Ethic. huiusmodi honorantur à quibusdam, sed secundum veritatem solus bonus est honorandus. Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud. Honor autẽ, prout est appetibilis propter seipsum. Et secundum hoc habet rationem honesti. lib.4.cap. 3. ante med. tom.5.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut •dictum est, honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quædam de excellentia alicuius, vt •suprà dictum est. Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conuersatio habet rationem honesti secundũ quod est demonstratiua interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significatiuè autem in exteriori conuersatione. in corp.art. q.103.art.1.

AD QVARTVM dicendum, quòd quia secundum vulgarem opinionem excellentiam diuitiarum facit hominem dignum honore, inde est quòd quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

ARTICVLVS II.

Vtrum honestum sit idem quod decorum.

Infr art.4. cor. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd honestum non sit idem quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu. Nam honestum est quod per se appetitur: sed decorum magis respicit conspectum cui placet. ergo decorum non est idem quod honestum.

¶ 2 Præterea, Decor quandam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ: honestum autem respicit honorem. Cùm ergo honor & gloria differant, vt •suprà dictum est, videtur quòd etiam honestũ differat à decoro. q.103.art.1. ad 3.

¶ 3 Præterea, Honestum est idem virtuti, vt *suprà dictum est: sed aliquis decor contrariatur virtuti. vnde dicitur Ezech. 16. Habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo: ergo honestum non est idem decoro. •art. praced.

SED CONTRA est quòd Apostolus dicit 1.ad Corinth.12. Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent. Honesta autem nostra nullius egent. Vocat autem ibi inhonesta membra turpia, honesta autem membra pulchra. Ergo honestum & decorum idem esse videntur.

CONCLVSIO.

Honestum est quod spirituali decore nitet.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut accipi potest ex verbis *Dionys.4.cap.di diui.nomi.ad rationem pulchri siue decori concurrit & claritas & debita proportio. Dicit enim ꝙ Deus dicitur pulcher, sicut vniuersorũ consonantiæ & claritatis causa. Vnde pulchritudo corporis in hoc consistit, quòd homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quòd conuersatio hominis, siue actio eius sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatẽ. Hoc autem pertinet ad rationẽ honesti, quod *diximus idem esse virtuti, cap.4 par.1. circa med. illius. art.praced.

quæ

quæ secundū ratione moderatur oēs res humanas. Et ideo honestū est idē spirituali decori. Vnde* August. dicit in lib. 83. q. Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos propriè dicimus. Et postea subdit, quòd multa sunt pulchra visibilia, quæ minus propriè honesta appellantur.

lib. 83. quæst. q. 30. parum à princ. to. 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd obiectum mouens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur vt conueniens & bonum. Et ideo dicit *Dion. 4. cap. de Diui. nomi. quòd omnibus est pulchrum & bonum amabile. Vnde & ipsum honestum secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur. Vnde & *Tullius dicit in 1. de Offic. Formam ipsam & tanquam faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, vt ait Plato, excitaret sapientiæ.

*cap. 4. part. 1. ante med. & part. 4. circa princ. *lib. 1. immediatè ante ca. in quo agit de 4. virtutibus principalib.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut †suprà dictum est, gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quòd aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est honorificum & gloriosum, ita etiam idem est honestum & decorum.

†q. 103. art. 1. ad 3.

AD TERTIVM dicendum, quòd obiectio illa procedit de pulchritudine corporali. Quamuis possit dici quòd etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, inquantum de ipsa honestate superbit, secundum illud Ezech. 28. Eleuatum est cor tuum in decore tuo. Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.

ARTICVLVS III.

Vtrum honestum differat ab vtili & delectabili.

1. q. 5. art. 6.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd honestum non differat ab vtili & delectabili. Dicitur enim honestum, quod propter se appetitur: sed delectatio propter se appetitur. Ridiculū enim videtur quærere propter quid aliquis velit delectari, vt *Philosophus dicit in 10. Eth. ergo honestum non differt à delectabili.

lib. 10. ca. 2. tom. 5.

¶ 2 Præterea, Diuitiæ sub bono vtili continentur. Dicit enim *Tullius in 2. Rhetor. Est aliquid non propter suam vim & naturam, sed propter fructum & vtilitatem appetendum, quod pecunia est. Sed diuitiæ habent rationem honestatis. Dicitur enim Eccles. 11. Paupertas & honestas, id est diuitiæ à Deo sunt. Et 13. cap. Pōdus super se tollit qui honestiori, id est, diuitiori se communicat. Ergo honestum non differt ab vtili.

lib. 2. de inuent. in fol. 4. ante finem lib.

¶ 3 Præterea, *Tullius probat in lib. de Offic. quòd nihil potest esse vtile quod non sit honestum. Et hoc idē habetur per *Ambros. in lib. de Offic. Ergo vtile non differt ab honesto.

*lib. 2. de offic. cap. 2. *Ambros. lib. 2. ca. 6. to. 1.*

SED CONTRA est, quod †August. dicit in lib. 83. q. Honestum dicitur, quod propter seipsum appetendum est. Vtile autem, quod ad aliquid aliud referendum est.

†li. 83. quæst. q. 30. circa princip. to. 4.

CONCLVSIO.

Honestum delectabili & vtili quamuis idem subiecto sit, differt tamen ab his secundum rationem.

RESPONDEO dicendum, quòd honestum concurrit in idem subiectum cum vtili & delectabili, à quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut *dictum est, inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundū rationē ordinatum, est naturaliter conueniens homini. Vnumquodque autem naturaliter delectatur in suo conuenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione virtutis Philosophus probat in 1. *Ethic. Non tamen omne delectabile est honestum: quia potest etiam aliquod conueniens esse secundum sensum, & non secundum rationem. Sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quę perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quæ secundum se honesta est, refertur ad aliud, sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc idē subiecto est honestum & vtile & delectabile, sed ratione differunt. Nam honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem: delectabile autem inquantum quietat appetitum: vtile autem, inquantum refertur ad aliud. In pluribus tamen est delectabile quàm vtile & honestum: quia omne vtile & honestum est aliqualiter delectabile, sed non conuertitur, vt dicitur in secundo *Ethicorum.

art. præced. lib. 1. cap. 8. tom. 5. lib. 2. cap. 3. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conueniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitiuo.

AD SECVNDVM dicendum, quòd diuitiæ vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum qui diuitias honorant: vel inquantum ordinantur organicè ad actus virtutum, vt *dictum est.

art. 1. ad 2.

AD TERTIVM dicendum, quòd intentio Tullij & Ambrosij est dicere, quòd nihil potest esse simpliciter & verè vtile quod repugnat honestati: quia oportet quòd repugnet vltimo fini hominis, quod est bonum secundum rationē. Quamuis possit esse vtile secundum quid, respectu alicuius finis particularis. Non autem intendunt dicere, quòd omne vtile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum honestas debeat poni pars temperantiæ.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd honestas non debeat poni pars temperantię. Non *enim est possibile quòd idem respectu eiusdem sit pars & totum: sed temperantia est pars honesti, vt Tullius dicit in 2. *Rhet. Ergo honestas non est pars temperantię.

Supr. q. 145. & locus ibi notatus. lib. 2. de inuent. in fol. 3. ante fin. lib.

¶ 2 Præterea, Secundo Esdræ cap. 3. dicitur, quòd vinum præcordia facit honesta: sed vsus vini præcipuè superfluus, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intēperantiam quàm ad temperātiam; ergo honestas non est pars temperantiæ

¶ 3 Præterea, Honestum dicitur quod est honore dignum: sed iusti & fortes maximè honorantur, vt dicit Philosoph. in 1. *Rhe. Ergo honestas nō pertinet ad tēperantiā, sed magis ad iustitiā vel fortitudinē. Vnde & Eleazarus dixit, vt dicitur 2. Machab. 6. Fortiter pro grauissimis ac sanctissimis legibus honesta morte perfungar.

lib. 1. rhetor. cap. 9. non multum à princ. tom. 6.

SED CONTRA est, quòd *Macrob. honestatem ponit partem temperantiæ. †Ambros. etiam in 1. de Offic. tēperantiæ specialiter honestatem attribuit.

**lib. 1. in somnium Scipionis in fol. 2. ante med. lib. †Ambros. lib. 1. cap. 43. tom. 1.*

CONCLVSIO.

Conditio potius quàm pars temperantiæ est ipsa honestas, qua ab hominibus turpissima repellit.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *supradictum est, honestas est quædam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maximè seinuicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quæ id quod est homini turpissimum & indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates. Vnde & ipso nomine temperantiæ maximè intelligitur bonum rationis, cuius est moderari & temperare concupiscentias prauas. Sic ergo honestas, prout speciali quadam ratione tēperantiæ attribuitur, ponitur pars eius, non quidem subiectiua, vel sicut virtus adiuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quædam eius conditio.

**art. 2. huius quæst.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd temperantia ponitur pars subiectiua honesti, prout sumitur in sua communitate. Sic autem non ponitur temperantiæ pars.

AD SECVNDVM dicendum, quòd vinum in ebriis facit præcordia honesta secundum eorum reputationem, quia videtur eis quòd sint magni & honorandi.

AD TERTIVM dicendum, quòd iustitiæ & fortitudini debetur maior honor quàm temperātiæ, propter maioris boni excellentiam. Sed temperantię debetur maior honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, vt ex *dictis patet. Et sic honestas magis attribuitur

in corp. art.

tur temperantiæ secundum regulam Apostoli, 1. ad Cor. 12. quod inhonesta nostra maiorem habent honestatem, scilicet remouentem quod inhonestum est.

QVÆSTIO CXLVI.

De abstinentia, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de partibus subiectiuis temperantiæ. Et primo, de his quæ sunt circa delectationes ciborum. Secundo, de his quæ sunt circa delectationes venereorum.

¶ Circa primum considerandum est de abstinentia, quæ est circa cibos & potus, & de sobrietate quæ est specialiter circa potum.

¶ Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria.

¶ Primo, de ipsa abstinentia.

¶ Secundo, de actu eius, qui est ieiunium.

¶ Tertio, de opposito vitio, quod est gula.

¶ Circa abstinentiam autem quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum abstinentia sit virtus.

¶ Secundo, vtrum sit virtus specialis.

Articvlvs primvs.

Vtrum abstinentia sit virtus.

Supr. q. 142. art. Ad primvm sic proceditur. Videtur quòd abstinentia non sit virtus. Dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 14. Nō est regnum Dei in sermone, sed in virtute. In abstinentia autem non consistit regnū Dei. Dicit enim Apostolus ad Ro. 14. Non est regnum Dei esca & potus. Vbi dicit *glos. nec in abstinendo, nec in manducando esse iustitiam: ergo abstinentia non est virtus.

Ex glos. Aug. lib. 2. q. Euangel. cap. 11. tom. 4.

¶ 2 Præterea, *Aug. dicit in 10. confess. ad Deum loquens: Hoc me docuisti, vt quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedā. Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinæ: ergo pari ratione moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

*lib. 10. cap. 31. non multum procul à princ. tom. 1.

¶ 3 Præterea, Omnis virtus in medio consistit, vt habetur in 2. *Eth. abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cùm ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

lib. 2. eth. ca. 6.

¶ 4 Præterea, Nulla virtus excludit aliā. Sed abstinentia excludit patientiā. Dicit enim *Greg. in past. quòd abstinentium mentes plerunque impatientia excutit à sinu tranquillitatis. Ibidem etiam dicit, quòd cogitationes abstinentium nonnunquam superbiæ culpa transfigit, & ita excludit humilitatem: ergo abstinentia non est virtus.

parte 3. cap. 20. inter princip. & med.

Sed contra est, quod dicitur 2. Pet. 1. Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autē abstinentiam. vbi abstinentia aliis virtutibus connumeratur: ergo abstinentia est virtus.

Conclvsio.

Abstinentia non est virtus, nisi vt est ratione regulata.

Respondeo dicendum, quòd abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiæ accipi potest. Vno modo, secundū quod absolutè ciborum subtractionem designat. Et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem, neque actum virtutis, sed quoddam indifferēs. Alio modo potest accipi secundum quod est ratione regulata. Et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in *præmissa auctoritate Petri, vbi dicitur, in scientia esse abstinentiam ministrandam, vt scilicet homo à cibis abstineat prout oportet pro congruentia hominū, cum quibus viuit, & personæ suæ, & pro valetudinis suæ necessitate.

In arg. Sed contra.

Ad primvm ergo dicendum, quod vsus ciborum & eorum abstinentia secundum se considerata non pertinent ad regnum Dei. Dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 1. Esca nos non commendat Deo. Neque enim si non manducauerimus, deficiemus, neque si māducauerimus, abundabimus, scilicet spiritualiter. Vtrunque autem horum secundum quod fit rationabiliter ex fide & dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad secvndvm dicēdum, quòd moderatio ciborum secundum quantitatem & qualitatem pertinet ad artem medicinę in comparatione ad valetudinem corporis. Sed secundum interiores affectiones in comparatione ad bonum rationis, pertinet ad abstinentiam. Vnde *Aug. dicit in lib. de Quæst. Euang. Non interest omnino, scilicet ad virtutem, quid alimētorum vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus viuit, & personæ suę, & pro valetudinis suæ necessitate. Sed quanta facilitate & seueritate animi his valeat cùm oportet, vel necesse est, carere.

lib. 2. q. euāg. cap. 11. ante med. tom. 4.

Ad tertivm dicendum, quòd ad temperantiam pertinet refrænare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt: sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodā excessu, & ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis, ita etiam laus tēperantiæ consistit in quodā defectu, & ex hoc ipsa & omnes partes eius denominātur. Vnde & abstinentia, quia est pars temperantiæ, denominatur à defectu, & tamen consistit in medio, inquantum est secundum rationem rectā.

Ad qvartvm dicendū, quòd illa vitia proueniunt ex abstinentia, prout non est secūdum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis, & propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

Articvlvs II.

Vtrum abstinentia sit specialis virtus.

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur quòd abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis: sed abstinentia non est secundum se laudabilis. Dicit enim *Greg. in pastorali, quòd virtus abstinentiæ non nisi ex aliis virtutibus commendatur. Ergo abstinentia non est specialis virtus.

parte 3. cap. 20. à medio.

¶ 2 Præterea, *Aug. dicit de fide ad Petrum, quòd abstinentia sanctorum est à cibo & potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione. Hoc autē pertinet ad castitatē, vt ex ipso nomine apparet. Ergo abstinētia nō est virtus specialis à castitate distincta.

cap. 42. circa princip. to. 3.

¶ 3 Præterea, Sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita & moderata veste, secundum illud 1. ad Timot. vlt. Habentes alimenta & quibus tegamur, his cōtenti simus. In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus: ergo neque abstinētia quæ est moderatiua alimentorum.

Sed contra est, quòd *Macr. ponit abstinentiam specialem partem temperantiæ.

lib. 1. in somnium Scipionis in fol. 2. ante medium libri.

Conclvsio.

Abstinētia est specialis virtus, qua moderamur ciborū delectationes.

Respondeo dicendum, quòd sicut *suprà dictū est, virtus moralis cōseruat bonum rationis contra impetus passionum. & ideo vbi inuenitur specialis ratio, qua passio abstrahit à bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutē. Delectationes autem ciborum natæ sunt abstrahere hominem à bono rationis, tum propter earū magnitudinem, tum etiam propter necessitatē ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conseruationē, quam maximè homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus.

*q. 141. art. 3. & q. 136. art. 1.

Ad primvm ergo dicendum, quod virtutes oportet esse cōnexas, vt *suprà dictū est. Et ideo vna virtus adiuuatur & cōmendatur ex alia, sicut iustitia ex fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ cōmendatur ex aliis virtutibus.

1. 2. q. 65. art. 1.

Ad secvndvm dicendum, quòd per abstinentiā corpus castigatur non solum contra illecebras luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ: quia dum homo abstinet,

magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tanto fortiores sunt, quanto magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem virtutem quòd ad castitatem valet, quia vna virtus ad aliam iuuat.

AD TERTIVM dicendum, quòd vsus vestimentorum est introductus ab arte: vsus autem ciborum à natura. Et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationẽ ciborũ quàm circa moderationẽ vestimẽtorũ.

QVÆSTIO CXLVII.

De ieiunio, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de ieiunio.
¶ Et circa hoc quæruntur octo.
¶ Primò, vtrum ieiuniũ sit actus virtutis.
¶ Secundò, cuius virtutis sit actus.
¶ Tertiò, vtrum cadat sub præcepto.
¶ Quartò, vtrum aliqui excusentur ab obseruatione huius præcepti.
¶ Quintò, de tempore ieiunij.
¶ Sextò, vtrum semel comedere requiratur ad ieiunium.
¶ Septimò de hora comestionis ieiunantium.
¶ Octauò, de cibis, à quibus debent abstinere.

ARTICVLVS I.

Vtrum ieiunium sit actus virtutis.

Supr.q.146. ar.1.& 4. di.15.q.3. ar.1.q.2.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd ieiunium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo est acceptus. Sed ieiunium non semper est Deo acceptum, secũdum illud Isaiæ quinquagesimooctauo. Quare ieiunauimus, & non aspexisti? Ergo ieiunium non est actus virtutis.

¶ 2 Præterea, Nullus actus virtutis recedit à medio virtutis: sed ieiunium recedit à medio virtutis, quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundum hoc, vt subueniatur necessitati naturæ, cui per ieiunium aliquid subtrahitur: alioquin non ieiunãtes non haberent virtutẽ abstinentiæ: ergo ieiunium non est actus virtutis.

¶ 3 Præterea, Id quod communiter omnibus conuenit, & bonis & malis, non est actus virtutis: sed ieiunium est huiusmodi. Quilibet enim antequam comedat ieiunus est: ergo ieiunium non est actus virtutis.

SED CONTRA est quòd connumeratur aliis virtutum actibus secundæ ad Cor. 6. vbi Apostolus dicit, In ieiuniis multis, in scientia, in castitate, &c.

CONCLVSIO.

Cùm ad carnis macerationem, & mentis in Deum eleuationem, ac culparum satisfactionem ieiunium assumitur, actus virtutis procul dubio tunc est.

RESPONDEO dicẽdum, quòd ex hoc aliquis actus est virtuosus, quòd per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem conuenit ieiunio. Assũmitur enim ieiunium principaliter ad tria. Primò quidẽ ad concupiscentias carnis reprimendas. Vnde Apostolus dicit in auctoritate inducta*, In ieiuniis, in castitate: quia per ieiunia castitas conseruatur. Vt enim Hierony. dicit*: Sine Cerere & Baccho friget Venus, id est, per abstinentiam cibi & potus tepescit luxuria. Secundò, assumitur ad hoc, quòd mens liberius eleuetur ad sublimia contemplanda. Vnde dicitur Dan. 10. quòd post ieiunium trium hebdomadarum, reuelationem accepit à Deo. Tertio, ad satisfaciendum pro peccatis. Vnde dicitur Ioel. 2. Conuertimini ad me in toto corde vestro, in ieiunio & fletu, & planctu. Et hoc est quod Aug*. dicit in quodam sermone de oratione & ieiunio: Ieiunium purgat animam, mentem subleuat, propriam carnem spiritui subiicit, cor facit contritum & humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis vero lumen accendit. Vnde patet quòd ieiuniũ est actus virtutis.

*in arg. Sed contra. *lib. 2. contra Iouinianum in fine 3. fol. incipiendo à princip. to. 3. in serm. 230. de tẽpore circa princ. to. 10.*

AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd contingit ꝙ aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circunstantiis adiunctis redditur vitiosus. Vnde ibidem dicitur, Ecce in diebus ieiunij vestri inuenitur voluntas vestra. Et paulo pòst subditur: Ad lites & contentiones ieiunatis, & percutitis pugno impiè. Quod exponens Gregor. in pastorali dicit*: Voluntas ad lętitiam pertinet, pugnus ad iram. Incassum ergo per abstinentiam corpus atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitiis dissipatur. Et August. in prædicto sermone dicit*, quòd ieiunium verbositatem non amat, diuitias superfluitatem iudicat, superbiam spernit, humilitatem cõmendat: præstat homini seipsũ intelligere quod est infirmũ & fragile.

**parte 3. cap. 20. parum à medio. *in ser. 230. de tempore, tom. 10.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundũ rationem rectam, vt dicitur in secundo Ethicor*. Ratio autem iudicat quòd propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo quàm sibi competeret secũdum statum cõmunem: sicut propter infirmitatẽ vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditius agẽda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda & bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit, vt natura conseruari non possit: quia vt Hieronymus dicit*, Non differt vtrum magno, vel paruo tempore te interimas: quia de rapina holocaustum offert, qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi vel somni penuria immoderate corpus affligit. Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit vt homo reddatur impotens ad debita opera peragenda. Vnde dicit *Hier. quòd rationalis homo dignitatem amittit, qui ieiunium charitati, vel vigilias sensus integritati præfert.

lib. 2. cap. 6. tom. 5. refertur de consecr. dist. 5. cap. Non mediocriter. refertur loco nunc dicto.

AD TERTIVM dicendum, quòd ieiunium naturæ quo quis dicitur ieiunus antequam comedat, consistit in pura negatione: vnde non potest poni actus virtutis: sed solum illud ieiunium, quo quis ex rationabili proposito à cibis aliqualiter abstinet. Vnde primum dicitur ieiunium ieiuni: secundum vero ieiunium ieiunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

ARTICVLVS II.

Vtrum ieiunium sit actus abstinentiæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd ieiunium non sit actus abstinentiæ. Quia super illud Matth. 17. Hoc genus dæmoniorum &c. dicit *Hieron. ieiunium non solum est ab escis, sed à cunctis illecebris abstinentia: sed hoc pertinet ad omnem virtutem. ergo ieiunium non est actus, specialiter abstinẽtię.

4. dist. 15. q. 3. art. 1. q. 3. per tot. & q. 5. ad 2. & quolib. 5. art. 12. ad 3.

¶ 2 Præterea, †Gregor. dicit in Homil. quadragesimę, quòd ieiunium quadragesimale est decima totius anni: sed dare decimas est actus religionis, vt *suprà habitum est: ergo ieiunium est actus religionis & non abstinentię.

¶ 3 Præterea, Abstinentia est pars temperantiæ, vt *dictum est. Temperantia autem contra fortitudinem diuiditur, ad quam pertinet molestias sustinere, quod maximè videtur esse in ieiunio. Ergo ieiunium non est actus abstinentiæ.

**Hoc primum dictum habet formaliter Beda Matt. 9. cap. 38. secundum eius ordinem to. 2. & glos. ordinaria in hoc loco. †Homil. 16. in Euang. à medio. *2.2.q. 87. *q. 143. & q. præced.*

SED CONTRA est, quod Isidor. dicit, quòd ieiuniũ est parsimonia victus abstinentiaque ciborum.

CONCLVSIO.

Ieiunium est actus virtutis abstinentiæ.

RESPONDEO dicendum, quòd eadem est materia habitus & actus. Vnde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet, quæ medium in illa materia cõstituit. Ieiunium autem attenditur in cibis, in quibus mediũ adinuenit abstinẽtia. Vnde manifestum est quòd ieiunium est abstinentiæ actus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ieiunium propriè dictum consistit in abstinendo à cibis. Sed metaphoricè dictum consistit in abstinendo à quibuslibet nociuis, quæ maximè sunt peccata. Vel potest dici, quòd etiã ieiunium propriè dictum est abstinẽtia ab omnibus

art. praeced. ad 1. illecebris: quia per quælibet vitia adiuncta desinit esse actus virtuosus, vt *dictum est.

q. praeced. art. 2. ad 2. & 1. 2. q. 18. art. 7. AD SECVNDVM dicendum, quòd nihil prohibet actum vnius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad eius finē ordinatur, vt ex *supradictis patet. Et secundū hoc nihil prohibet ieiunium pertinere ad religionem, vel ad castitatem, vel ad quamcunq; aliā virtutē.

AD TERTIVM dicendū, quòd ad fortitudinem secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascunque molestias, sed solum illas quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam & ad partes eius, & tales sunt molestiæ ieiunij.

ARTICVLVS III.

Vtrum ieiunium sit in præcepto.

4. dist. 15. q. 3. art. 1. q. 4. & q. 5. ad 2. & art. 2. q. 1. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd ieiunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadut sub consilio: sed ieiunium est opus supererogationis, alioquin vbique & semper æqualiter esset obseruandum: ergo ieiunium non cadit sub præcepto.

¶ 2 Præterea, Quicunque transgreditur præceptum, peccat mortaliter. Si ergo ieiunium esset in præcepto, omnes non ieiunantes mortaliter peccarent: per quod videretur magnus laqueus hominibus esse iniectus.

cap. 17. parū ante medium tom. 1. ¶ 3 Præterea, *Aug. dicit in lib. de vera religione, quod ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, à quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramēta saluberrima cōstituta sunt, quę societatē Christiani populi, hoc est sub vno Deo liberæ multitudinis, continerēt. Sed non minus videtur libertas populi Christiani impediri per multitudinē obseruantiarum, quàm per multitudinem sacramentorum. Dicit enim *Aug. in lib. ad inquisitiones Ianuarij, quod quidam ipsam religionē nostrā, quam manifestissimis & paucissimis celebrationū sacramētis Dei misericordia voluit esse liberā, seruilibus premunt oneribus. Ergo videtur quod non debuit per Ecclesiam ieiuniū sub præcepto institui.

in epist. 119. cap. 19. circa finem, to. 2.

incipit hæc epist. Nec opinanti mihi. circa fi. to. 1. SED CONTRA est, quod *Hier. ad Lucinium dicit de ieiuniis loquens: Vnaquæque prouincia abundet in suo sensu, & præcepta maiorum leges apostolicas arbitretur. Ergo ieiunium est in præcepto.

CONCLVSIO.

Cùm ieiunium ad culparum deletionem & cohibitionem, & mentis in spiritualia eleuationem valeat, conueniens fuit vt quibusdam humanis legibus, ac diuinis præcepta de ieiunio, & illius obseruatione darentur.

art. praeced. RESPONDEO dicendum, quòd sicut ad seculares principes pertinet, præcepta legalia iuris naturalis determinatiua tradere de his quę pertinent ad vtilitatem cōmunem in temporalibus rebus, ita etiam ad prælatos ecclesiasticos pertinet ea statutis pręcipere quę ad vtilitatem cōmunem fidelium pertinent in spiritualibus bonis. *Dictū est autem, quòd ieiunium vtile est ad deletionem & cohibitionem culpæ, & ad eleuationem mentis in spiritualia. Vnusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantū ieiuniis vti, quantum sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo ieiunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ. Sed determinatio temporis & modi ieiunādi secundū conuenientiam & vtilitatem populi Christiani, cadit sub pręcepto iuris positiui, quod est à prælatis Ecclesiæ institutū. Et hoc est ieiunium Ecclesiæ: aliud verò est naturæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ieiunium secundum se consideratum non nominat aliquid eligibile, sed pœnale quiddam. Redditur autem eligibile secundū quod est vtile ad finem aliquem. Et ideo absolutè cōsideratum non est de necessitate præcepti, sed est de necessitate præcepti vnicuiq; tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominū vt plurimum indiget tali remedio: tū quia in multis omnes offendimus, vt dicitur Iac. 3. tum etiam, quia caro cōcupiscit aduersus spiritum, vt dicitur ad Gal. 5. conueniens fuit vt Ecclesia aliqua ieiunia statueret ab omnibus communiter obseruanda, non quasi præcepto subiiciens id, quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

AD SECVNDVM dicendum, quòd præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quē legislator intendit. Cuius auctoritatē si aliquis transgrediendo statutum contemnat, vel hoc modo trāsgrediatur quod impediatur finis quē intendit, peccat mortaliter talis transgressor. Si autem ex aliqua rationabili causa quis statutū non seruet præcipuè in casu, in quo etiam si legislator adesset, non decerneret esse seruandū, talis trāsgressio non constituit peccatū mortale. Et inde est quod non omnes, qui nō seruant ieiunia Ecclesię, peccāt mortaliter.

AD TERTIVM dicendū, quòd Aug. ibi loquitur de his, quæ neque sacrarum scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporū statuta inueniuntur, nec consuetudine vniuersalis Ecclesiæ roborata sunt. Ieiunia verò quæ sunt in præcepto, sunt in conciliis episcoporum statuta, & consuetudine vniuersalis Ecclesię roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis, sed magis sunt vtilia ad impediendum seruitutem peccati, quæ repugnat libertati spirituali, de qua dicitur ad Gal. 5. Vos enim fratres in libertatem vocati estis, tantum ne libertatē detis in occasionem carnis.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum omnes ad ieiunia Ecclesiæ teneantur.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd omnes ad ieiunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta, secundum illud Luc. 10. Qui vos audit, me audit. Sed ad præcepta Dei seruanda omnes tenētur: ergo similiter omnes tenentur ad seruāda ieiunia quę sunt ab ecclesia instituta. Infr. art. 7. ad 3. & 4. dist. 15. q. 3. art. 2. q. 1. 2. 3. & 4.

¶ 2 Præterea, Maximè videntur excusari pueri à ieiunio propter ętatē. Sed pueri nō excusantur. Dicitur enim Ioel 2. Sanctificate ieiunium, & postea congregate paruulos & sugentes vbera: ergo multo magis omnes alij ad ieiunia tenentur.

¶ 3 Præterea, Spiritualia sunt temporalibus præferenda, & necessaria non necessariis: sed opera corporalia ordinantur ad lucrū temporale; peregrinatio enim etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cùm ergo ieiuniū ordinetur ad spiritualem vtilitatem, & necessitatē habeat ex statuto Ecclesiæ, videtur quòd non sint ieiunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

¶ 4 Pręterea, Magis est aliquid faciendū ex propria volūtate quàm ex necessitate, vt patet per Apost. 2. ad Cor. 9. Sed pauperes solent ex necessitate ieiunare propter defectum alimentorum: ergo multo magis debent ex propria voluntate ieiunare.

SED CONTRA videtur, quòd nullus iustus teneatur ieiunare. Præcepta enim Ecclesiæ non obligant cōtra doctrinā Christi. Sed Dominus dixit Luc. 5. quòd non possunt filij sponsi ieiunare quandiu cum ipsis est sponsus. Est autem cum omnibus iustis spiritualiter eos inhabitans. Vnde Dominus dicit Matth. vlt. Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem seculi. ergo iusti ex statuto ecclesiæ non obligantur ad ieiunandum.

CONCLVSIO.

Ad ieiuniorum Ecclesiæ obseruātiam communiter omnes ligantur, nisi rationabile eis impedimentum affuerit.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictū est, statuta cōmunia proponūtur secundum quod multitudini conueniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id, quod cōmuniter habetur & in pluribus accidit. Si quid autem ex spirituali causa in aliquo inueniatur, quod obseruātiæ statuti repugnet, non intēdit talē legislator ad 1. 2. q. 90. art. 2. & q. 98. art. 2. & 6.

statuti

statuti obseruantiam obligare, in quo tamen est discretio adhibenda. Nam si causa sit euidens, per seipsum licitè potest homo statuti obseruantiam præterire, præsertim consuetudine interueniēte, vel si non posset de facili recursus ad superiorē haberi. Si verò causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc est obseruandum in ieiuniis ab Ecclesia institutis, ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd præcepta Dei sunt præcepta iuris naturalis, quæ secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiæ sunt de his quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiæ. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta propter quæ aliqui ad obseruanda ieiunia huiusmodi non tenentur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in pueris maximè est euidens causa non ieiunandi, tum propter debilitatem naturæ, ex quo prouenit quòd indigent frequenti cibo, & non multo simul assumpto, tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quandiu sunt in statu augmenti, quod est (vt in pluribus) vsque ad finem tertij septennij, non tenentur ad Ecclesiastica ieiunia obseruanda. Conueniens tamen est vt etiam in hoc tempore se ad ieiunandum exerceant plus vel minus, secundum modum suæ ætatis. Quandoque tamen magna tribulatione imminente in signum pœnitentiæ arctioris etiam pueris ieiunia indicuntur: sicut etiam de iumētis legitur Ionę 3. Homines & iumenta non gustent quicquam, nec aquam bibant.

AD TERTIVM dicendum, quòd circa peregrinos & operarios distinguendum videtur: quia si peregrinatio & operis labor cōmodè differri possit, aut diminui absque detrimento corporalis salutis & exterioris status, qui requiritur ad conseruationē corporalis vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc Ecclesiæ ieiunia prætermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinādi, & magnas dietas faciendi, vel etiam multum laborandi, vel propter cōseruationem vitæ corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, & simul cum hoc non possint Ecclesiæ ieiunia obseruari, nō obligatur homo ad ieiunandum: quia non videtur fuisse intentio Ecclesiæ statuētis ieiunia, vt per hoc impediret alias pias & magis necessarias causas. Videtur tamē in talibus recurrēdum esse ad superioris dispēsationem, nisi fortè vbi est ita cōsuetū: quia ex hoc ipso quòd prælati dissimulāt, videntur annuere.

AD QVARTVM dicendum, ꝙ pauperes qui possunt sufficiēter habere quod eis sufficiat ad vnam comestionē, non excusantur propter paupertatem à ieiuniis Ecclesiæ, à quibus tamen excusari videtur illi, qui frustatim eleemosinas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

AD QVINTVM dicēdum, quòd illud verbum Domini tripliciter potest exponi. Vno modo, secundū Chryso.* qui dicit, quòd discipuli qui filij spōsi dicūtur, adhuc imbecillius dispositi erant: vnde vestimento veteri comparantur. Et ideo in præsentia corporali Christi erant magis fouendi in quadam dulcedine quàm in austeritate ieiunij exercendi. Et secundum hoc magis conuenit, vt cum imperfectis & nouitiis in ieiuniis dispēsetur, quàm cum antiquioribus & perfectis, vt patet in *glos. super illud Psal. 130. Sicut ablactatus est super matre sua. Alio modo potest dici secundum †Hieron. quòd Dominus ibi loquitur de ieiunio veterum obseruātiarum. Vnde per hoc significat Dominus quòd Apostoli non erant in veteribus obseruantiis detinēdi, quos oportebat gratię nouitate perfundi. Tertio modo, secundū *Aug. qui distinguit duplex ieiuniū, quorum vnum pertinet ad humilitatē tribulationis. Et hoc modo non competit viris perfectis qui dicuntur filij sponsi. Vnde vbi Luc. dicit, Non possunt filij spōsi ieiunare, dicit Mat. Non possunt filij spōsi lugere. Aliud autem est, quod pertinet ad gaudiū mētis in spiritualia suspensæ. Et tale ieiunium conuenit perfectis.

Homil. 31. in Matt. à med. illius tom. 2. *psal. 130. glos. ordinar. †Matt. 9. super illud: Nemo immittit commissurā panni, id innuit. tom. 9. *lib. 2. de consensu euang. cap. 27. non remotè à fin. tom. 4.

ARTICVLVS V.

Vtrum conuenienter determinentur tempora ieiunij Ecclesiæ.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur ꝙ inconuenienter determinētur tempora ieiunij Ecclesiæ. Christus enim legitur Matth. 4. statim post baptismum ieiunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundum illud 1. ad Cor. 4. Imitatores mei estote, sicut & ego Christi: ergo & nos debemus ieiunium peragere statim post Epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur. 4. d. 15. q. 3. art. 3. q. 1.

¶ 2 Præterea, Cærimonialia veteris legis non licet in noua lege obseruare. Sed ieiunia in quibusdā determinatis mensibus pertinet ad solēnitates veteris legis. Dicitur enim Zach. 8. Ieiunium quarti, & ieiunium quinti, & ieiunium septimi, & ieiunium decimi erit domui Iudæ in gaudium & lætitiam, & in solennitates præclaras. Ergo ieiunia specialium mensium, quæ dicuntur quatuor temporum, in Ecclesia inconuenienter obseruantur.

¶ 3 Præterea, Secundum *Augu. in lib. de Consensu Euangelist. Sicut est ieiunium afflictionis, ita est ieiuniū exultationis: sed maximè exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione: ergo in tempore quinquagesimæ, in quo Ecclesia solennizat propter dominicā resurrectionē iu diebus dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua ieiunia indici. lib. 2. ca. 27. non remotè à fine. to. 4.

SED CONTRA est cōmunis Ecclesiæ consuetudo.

CONCLVSIO.

Conueniens fuit vt homines certis temporibus ac diebus ad ieiuniorum obseruantiam præceptis ac laudabili Ecclesiæ consuetudine cogerentur, vt tempore quadragesimæ, quatuor anni temporibus, & certis sanctorum vigiliis.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *supradictum est, ieiunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpæ & eleuationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt ieiunia indicēda, in quibus oportebat homines à peccato purgari, & mentem fidelium eleuari in Deum per deuotionem. Quæ quidem præcipuè imminent ante paschalem solennitatem, in qua & culpæ per baptismum relaxantur, qui solēniter in vigilia paschæ celebratur, quando recolitur dominica sepultura: quia per baptismum consepelimur Christo in mortem, vt dicitur ad Ro. 6. In festo etiam paschæ oportet maximè mētem hominis per deuotionem eleuari ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoauit. Et ideo immediatè ante solennitatem paschalem Ecclesia statuit esse ieiunandum. Et eadem ratione in vigiliis præcipuarum festiuitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura deuotè celebranda. Similiter etiam consuetudo Ecclesiastica habet, vt in singulis quattris annis sacri ordines conferantur, in cuius signum Dominus quatuor milia hominū de septem panibus satiauit, per quos significantur anni noui testamēti, vt *Hier. dicit ibidem, Ad quorum susceptionem oportet per ieiunium præparari & eos qui ordinant, & illos qui ordinandi sunt, & etiam totum populū, pro cuius vtilitate ordinantur. Vnde & legitur Lucæ 6. Quòd Dominus ante discipulorum electionem exiuit in montem orare. Quod exponens *Amb. dicit: Quid te facere conuenit cum vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus missurus Apostolos, prius orauit? Ratio etiam numeri, quantum ad quadragesimale ieiunium, est triplex secūdum *Greg. Primo quidem quia virtus decalogi per libros quatuor sancti Euangelij impletur. Denarius autem quater ductus in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elemētis subsistimus, per cuius voluntatem præceptis dominicis contrahimus, quæ per decalogum sunt accepta. Vnde dignū est,

art. 1. & 3. cap. 15. in Matt. tom. 9. in tit. de orat. Iesu in monte circa medium tom. 5. *homil. 16. in euang. à medio.

vt eandem carnem quaterdecies affligamus. Vel quia ita offerre contendimus Deo decimas dierũ. Dum enim per trecẽtos & ſexaginta dies annus ducitur, nos autẽ per triginta ſex dies affligimur, qui ſunt ieiunabiles in ſex ſeptimanis quadrageſimæ, quaſi anni noſtri decimas Deo damus. Secundum *Aug. autem additur quarta ratio. Nam creator eſt trinitas, Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus: creaturæ verò inuiſibili debetur ternarius numerus. Diligere enim iubemur Deum ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota mente. Creaturæ verò viſibili debetur quaternarius propter calidum & frigidum, humidum & ſiccum. Sic ergo per denarium ſignificantur omnes res. Qui ſi ducatur per quaternariũ, qui cõpetit corpori, per quod adminiſtratio geritur, quadrageſimum numerum cõficit. Singula verò ieiunia quatuor temporum tribus diebus cõtinentur propter numerum menſium, qui competit cuilibet tempori: vel propter numerum ſacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

Lib. 2. de doct. Christ. cap. 16. à med. tom. 3.

Ad primvm ergo dicendum, quòd Chriſtus baptiſmo non indiguit propter ſeipſum, ſed vt nobis baptiſmum commendaret. Et ideo ſibi non competebat vt ante baptiſmum ieiunaret, ſed poſt baptiſmum, vt nos inuitaret ad ieiunandum ante noſtrum baptiſmum.

Ad secvndvm dicẽdum, quòd Eccleſia non ſeruat ieiunia quatuor temporũ, nec omnino eiſdem temporibus, quibus Iudæi, nec etiam propter cauſas eaſdẽ. Illi enim ieiunãt in Iulio, qui eſt quartus menſis ab Aprili, quẽ primum habent: quia tunc Moyſes deſcendens de monte Sinai, tabulas legis cõfregit, & iuxta Ierem. muri primum rupti ſunt ciuitatis. In 5. autem menſe, qui apud nos vocatur Auguſtus, quia propter exploratores ſeditio eſſet orta in populo, iuſſi ſunt in mõtem non aſcendere. Et in hoc menſe à Nabuchodonoſor, & pòſt à Tito templum Hieroſolymis eſt incenſum. In 7. verò, qui appellatur Octobet, Godolias occiſus eſt, & reliquiæ populi diſſiparę. In 10. verò menſe, qui apud nos Ianuarius dicitur, populus cum Ezechiele in captiuitate poſitus audiuit tẽplum eſſe ſubuerſum.

Ad tertivm dicendũ, quòd ieiunium exultationis ex inſtinctu Spiritus ſancti procedit, qui eſt ſpiritus libertatis: & ideo hoc ieiuniũ ſub præcepto cadere non debet. Ieiunia ergo quæ præcepto Eccleſiæ inſtituũtur, ſunt magis ieiunia afflictionis, quæ non conueniunt in diebus lætitiæ. Propter quod non eſt ieiunium ab Eccleſia inſtitutũ in toto paſchali tempore, nec etiam in diebus dominicis; in quibus ſiquis ieiunaret contra conſuetudinem populi Chriſtiani, quæ, vt *Aug. dicit, eſt pro lege habẽda: vel etiã ex aliquo errore (ſicut Manichæi ieiunant, quaſi neceſſarium tale ieiunium arbitrantes) non eſſet à peccato immunis, quamuis ipſum ieiunium ſecundum ſe conſideratum omni tempore ſit laudabile, ſecundum quod *Hier. dicit ad Luciniũ, Vtinã omni tempore ieiunare poſſemus.

epiſt. 86. parum à princ. tom. 2.

Refertur diſt. 76. cap. Vtinam.

Articvlvs VI.

Vtrum requiratur ad ieiunium, quòd homo tãtum ſemel comedat.

4. di. 8. q. 1. ar. 4. q. 2. ad 2. & di. 15. q. 3. ar. 4. q. 1. per to & q. 2. cor. art. 1. & 2. huius quæſt.

Ad sextvm ſic proceditur. Videtur quòd non requiratur ad ieiunium, quòd homo tãtum ſemel comedat. Ieiunium enim, vt *dictum eſt, eſt actus virtutis abſtinentiæ, quæ quidẽ non minus obſeruat debitam quantitatem cibi, quàm comeſtionis numerũ. Non autem taxatur ieiunantibus quantitas cibi: ergo nec numerus comeſtionis taxari debet.

¶ 2 Præterea, Sicut homo nutritur cibo, ita & potu. Vnde & potus ieiunium ſoluit. Propter quod non poſſumus poſt potũ euchariſtiã accipere. Sed non eſt prohibitũ quin pluries bibamus diuerſis horis diei: ergo etiam non debet eſſe prohibitũ ieiunantibus quin pluries comedant.

¶ 3 Præterea, Electuaria quidam cibi ſunt, quæ tamen à multis in diebus ieiunij poſt comeſtionem ſumuntur: ergo vnitas comeſtionis non eſt de ratione ieiunij.

Sed in contrarium eſt communis conſuetudo populi Chriſtiani.

Conclvsio.

Rationabiliter eccleſiæ moderatione ſtatutum eſt, vt ſemel in die à ieiunantibus comedatur.

Respondeo dicẽdum, quòd ieiunium ab Eccleſia inſtituitur ad concupiſcentiam refrænandam, ita tamẽ quòd natura ſaluetur. Ad hoc autem ſufficere videtur vnica comeſtio, per quam homo poteſt & naturæ ſatisfacere, & tamen concupiſcentiæ aliquid detrahit, diminuẽdo comeſtionum vices. Et ideo Eccleſiæ moderatione ſtatutum eſt, vt ſemel in die à ieiunantibus comedatur.

Ad primvm ergo dicendum, quòd quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari propter diuerſas corporum complexiones, ex quibus cõtingit, quòd vnus maiori, alter minori cibo indiget. Sed, vt plurimum, omnes poſſunt naturæ ſatisfacere per vnicam comeſtionem.

Ad secvndvm dicendum, quòd duplex eſt ieiunium. Vnum quidem naturæ, quod requiritur ad euchariſtiæ ſumptionem. Et hoc ſoluitur per quemlibet potum, etiam aquæ, poſt quem etiam non licet euchariſtiam ſumere. Eſt autem aliud ieiunium Eccleſiæ, quod dicitur ieiunium ieiunantis. Et iſtud non ſoluitur niſi per ea, quæ Eccleſia interdicere intendit inſtituendo ieiunium. Non autem intendit Eccleſia interdicere abſtinentiam potus, qui magis ſumitur ad alterationem corporis, & digeſtionem ciborum aſſumptorum quàm ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat. Et ideo licet pluries ieiunantibus bibere. Si autem quis immoderatè potu vtatur, poteſt peccare, & meritum ieiunii perdere: ſicut etiam ſi immoderatè cibum in vna comeſtione aſſumat.

Ad tertivm dicendum, quòd electuaria etiam ſi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter aſſumuntur ad nutrimentum, ſed ad digeſtionem ciborum. Vnde non ſoluunt ieiunium, ſicut nec aliarum medicinarũ aſſumptio, niſi fortè aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate aſſumat per modum cibi.

Articvlvs VII.

Vtrum hora nona conuenienter taxetur ad comedendum his qui ieiunant.

4. diſt. 15. q. 3. ar. 3. q. 3.

Ad septimvm ſic proceditur. Videtur quòd hora nona non conuenienter taxetur ad comedendum his qui ieiunant. Status enim noui teſtamenti eſt perfectior quàm ſtatus veteris teſtamenti: ſed in veteri teſtamento ieiunabant vſque ad veſperam. Dicitur enim Leuit. 23. Sabbatum eſt, affligetis animas veſtras. Et poſtea ſequitur: A veſpere vſque ad veſperam celebrabitis ſabbata veſtra. ergo multo magis in nouo teſtamento ieiunium debet indici vſque ad veſperam.

¶ 2 Præterea, Ieiunium ab Eccleſia inſtitutum omnibus imponitur: ſed non omnes poſſunt determinatè cognoſcere horam nonam: ergo videtur quòd taxatio horæ nonæ non debeat cadere ſub ſtatuto ieiunij.

¶ 3 Præterea, Ieiunium eſt actus virtutis abſtinentię, vt *ſuprà dictum eſt: ſed virtus moralis non eodem modo accipit medium quo ad omnes: quia quod eſt multum vni, eſt parum alteri, vt dicitur in 2. *Ethic. ergo non debet ieiunantibus taxari hora nona.

art. præced. argum. 1.

lib. 2. cap. 6. tom. 5.

Sed contra eſt, quod concilium Calcedonenſe *dicit: In quadrageſima nullatenus credendi ſunt ieiunare, qui antè manducauerint, quàm veſpertinum celebretur officium, quod quadrageſimali tempore poſt nonam dicitur. Ergo vſque ad nonam eſt ieiunandum.

habetur de conſecrat. di. 1. ca. Solent.

Conclvsio.

Hora nona conuenient eſt vt ieiunantes cibum aſſumant.

Respondeo dicendum, quòd ſicut *dictum eſt, ieiunium ordinatur ad delectationem & cohibitionem culpæ. Vnde oportet quòd aliquid addat ſupra communẽ conſuetudinem, ita tamen quòd per hoc non multum natura grauetur. Eſt autem debita & communis cõſuetudo

ar. 1. 3. & 5.

comedendi hominibus circa horam sextam, tum quia iam videtur esse completa digestio nocturno tempore, naturali calore interius reuocato propter frigus noctis circunstans, & diffusio humoris per membra, cooperãte ad hoc calore diei vsque ad summum solis ascensum. Tum etiam quia tunc præcipuè natura corporis humani indiget iuuari contra exteriorem aëris calorem, ne humores interius adurantur. Et ideo vt ieiunans aliquam afflictionem sentiat pro culpæ satisfactione, conueniens hora comedendi taxatur ieiunantibus circa horam nonam. Cõuenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quæ completa fuit hora nona, quando inclinato capite tradidit spiritum. Ieiunantes enim dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur, secundũ illud ad Gal. 5. Qui autẽ Christi sunt, carnẽ suam crucifixerunt cũ vitijs & cõcupiscentiis.

Ad primvm ergo dicendum, quòd status veteris testamenti comparatur nocti; status verò noui testamenti, diei, secundum illud ad Ro. 13. Nox præcessit, dies autem appropinquauit. Et ideo in veteri testamento ieiunabant vsque ad noctem, non autem in nouo testamento.

Ad secvndvm dicendum, quòd ad ieiunium requiritur hora determinata non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam æstimationem. Sufficit enim quòd sit circa horam nonam. Et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad tertivm dicendum, quòd modicũ augmentum, vel etiam modicus defectus non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium, quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere cõsueuerunt, vsque ad horam nonam, quæ ieiunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum potest alicui nocere, cuiuscunque conditionis existat, vel si fortè propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid huiusmodi, hoc eis in magnum grauamẽ cederet, esset cum eis in ieiunio dispensandum: vel vt aliquantulum præuenirent horam.

Articvlvs viii.

Vtrum conuenienter ieiunantibus interdicatur abstinentia à carnibus, & ouis, & lacticiniis.

4.dist.15.q.3.art.4.q.2. art.6. huius quæst. Ad octavvm sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter ieiunantibus interdicatur abstinentia à carnibus, & ouis, & lacticiniis. *Dictum est enim suprà, quòd ieiunium est institutum ad cõcupiscentias carnis refrænandas. Sed magis concupiscentiã prouocat potus vini quàm esus carnium, secundũ illud Prouerb. 20. Luxuriosa res est vinum. Et ad Eph. 5. Nolite inebriari vino, in quo est luxuria. Cùm ergo non interdicatur ieiunantibus potus vini, videtur quòd non debeat interdici esus carnium.

¶ 2 Præterea, Aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur, sicut quædam animalium carnes: sed concupiscentia est appetitus delectabilis, vt *suprà habitũ est. ergo in ieiunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrænandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carnium. 1.2.q.30. art. 1.

¶ 3 Præterea, In quibusdam ieiuniorum diebus aliqui ouis, & caseo vtuntur: ergo pari ratione in ieiunio quadragesimali talibus homo vti potest.

Sed contra est communis fidelium cõsuetudo.

Conclvsio.

Ieiunium, cùm ad reprimendas carnis concupiscentias sit ab Ecclesia institutum, sunt conuenienter ieiunantibus carnes, lacticinia, & oua prohibita.

art.6. huius quæst. Respondeo dicendum, quòd sicut *suprà dictũ est, ieiunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis, quæ quidem sunt delectabilium secundum tactum, quæ consistunt in cibis & venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia ieiunantibus interdixit, qui & in comedendo maximè habent delectationem, & iterum maximè hominem ad venerea prouocant. Huiusmodi autem sunt carnes animalium in terra nascentium, & respirantium, & quæ ex eis procedũt: sicut lacticinia ex gressibilibus, & oua ex auibus. Quia enim huiusmodi magis confirmantur humano corpori, plus delectant, & magis conferunt ad humani corporis nutrimẽtum. Et sic ex eorum comestione plus superfluit vt vertatur in materiam seminis, cuius multiplicatio est maximum incitamẽtum luxuriæ. Et ideo ab his cibis præcipuè ieiunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

Ad primvm ergo dicendũ, quòd ad actum generationis tria concurrunt, scilicet calor, spiritus, & humor. Ad calorem quidem maximè cooperatur vinum, & alia calefacientia corpus. Ad spiritus autem videntur cooperari inflatiua. Sed ad humorem maximè cooperatur vsus carnium, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris & multiplicatio spirituum cito transit. Sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur ieiunantibus vsus carnium, quàm vini vel leguminum, quæ sunt inflatiua.

Ad secvndvm dicendum, quòd Ecclesia ieiuniũ instituens intendit ad id quod communius accidit. Esus autem carnium est magis delectabilis communiter quàm esus piscium: quamuis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis ieiunantibus prohibuit esum carniũ, quàm esum piscium.

Ad tertivm dicendum, quòd oua & lacticinia ieiunantibus interdicuntur inquantum sunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Vnde principalius interdicuntur carnes quàm oua vel lacticinia. Similiter etiam inter alia ieiuuia solennius est quadragesimale ieiunium: tũ quia obseruatur ad imitationẽ Christi, tũ etiam quia per ipsum disponimur ad redẽptionis nostræ mysteria deuotẽ celebranda, & ideo in quolibet ieiunio interdicitur esus carniũ. In ieiunio autem quadragesimali interdicuntur vniuersaliter etiam oua & lacticinia. Circa quorum abstinentiam in aliis ieiuniis diuersæ consuetudines existunt apud diuersos, quas quisque obseruare debet secundũ morem eorum inter quos cõuersatur. Vnde *Hieron. dicit de ieiuniis loquens, Vnaquæq; prouincia abundet in suo sensu, & præcepta maiorum leges Apostolicas arbitretur. In epist. ad Lucinium, quæ incipit: Nec opinanti mihi. circa finem, tom. 1.

QVÆSTIO CXLVIII.

De Gula, in sex articulos diuisa.

Deinde considerandum est de gula.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum gula sit peccatum.

¶ Secundo, vtrum sit peccatum mortale.

¶ Tertio, vtrum sit maximum peccatorũ.

¶ Quarto, de speciebus eius.

¶ Quinto, vtrum sit vitium capitale.

¶ Sexto, de filiabus eius.

Articvlvs i.

Vtrum gula sit peccatum.

Ad primvm sic proceditur. Videtur quòd gula non sit peccatum. Dicit enim Dominus Matth. 15. Quod intrat in os, non coinquinat hominem. Sed gula est circa cibos qui intrant in hominem. Cùm ergo omne peccatum coinquinet hominẽ, videtur quòd gula non sit peccatum. Mal. q. 14. art. 1. & art. 2. & 3. cor.

¶ 2 Præterea, Nullus peccat in eo quod vitare nõ potest. Sed gula cõsistit in immoderantia cibi quam non potest homo vitare. Dicit enim *Greg. 30. Moral. Quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, & quid voluptas suppetat, ignoratur. Et *Augu. dicit in 10. confes. Quis est Domine, qui aliquantulũ extra mẽtas necessitatis cibum non sumit? Ergo gula non est peccatũ. lib. 30. cap. 28. ante medium. *lib. 10. cap. 31. non mul. tum à fine, tom. 1.

¶ 3 Præterea, In quolibet genere peccati primus motus est peccatũ: sed primus motus sumẽdi cibũ nõ est peccatum;

catum, alioquin fames & sitis essent peccata: ergo gula non est peccatum.

lib.30.ca.26. parum à principio. SED CONTRA est, quòd *Greg. 30. Moral dicit, quòd ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appetitus, edomatur: sed interior hostis hominis est peccatum: ergo gula est peccatum.

CONCLVSIO.

Gula cùm sit inordinatus comedendi & bibendi appetitus, manifestè peccatum est.

RESPONDEO dicendum, quòd gula non nominat quemlibet appetitum edendi & bibendi, sed inordinatū. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo, quòd recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autē dicitur aliquid esse peccatū, quòd virtuti contrariatur. Vnde manifestum est quòd gula est peccatū.

AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd id quod intrat in hominem per modum cibi secundum suam substantiam & naturam, non coinquinat hominem spiritualiter. Sed Iudæi contra quos Dominus loquitur, & Manichæi, opinabantur quòd aliqui cibi immundos facerent non propter figurā, sed propter propriam naturā. Inordinata autē ciborū cōcupiscentia spiritualiter hominē coinquinat.

in corp. art. AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut *dictum est, vitium gulæ non consistit in substantia cibi, sed in cōcupiscētia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi non propter concupiscentiam cibi, sed æstimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solum pertinet ad gulam quòd aliquis propter concupiscentiam cibi delectabilis scienter excedat mensuram in edendo.

AD TERTIVM dicendū, quòd duplex est appetitus. Vnus quidē naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis, in quibus non potest esse virtus & vitiū, eo quod non possunt subiici rationi. vnde & vis appetitiua diuiditur cōtra retentiuam, digestiuam & expulsiuam. Et ad talem appetitum pertinet esuries & sitis. Est autē & alius appetitus sensitiuus, in cuius concupiscentia vitium gulæ consistit. Vnde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitiuo, qui non est sine peccato.

ARTICVLVS II.

Vtrum gula sit peccatum mortale.

Infr. q. 154. art.2.ad 6. & mal q. 14.ar.2.& Ro.13.lec.3. cir.4. & Gal.5.lec.4. circ.2.fin. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto decalogi, quod de gula non videtur: ergo gula non est peccatum mortale.

*q.132.art. 3. ¶ 2 Præterea, Omne peccatū mortale contrariatur charitati, vt ex *supradictis patet: sed gula non opponitur charitati, neq; quantū ad dilectionem Dei, neq; quantū ad dilectionem proximi: ergo gula non est peccatum mortale.

†Serm.4.in die animarū, ante medium, tom.10. ¶ 3 Præterea, †Aug. dicit in sermone de Purgatorio, Quotiēs aliquis in cibo aut potu plus accipit quàm necesse est, ad minutā peccata pertinere nouerit. Sed hoc pertinet ad gulam: ergo gula computatur inter minuta, id est, inter venialia peccata.

*lib.30.cap. 26.circa medium. SED CONTRA est, quod *Greg. dicit in 30. Moral. Dominante gulæ vitio, omne quod homines fortiter egerunt, perdunt, & dum venter non restringitur, simul cūctæ virtutes obruuntur: sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Si quis ob gula inordinatā cupiditatē aliquid in lege diuina præceptum deliberata ratione dimitteret, mortali crimine reus esset.

art.1.huius quæst. RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, vitium gulæ propriè consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter tolli potest. Vno modo, quantum ad ea quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commēsurata, vt sint proportionata fini. Alio modo, quantum ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominē auertit à fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipiatur in gula secundū auersionem à fine vltimo, sic gula erit peccatum mortale. Quod quidē cōtingit, quando delectationi gulæ inhæret homo tanquam fini propter quē Deū contemnit, paratus scilicet cōtra præcepta Dei agere, vt delectationes huiusmodi assequatur. Si verò in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantum secundū ea quæ sunt ad finem, vtpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum: non tamen ita, quòd propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, est peccatum veniale.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vitium gulæ habet quòd sit peccatum mortale, inquantum auertit à fine vltimo, & secundū hoc per quandam reductionem opponitur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo præcipitur quies in fine vltimo. Non enim omnia peccata mortalia directè cōtrariantur præceptis decalogi, sed solū illa quæ iniustitiā cōtinent: quia præcepta decalogi specialiter pertinēt ad iustitiā & partes eius, vt *suprà habitū est. q.122.ar.1.

AD SECVNDVM dicendum, quòd inquantū auertit à fine vltimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis vltimus, diligendus. Et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

AD TERTIVM dicendū, quòd illud verbum Aug. intelligitur de gula inquātum importat inordinationem concupiscentiæ solum circa ea quæ sunt ad finem.

AD QVARTVM dicēdum, quòd gula dicitur virtutes auferre non tam propter se, quàm etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim *Greg. in Pastorali, Dū venter per ingluuiem renditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur. parte 3. cap. 20.

ARTICVLVS III.

Vtrum gula sit maximum peccatorum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd gula sit maximum peccatorū. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnę cōsideratur: sed peccatū gulæ est grauissimè punitum. Dicit enim *Chrys. Adam incontinētia vētris expulit à paradiso. Diluuiū quod fuit tēpore Noe ipsa fecit, & pœnam Sodomorū, secundū illud Ezec.16. Hæc fuit iniquitas sororis tuæ Sodomę, saturitas panis & vini: Ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum. Homil.13.in Matt. non remote à princ. tom.2.

¶ 2 Præterea, Causa in quolibet genere est potior: sed gula videtur esse causa aliorū peccatorū: quia super illud Psal.135. Qui percussit Aegyptū cū primogenitis eorū, dicit *glo. Luxuria, cōcupiscentia, superbia, sunt ea, quæ venter generat. Ergo gula est grauissimum peccatorum. Est glos. Cassiodori in hoc loco.

¶ 3 Præterea, Post Deū homo debet seipsum maximè diligere, vt suprà habitū est: sed per vitiū gulæ homo infert sibiipsi nocumētum. Dicitur enim Eccle.37. Propter crapulam multi obierunt. ergo gula est maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ sunt contra Deum.

SED CONTRA est quòd vitia carnalia, inter quæ computatur gula secundum *Greg. sunt minoris culpæ. li.33. moral. cap.11. parū ante med. ad sinsum.

CONCLVSIO.

Non est gula maximum vitiorum, quanquam ex occasione multorum peccatorum causa sit.

RESPONDEO dicendum, quod grauitas alicuius peccati potest tripliciter cōsiderari. Primo quidē & principaliter secundū materiā, in qua peccatur. Et secundū hoc peccata quæ sunt circa res diuinas sunt maxima. Vnde secundū hoc vitiū gulæ non est maximū. Est enim circa ea quę ad sustētationē corporis spectāt. Secūdo autē ex parte peccantis. Et secundū hoc peccatū gulæ magis alleuiatur quā aggrauetur: tū propter necessitatē assumptionis ciborū, tū etiā propter difficultatē discernēdi & moderandi id quod in talib9 cōuenit. Tertio verò modo ex parte effectus consequentis. Et secundū hoc vitiū gulæ habet quandā magnitudinē, inquantū ex ea occasionantur diuersa peccata.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illæ pœnæ referuntur

referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem, quàm ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam ex qua processit ad actum gulæ. Diluuium autem & pœna Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriæ præcedentia ex gula occasionata.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte peccatorum quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit potior nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens & per occasionem.

AD TERTIVM dicendum, quòd gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Vnde hoc non directè pertinet ad grauitatem gulæ: cuius culpa tamen aggrauatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi assumptionem.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum conuenienter species gulæ distinguãtur secundum has quinque conditiones: præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

1. 2. q. 72. art. 9. có. & ad 3. Et 4. dist. 15. qõ. 3 art. 4. lib. 30. cap. 27. in princ.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd incõuenienter species gulæ distinguantur à Gregor. qui 30. Moral*. dicit, Quinque modis nos gulæ vitium tentat. Aliquando namque indigentiæ tempora præuenit, aliquando lautiores cibos quærit, aliquando quæ sumenda sunt præparari accuratius appetit, aliquando in ipsa quantitate sumendi, mensuram refectionis excedit, aliquando ipso æstu immensi desiderij aliquis peccat. Et continentur in hoc versu,

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Prædicta enim diuersificantur secundum diuersas circunstantias: sed circunstantiæ cum sint accidentia actuum, non diuersificant speciem: ergo secundum prædicta non diuersificantur species gulæ.

¶ 2 Præterea, Sicut tempus est quædam circũstantia, ita & locus. Si ergo secundum tempus vna species gulæ accipitur, videtur quod pari ratione secundum locum & alias circunstantias.

¶ 3 Præterea, Sicut temperantia obseruat debitas circunstantias, ita etiam & aliæ virtutes morales: sed in vitiis, quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus, non distinguuntur species secundum diuersas circunstantias, ergo nec in gula.

li. 30. Moral. cap. 27.

SED CONTRA est verbum Greg. inductum*.

CONCLVSIO.

Quæ gulæ species distinguuntur secundum has conditiones, præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Art. 1. huius quæst.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est*, gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, & eius comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attẽdi dupliciter. Vno quidem modo, quantum ad ipsum cibum, qui sumitur. Et sic quantum ad substantiam vel speciem sibi quærit aliquis cibos lautos, id est, pretiosos. Quantum ad qualitatem quærit cibos nimis accurate præparatos, id est, studiose. Quantum ad quantitatem, excedit nimis in edendo. Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantũ ad ipsam sumptionem cibi, vel quia præuenit debitum tempus comedendi, quod est præpropere, vel quia non seruat modum debitum in edendo quod est ardenter. Isidor*. verò comprehendit primum & secundum sub vno, dicens, quòd gulosus excedit in cibo secundum quid, quantum quomodo, & quando.

Elicitur ex li. 2. de summo bono: ca. 22. non procul à fine & ca 42

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd corruptio diuersarum circunstantiarum facit diuersas species gulæ propter diuersa motiua, ex quibus moralium species diuersificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi. In eo verò qui præoccupat tempus deordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ, & idem patet in aliis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in loco & in aliis circunstantiis, non inuenitur aliud differens motiuum pertinens ad vsum cibi, quòd faciat aliam speciem gulæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd in quibuscunque aliis vitiis diuersæ circunstantiæ habent diuersa motiua, oportet accipi diuersas species vitiorum secundum diuersas circunstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, vt dictum est†. ad 2. arg. & 1. 2. q. 72. artic. 9.

ARTICVLVS V.

Vtrum gula sit vitium capitale.

Mal. qõ. 8. art. 1. con. co. 3. & ad 9. et q. 13. art. 3. con. & qõ. 14 artic. 4.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur, ex quibus alia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed cibus circa quem est gula, non habet rationem finis. Non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem. ergo gula non est vitium capitale.

¶ 2 Præterea, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati: sed hoc non competit gulæ, quia videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, vtpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

¶ 3 Præterea, Peccatum contingit ex hoc quod aliquis recedit à bono honesto, propter aliquid vtile præsenti vitæ, vel delectabile sensui: sed circa bona, quæ habent rationem vtilis, ponitur vnum tantum vitium capitale, scilicet auaritia: ergo & circa delectationes videtur esse ponendũ vnum tantũ vitium capitale. Ponitur autẽ luxuria quæ est maius vitium quàm gula, & circa maiores delectationes: ergo gula non est vitium capitale.

SED CONTRA est, quòd Greg. 31. Moral*. computat gulam inter vitia capitalia. li. 31. ca. 31

CONCLVSIO.

Vitium gulæ, quod circa delectationes tactus inter omnes præcipuas versatur, capitalibus vitiis annumeratur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, vitium capitale dicitur, ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis, inquantum scilicet habet finem multum appetibilem. Vnde ex eius appetitu homines prouocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autẽ aliquis finis redditur multum appetibilis, quòd habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio: vt patet in 1. & 10. Ethico*. Et ideo vitium gulæ quod est circa delectationes tactus, quæ sunt præcipue inter alias conuenienter ponitur inter vitia capitalia. 1. 2. q. 84. artic. 4. li 1. ca. 8. & li. 10. cap. 3. & sequentib.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid, sicut ad finem. Sed quia ille finis, scilicet conseruatio vitæ, est maxime appetibilis, quæ sine cibo conseruari non potest: inde etiam est quòd ipse cibus est maxime appetibilis. Et ad hoc ferè totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundum illud Eccles. 6. Omnis labor hominis in ore eius. Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi quàm circa cibos. Propter quod vt August. dicit in libro de Vera religione*. Quibus vilis corporis salus est, malunt vesci, in quo scilicet delectatio est, quàm saturari. Cùm omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire. cap. 53. circa princ. tom. 1.

AD SECVNDVM dicendum, quòd finis in peccato accipitur ex parte conuersionis. Sed grauitas peccati accipitur ex parte auersionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam grauitatem.

AD TERTIVM dicendum, quòd delectabile est appetibile secundum se. Et ideo secundum eius diuersitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula & luxuria. Vtile

ria. Vtile autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundum quòd ad aliud ordinatur. Et ideo in omnibus vtilibus videtur esse vna ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa huiusmodi non ponitur nisi vnũ vitiũ capitale.

ARTICVLVS VI.

Vtrum conuenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis circa intelligentiam.

Mal.q̃.4. art.4. AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam. Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum, secundum illud Prouerbio. 2. Qui lætantur cùm male fecerint, & exultant in rebus pessimis. Similiter etiã hebetudo mentis inuenitur in omni peccato: secundum illud Prouerb. 14. Errant qui operantur malum. ergo inconuenienter ponuntur filiæ gulæ.

¶ 2 Præterea, Immunditia, quæ maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isa.28. Omnes mensæ repletæ sunt vomitu sordium. Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati: vel etiam aliquid vtile sub consilio cadens, secundum illud Ecclesi.31. Si coactus fueris in edendo multum, surge è medio, & vome, & refrigerabit te. ergo non debet poni inter filias gulæ.

¶ 3 Præterea, Isidorus ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

li.31.ca.31. SED CONTRA est, quod Greg.31. Moral*. has filias gulæ assignat.

CONCLVSIO.

Inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis circa intelligentiam quinque sunt gulæ filiæ.

art.2.& 3. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est*, gula proprie consistit circa immoderatam delectationem, quæ est in cibis & potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur, quæ ex immoderata delectatione cibi & potus consequuntur. Quę quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter. Primò quidem, quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex immoderatione cibi & potus. Et quantum ad hoc ponitur filia gulæ hebetudo sensus circa intelligentiam, propter fumositates ciborum perturbantes caput, sicut econtrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem: secundum illud Ecclesiast. 2. Cogitaui in corde meo abstrahere à vino carnem meam vt animum meum transferrem ad sapientiam. Secundo, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi & potus, quasi sopito gubernaculo rationis. Et quantum ad hoc ponitur inepta lætitia: quia omnes aliæ inordinatæ passiones ad lætitiam & tristitiam ordinantur, vt dicitur in 2. Ethi*.

lib.2.cap.5. tom.5. Et hoc est quod dicitur tertij Esdræ 3. quòd vinum omnem mentem conuertit in securitatem & in iucunditatem. Tertiò, quantum ad inordinatum verbum. Et sic ponitur multiloquium: quia vt Gregorius dicit in Pa-

parte 3. cap. 20. in princ. storal*. Nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, diues ille, qui epulatus quotidie splendidè dicitur, in lingua grauius non arderet. Quartò, quantum ad inordinatum actum. Et sic ponitur scurrilitas, id est, iocularitas quædam proueniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Vnde ad Ephes. quinto, super illud, Aut stultiloquium, aut scurrilitas: dicit gloss. quòd à stultis scurrilitas dicitur, id est, iocularitas, quæ risum mouere solet. Quamuis possit vtrunque horum referri ad verba, in quibus contingit peccare: vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad multiloquium: vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad scurrilitatem. Ex parte autem corporis ponitur immunditia: quæ potest attendi siue secundum inordinatam emissionem quarumcunque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Vnde super illud ad Ephes. 5. Fornicatio autem & omnis immunditia, &c. dicit gloss. id est incontinentia pertinens ad libidinem quocunque modo.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd lætitia quæ est de actu peccati vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu. Sed lætitia vaga, incomposita, quæ hic dicitur inepta, præcipue oritur ex immoderata sumptione cibi vel potus. Similiter etiam dicendum quòd hebetudo sensus quantum ad eligibilia communiter inuenitur in omni peccato. Sed hebetudo sensus circa speculabilia, maxime procedit ex gula, ratione iam dicta*. In corp. artic.

AD SECVNDVM dicendum, quòd licet vtilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quòd aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurare ex consilio medicinæ in remedium alicuius languoris.

AD TERTIVM dicendum, quòd scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ, non autẽ ex actu luxuriæ, sed ex eius voluntate. Et ideo ad vtrunque vitiũ potest pertinere.

QVÆSTIO CXLIX.

De sobrietate, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de sobrietate & vitio opposito, scilicet ebrietate.

¶ Et circa sobrietatem quæruntur quatuor.

¶ Primò, quæ sit materia sobrietatis.

¶ Secundò, vtrum sit specialis virtus.

¶ Tertiò, vtrum vsus vini sit licitus.

¶ Quarto, quibus præcipue competat sobrietas.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum materia sobrietatis sit potus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd materia sobrietatis non sit potus. Dicitur enim ad Rom. decimosecundo, Non plus sapere quàm oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, ergo sobrietas est circa sapientiam, & non solum circa potum. Supr.q̃.143 cor. princ.

¶ 2 Præterea, Sapient. 8. dicitur de Dei sapientia: ꝙ sobrietatem & prudentiam docet, iustitiam, & virtutem: vbi sobrietatem ponit pro temperantia, sed temperantia non solum est circa potus, sed etiam circa cibos & venerea, ergo sobrietas non est solum circa potus.

¶ 3 Præterea, Nomen sobrietatis à mensura sumptum esse videtur, sed in omnibus, quę ad nos pertinent, debemus mensuram seruare, vt dicitur ad Titum secundo, Sobrie, & iuste, & pie viuamus in hoc seculo: vbi dicit glos.* Sobrie in nobis. Et primæ ad Timoth. secundo, dicitur, Mulieres in habitu ornato, cum verecundia & sobrietate ornantes se, & sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus. Glos. interlineari ibid.

SED CONTRA est, quod dicitur Ecclesi. 31. Aequa vita hominis vinum in sobrietate potatum.

CONCLVSIO.

Sobrietas maximè circa potus debitam mensuram versatur, vbi nimius potest esse excessus.

RESPONDEO dicendum, quòd virtutes, quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vendicant, in qua difficillimum & optimum est conditionem eius obseruare, sicut fortitudo pericula mortis, & temperantia delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur à mensura. Dicitur enim aliquis sobrius, quasi briam, id est, mensurã seruans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas ascribit, in qua maxime laudabile est mensuram seruare. Huiusmodi autẽ est potus inebriare valens, quia eius vsus mensuratus multum cõfert, & modicus excessus multũ lædit, quia im-

quia impedit vsum rationis magis etiam quàm excessus cibi. Vnde Eccles. 31. Sanitas est animæ & corporis sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem, & iram, & ruinas multas facit. Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quencunque, sed eum, qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum & omne quod inebriare potest. Cōmuniter autem sumēdo nomen sobrietatis potest in quacunque materia dici, sicut & supra dictum est*, de fortitudine & temperantia.

q.123.art.2 & q.141. art.2.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut vinum materiale inebriat corporaliter, ita etiam metaphorice consideratio sapientiæ dicitur potus inebrians, propter hoc quòd sua delectatione animum allicit, secundum illud Psal. 22. Calix meus inebrians quàm præclarus est. Et ideo circa contemplationem sapientiæ per similitudinem quandam sobrietas dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd omnia quæ ad temperantiam proprie pertinent, necessaria sunt præsenti vitæ,& eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram,quod pertinet ad officium sobrietatis. Propter quòd nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quàm in aliis, & ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendum, quòd quamuis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas proprie in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maxime necessaria.

Articvlvs II.

Vtrum sobrietas sit per se virtus specialis.

2.sen.5.le.3. co.5.princip. Et Thi.2. le. 3.co.2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur,quòd sobrietas non sit per se quædam specialis virtus. Abstinentia enim attenditur & circa cibos & circa potus, sed circa cibos non est specialiter aliqua specialis virtus. ergo nec sobrietas quæ est circa potum, est aliqua specialis virtus.

¶ 2 Præterea, Abstinentia & gula sunt circa delectationes tactus, inquantum sensus est alimenti,sed cibus & potus simul cedunt in alimentum. Simul enim indiget animal nutriri humido & sicco; ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

¶ 3 Præterea, Sicut in his quæ ad nutritionem pertinent, distinguitur cibus à potu,ita etiam distinguuntur diuersa genera ciborum,& diuersa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videtur quòd circa quamlibet differētiam potus vel cibi, sit quædam specialis virtus, quod est inconueniens. Non ergo videtur quòd sobrietas sit specialis virtus.

Li.1.in somnium Scipio. in fol.2.ante medium.

Sed contra est, quòd Macrobius* ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ.

Conclvsio.

Sobrietas est quædam specialis virtus, qua moderamur speciale rationis impedimentum ex nimio potu vini prouenięns.

q.136.ar.1. & q.141.art. 3.& q.146 art.2.& 1. 2.q.65.ar.2

Respondeo dicēdum, quòd sicut supra dictum est*, ad virtutem moralem pertinet conseruare bonum rationis contra ea, quibus potest impediri. Et ideo vbi inuenitur speciale impedimētum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud remouendū. Potus autem inebrians habet specialem rationē impediendi vsum rationis, inquantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo ad remouendum hoc impedimentum rationis,requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

Ad primum ergo dicendum, quòd cibus & potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbēdo eam per immoderantiā delectationis. Et quantū ad hoc communiter circa cibum & potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens, impedit speciali ratione, vt dictum est*. Et ideo requirit specialem virtutem.

In corp. artic.

Ad secundum dicendum, ꝙ virtus abstinentiæ nō est circa cibos & potus, inquantum sunt nutritiua,sed inquantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus potibus inebriare valentibus est vna & eadem ratio impediendi rationis vsum. Et sic illa potuum diuersitas, per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc, secundum huiusmodi diuersitatem, virtutes non diuersificantur. Et eadem ratio est de diuersitate ciborum.

Articvlvs III.

Vtrum vsus vini totaliter sit illicitus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd vsus vini totaliter sit illicitus. Sine sapiētia enim non potest aliquis esse in statu salutis. Dicitur enim Sapient. 7. Neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat. Et infra nono: Per sapientiam sanati sunt quicunque placuerunt tibi à principio. Sed vsus vini impedit sapientiam, dicitur enim Eccles. 2. cogitaui abstrahere à vino carnem meam, vt transferrem animum meum ad sapientiam, ergo potus vini est vniuersaliter illicitus.

¶ 2 Præterea, Apostolus dicit ad Roman. 14. Bonum est non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur; sed cessare à bono virtutis est vitiosum, & similiter fratribus scandalum ponere. ergo vti vino est illicitum.

¶ 3 Præterea, Hieronym.* dicit, quòd vinum cum carnibus post diluuium est dedicatum. Christus autem venit in fine seculorum,& extremitatem retraxit ad principium. ergo tempore Christianæ legis videtur esse illicitum vti vino.

Habetur dist. 35. cap. Ab exordio ex Hieron.lib.1. contra Iouianum. tom.3.

Sed contra est,quod Apost.dicit 1.ad Timoth. 5. Noli adhuc aquam bibere,sed modico vino vtere propter stomachum tuum, & infirmitates frequentes. Et Ecclesiast. 31. dicitur, Exultatio animæ & cordis vinum moderate potatum.

Conclvsio.

Quanquam vini vsus secundum se illicitus non sit, est tamen vitiosus vel ex bibentis læsione, vel si mensuram excedat, aut contra votum suscipiatur, vel scandali causa sit.

Respondeo dicendum, quòd nullus cibus vel potus secundum se consideratus est illicitus, secundum sententiam Domini dicentis Matth. 15. Non quod intrat in os, coinquinat hominem. Et ideo bibere vinum secundum se loquendo non est illicitum. Potest tamen reddi illicitum per accidēs. Quandoque quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur, vel quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum,qui ex hoc scandalizantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sapientia potest haberi dupliciter. Vno modo, secundum modum communem, prout sufficit ad salutem. Et sic non requiritur ad sapientiam habendam quod aliquis à vino omnino abstineat, sed quòd abstineat ab immoderato vsu vini. Alio modo, secundum quendam perfectionis gradum. Et sic requiritur in aliquibus ad perfecte sapientiam percipiendam,quòd omnino à vino abstineant, secundum conditiones quarundam personarum & locorum.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere à vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum, quòd Christus retrahit nos à quibusdam,sicut omnino illicitis, à quibusdam verò sicut ab impedimentis perfectionis. Et hoc modo retrahit aliquos à vino propter studium perfectionis, sicut à diuitiis & aliis huiusmodi.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum sobrietas magis requiratur in maioribus personis.

1.Thi.2.le.2.co.3. AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd sobrietas magis requiratur in maioribus personis. Senectus enim excellentiam quandam homini præstat, vnde & senibus honor & reuerentia debetur, secundum illud Leuit.19. Coram cano capite consurge, & honora personam senis. Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud ad Titum 2. Senes vt sobrij sint. Ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis.

¶ 2 Præterea, Episcopus in ecclesia excellẽtissimum gradum habet, cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundum illud primæ ad Timoth. 3. Oportet episcopum irreprehensibilem esse, vnius vxoris virum, sobrium, prudentem, &c. Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentioribus.

¶ 3 Præterea, Sobrietas importat abstinentiam à vino, sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus. Conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundum illud Prouerb. 31. Noli regibus dare vinum. & postea subdit, Date siceram mœrentibus, & vinum his qui amaro animo sunt. ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

SED CONTRA est, quòd Apostolus dicit 1. ad Timoth. 3. Mulieres similiter pudicas, sobrias, &c. Et ad Titum secundo, dicitur, iuuenes similiter hortare vt sobrij sint.

CONCLVSIO.

Non modo iuuenibus & mulieribus ad reprimendas concupiscentias virtus sobrietatis necessaria est, sed senibus, & principibus, in quibus ratio vigere debet rationabiliter indicitur.

RESPONDEO dicendum, quòd virtus habet habitudinem ad duo. Vno quidem modo ad contraria vitia, quæ excludit, & concupiscentias quas refrænat. Alio modo, ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Vno modo, quia in eis est maior pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem restrænari, & ad vitia quæ per virtutem tolluntur. Et secundum hoc sobrietas maxime requiritur in iuuenibus & mulieribus, quia in iuuenibus viget concupiscentia delectabilis propter feruorem ætatis. In mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quòd concupiscentiis resistant. Vnde secundum Maximum Valerium *, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. Alio verò modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, vtpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate sumptum præcipue impedit vsum rationis. Et ideo senibus in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, & episcopis seu quibuslibet ecclesiæ ministris, qui mente deuota debent spiritualibus officiis insistere, & regibus qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

li.2.ca.1. in titulo de vsu vini mulieribus interdicto

QVAESTIO CL.

De Ebrietate, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de Ebrietate.
¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primo, vtrum ebrietas sit peccatum.
¶ Secundo, vtrum sit peccatum mortale.
¶ Tertio, vtrum sit grauissimum peccatorum.
¶ Quarto, vtrum excuset à peccato.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum ebrietas sit peccatum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd ebrietas nō sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum, sicut timiditati audacia, & pusillanimitati præsumptio opponitur, sed ebrietati nullum peccatum opponitur, ergo ebrietas non est peccatum.

Mal.q.14. artic.4.ad 2. & Ti.2.le.1 fin.& 3.eth. lect.11 fin.

¶ 2 Præterea, Omne peccatum est voluntarium, sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult priuari vsu rationis: ergo ebrietas non est peccatum.

¶ 3 Præterea, Quicunque est alteri causa peccandi, peccat: si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quòd illi qui alios inuitant ad potum quo inebriantur, peccarent, quod videtur esse valde durum.

¶ 4 Præterea, Omnibus peccatis correctio debetur, sed ebriis non adhibetur correctio. Dicit enim Gregorius, quòd cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si à tali consuetudine euellantur: ergo ebrietas non est peccatum.

SED CONTRA est, quòd Apost. dicit ad Roman. 13. Non in comessationibus & ebrietatibus.

CONCLVSIO.

Ebrietas, quæ inordinata vini concupiscentia est, vitium indicatur magis quàm illa, quæ in rationis priuatione consistit.

RESPONDEO dicendum, quòd ebrietas dupliciter potest accipi. Vno modo, prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit vt non sit compos rationis. Et secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa. Alio modo ebrietas potest nominare actum, quo quis in hunc defectum incidit, qui potest causare ebrietatem dupliciter. Vno modo, ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis. Et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipue si non ex negligentia hominis contingat. Et sic creditur Noë inebriatus fuisse, vt legitur Genesis 9. Alio modo ex inordinata concupiscentia & vsu vini. Et sic ebrietas ponitur esse peccatum, & continetur sub gula, sicut species sub genere. Diuiditur enim gula in comessationem & ebrietatem, quæ prohibet Apostolus in auctoritate inducta.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 3. Ethico*. insensibilitas quæ opponitur temperantiæ non multum contingit. Et ideo tam ipsa quàm omnes eius species, quæ opponuntur diuersis speciebus temperātiæ, nomine carent. Vnde & vitium quod opponitur ebrietati innominatum est, & tamen siquis scienter intantum à vino abstineret, vt naturam multum grauaret, à culpa immunis non esset.

lib.3.cap.11 tom.5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd obiectio illa procedit de defectu consequenti, qui est inuoluntarius. Sed immoderatus vsus vini est voluntarius, in quo peccati ratio consistit.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut ille qui inebriatur, excusatur à peccato si ignorat fortitudinem vini, ita etiam ille qui inuitat aliquem ad bibendum, excusatur à peccato, si ignoret talem esse conditionem bibentis, vt ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter à peccato excusatur.

AD QVARTVM dicendum, quòd aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, vt supra dictum est*. Vnde Aug. dicit in epistola ad Aurelium episcopum†, de comessationibus & ebrietatibus loquens, Non aspere, quantum æstimo, non dure, non imperiose, ista tolluntur, sed magis docendo quàm iubendo, magis monendo quàm minando. Sic enim agendum est in multitudine peccantium. Seueritas autem exercenda est in peccato paucorum.

q.33.art.6 †Epist.64.parum ante medium, tom.2.

ARTICVLVS II.

Vtrum ebrietas sit peccatum mortale.

AD

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd ebrietas non sit peccatum mortale. August. enim in sermone de purgatorio * dicit, ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua. Sed assiduitas importat circunstantiam quæ non trahit in aliam speciem peccati, & sic non potest in infinitum aggrauare, vt de veniali faciat mortale, sicut ex supradictis patet †. ergo si aliàs ebrietas non est peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

1. 2. q. 88. artic. 5. ad 1. & 2. di. 24. qõ. 2. artic. 6. cõ. Et mal. q. 2. art. 8. ad 3 & Ro. 13. le. 3. cor. 4. & 1. cor. 5. lect. 3. cor. 2. fi.

¶ 2 Præterea, Augustin. dicit in eodem sermone *, Quotiens aliquis in cibo aut potu plus accipit quàm necesse est, ad minuta peccata nouerit pertinere. Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas quæ causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

* in sermo. 4. in die animarum: tom. 10

¶ 3 Præterea, Nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam, sed aliqui superflue bibunt secundum consilium medicinæ, vt postea per vomitum purgentur, & ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas, ergo ebrietas non est peccatum mortale.

† 1. 2. q. 88. artic. 7. * Serm. 4. in die animarũ ante medium tom. 10.

SED CONTRA est, quod in canonibus Apostol †. legitur, Episcopus aut Presbyter aut Diaconus aleæ aut ebrietati deseruiens, aut desinat, aut deponatur. Subdiaconus autẽ aut lector aut cantor similia faciens, aut desinat, aut communione priuetur. Similiter & laicus. Sed tales pœnæ non infliguntur nisi pro peccato mortali, ergo ebrietas est peccatum mortale.

† Canone 42.

CONCLVSIO.

Ebrietas voluntaria, peccatum mortale simpliciter est.

RESPONDEO dicendum, quòd culpa ebrietatis, sicut dictum est *, consistit in inordinato vsu & concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter. Vno modo, sic quòd nesciat potum esse immoderatum, & inebriare potentem. Et sic ebrietas potest esse sine peccato, vt dictum est *. Alio modo sic, quòd aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen æstimet potum inebriare potentem. Et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali. Tertio modo potest esse quòd aliquis bene aduertat potum esse immoderatum & inebriantẽ, & tamen magis vult ebrietatem incurrere quàm à potu abstinere. Et talis proprie dicitur ebrius, quia moralia recipiunt speciem non ab eis quæ per accidens eueniunt præter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale, quia secundum hoc homo volens & sciens priuat se vsu rationis quo secundum virtutem operatur, & peccata declinat. Et sic peccat mortaliter periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambros. in lib. de Patriarchis *, Vitandam dicimus ebrietatem, per quam vitia cauere non possumus. Nam quæ sobrij cauemus, per ebrietatem ignorantes committimus. Vnde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

* art. præced. * art. præced. * li. 1. de Abraham, ca. 6. nõ procul à fine. tom. 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus, sed quia non potest esse quod homo assidue inebrietur, quin sciens & volens ebrietatem incurrat, dum multotiens experitur fortitudinem vini, & suam habilitatem ad ebrietatem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd plus sumere in cibo & potu quàm necesse sit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non semper est peccatum mortale. Sed plus sumere in potu scienter vsque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Vnde Aug. dicit in 10. Confess *. Ebrietas longe est à me, misereberis ne appropinquet mihi. Crapula autem nonnunquam subrepsit seruo tuo.

* lib. 10. ca. 31 ante medium tom. 1.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd sicut dictum est *, cibus & potus est moderandus secundum quod competit corporis valetudini, & ideo sicut quandoque contingit vt cibus vel potus qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo, ita etiã potest econuerso cõtingere, vt ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo cùm aliquis multum comedit vel bibit secundum consilium medicinæ ad vomitum prouocandum, nõn est reputandus superfluus cibus vel potus. Nec tamen ad vomitũ prouocandum requiritur, quòd sit potus inebrians, quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum causat, & ideo propter hãc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

* q. 141. ar. 6.

ARTICVLVS III.

Vtrum ebrietas sit grauissimum peccatorum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd ebrietas sit grauissimum peccatorum. Dicit enim Chrysost. * quòd nihil est ita dæmoniacum sicut ebrietas & lasciuia, quæ est mater omnium vitiorum, & in decreto dicitur distinctione trigesimaquinta †, Ante omnia clericis vetatur ebrietas, quæ omnium vitiorum radix & nutrix est.

* Homil. 71. ad pop. Antiochenum à medio illius: to. 5 † In decreto. dist. 35. cap. ante omnia.

¶ 2 Præterea, Ex hoc dicitur aliquid esse peccatum, quod bonum rationis excludit, sed hoc maxime facit ebrietas, ergo ebrietas est maximum peccatorum.

¶ 3 Præterea, magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ ostenditur, sed ebrietas videtur esse maxime punita. Dicit enim Ambros. * quòd non esset in homine seruitus, si non fuisset ebrietas. ergo ebrietas est maximum peccatorum.

* In li. de Helia & ieiunio ca. 5. parum ante medium tom. 4.

SED CONTRA est, quòd secundum Greg †. vitia spiritualia sunt maiora quàm carnalia, sed ebrietas continetur inter vitia carnalia, ergo nõ est maximũ peccatorũ.

† li. 33. Mor. ca. 11. parum ante medium habetur.

CONCLVSIO.

Ebrietas non est grauissimum peccatorum.

RESPONDEO dicendum, quòd ex hoc dicitur aliquid esse malũ quòd priuat bonum. Vnde quanto maius est bonum quod priuatur per malum, tanto malum grauius est. Manifestum est autem quòd bonum diuinum est maius quàm bonum humanum. Et ideo peccata quæ sunt directe contra Deum, sunt grauiora peccato ebrietatis, quod directe opponitur bono rationis humanæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad peccata intemperantiæ maxime homo habet pronitatem, propter hoc quòd huiusmodi concupiscentiæ & delectationes connaturales nobis sunt. Et secundum hoc dicuntur huiusmodi peccata esse maxime amica diabolo, nõ quia sint aliis grauiora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

AD SECVNDVM dicendum, quòd bonum rationis impeditur dupliciter. Vno modo, per id quod est contrarium rationi. Alio modo, per id quod aufert vsum rationis. Plus autem habet de ratione mali id, quod contrariatur rationi, quàm quod ad horam vsum rationis aufert. vsus enim rationis potest esse & bonus & malus, qui tollitur per ebrietatem. Sed bona virtutum quæ tolluntur per ea, quæ contrariantur rationi, sunt semper bona.

AD TERTIVM dicendum, quòd seruitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, inquantum Cham maledictionem seruitutis in sua posteritate accepit, per hoc quòd irrisit patrem inebriatum, non autem seruitus fuit directe pœna ebrietatis.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum ebrietas excuset à peccato.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd ebrietas non excuset à peccato. Dicit enim Philosoph in 3. Ethic *. quòd ebrius meretur duplices maledictiones. ergo ebrietas magis aggrauat peccatum quàm excuset.

1. 2. q. 76. arti. 4. ad 2. & 4. Et 2. dist. 22. qõ. 2. ar. 2. ad 2.

¶ 2 Præterea, Non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum, ergo non excusat à peccato.

* lib. 3. ca. 5. in medio.

¶ 3 Præterea, Philosophus dicit in 6. Ethic †. quòd sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam, sed concupiscentia non excusat à peccato, ergo etiam neque ebrietas.

† lib. 6. ca. 5. & 11.

SED CONTRA est, quòd Loth excusatur ab incestu propter ebrietatem, vt August. dicit contra Faustum *.

* lib. 22. cap. 44. tom. 6.

CONCLVSIO.

Ebrietatis vitium quo minus voluntarium est, eo magis à peccato excusat, ebrietas autem simpliciter voluntaria aggrauat peccatum.

RESPONDEO dicendum, quòd in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est *, scilicet defectus consequens, & actus præcedens. Ex parte autem defectus consequentis in quo ligatur vsus rationis, ebrietas habet excusare à peccato, inquantum causat inuoluntarium per ignorantiam. Sed ex parte actus præcedentis videtur esse distinguendum, quia si ex actu illo præcedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur à culpa, sicut forte accidit de Loth. Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur à peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actus, inquantum scilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum. Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut & diminuitur ratio voluntarij. Vnde Aug. dicit contra Faustum*, quòd Loth culpandus est, non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit.

art. 1. huius quæst.

li. 22. ca. 44 tom. 6.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Philosophus non dicit quòd mereatur grauiorem maledictionem ebrius, sed quòd mereatur duplicem maledictionem propter duplex peccatum. Vel potest dici quòd loquitur secundum legem cuiusdam Pitaci, qui, vt dicitur in 2. Politic*. statuit quòd ebrij si percuterent, plus punirentur quàm sobrij, quia plures iniuriantur: in quo vt Aristot. ibidem dicit *, videtur magis respexisse ad vtilitatem, scilicet vt cohiberentur iniuriæ, quàm ad veniam, quam oportet habere de ebriis propter hoc quòd non sunt sui compotes.

lib. 2. Poli. in fine. tom. 5.

Eodem loco nunc dicto.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ebrietas habet excusare peccatum, non ex parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, vt dictum est*.

in corp. artic.

AD TERTIVM dicendum, quòd concupiscentia non totaliter ligat rationem sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quòd faciat hominem insanire; & tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia leuius est ex infirmitate quàm ex malitia peccare.

QVÆSTIO CLI.

De castitate, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de castitate. Et primò de ipsa virtute castitatis. Secundo, de virginitate, quæ est pars castitatis. Tertio, de luxuria, quæ est vitium oppositum.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum castitas sit virtus.

¶ Secundò, vtrum sit virtus generalis.

¶ Tertiò, vtrum sit virtus distincta ab abstinentia.

¶ Quarto, quomodo se habeat ad pudicitiam.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum castitas sit virtus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd castitas nõ sit virtus, loquimur enim nunc de virtute animæ. Sed castitas videtur ad corpus pertinere. Dicitur enim aliquis castus ex eo quòd aliqualiter se habet ad vsum quarundam corporis partium, ergo castitas non est virtus.

3. eth. le. 22. co. 2. fin.

¶ 2 Præterea, Virtus est habitus voluntarius, vt dicitur in 2. Ethicor*. Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis, ergo videtur quòd castitas non sit virtus.

li. 2. ex ca. 4. & 6. videtur posse haberi. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Nulla virtus est in infidelibus, sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

¶ 4 Præterea, Fructus à virtutibus distinguuntur, sed castitas inter fructus ponitur, vt patet ad Galat. 5. ergo castitas non est virtus.

SED CONTRA est, quòd Aug. dicit in lib. de Decem chordis*. Cum debeas in virtute præcedere vxorẽ, quoniam castitas est virtus, tu sub vno impetu libidinis cadis, & vis vxorem tuam esse victricem.

ca. 3. à medio tom. 9.

CONCLVSIO.

Castitas est virtus, per quam concupiscentiam castigamus quodam rationis moderamine.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen castitatis sumitur ex hoc quòd per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrænanda, vt patet per Philosophum in 3. Ethico*. In hoc autem ratio virtutis humanæ consistit, quòd sit aliquid secundum rationem modificatum, vt ex supradictis patet*. Vnde manifestum est castitatem esse virtutem.

lib. 3. ca. vlt. tom. 5.

*1. 2. q. 64. art. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd castitas consistit quidem in anima sicut in subiecto, sed materiam habet in corpore, pertinet enim ad castitatem, vt secundum iudicium rationis & electionem voluntatis aliquis moderate vtatur corporalibus membris.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Augu. dicit in 1. de Ciuitate Dei*. proposito animi permanente per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienæ, quam seruat perseuerantia continentiæ suæ. Et ibidem dicit,* quòd est virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, quæ potius quælibet mala tolerare quàm malo consentire decreuit.

lib. 1. ca. 18. post medium, tom. 5.

Eiusdem 1. li. ca. 18. to. 5

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut Aug. dicit in 4. contra Iulianum*, absit vt sit in aliquo vera virtus nisi fuerit iustus. Absit autem vt sit iustus verè, nisi viuat ex fide. Et ideo concludit, quòd in infidelibus neque est vere castitas, neque aliqua alia virtus, quia scilicet non referuntur ad debitum finem. Et sicut ibidem subdit, non officiis, id est actibus, sed finibus à vitiis non discernuntur virtutes.

li. 4. ca. 3. ab quantulum à princ. tom. 7.

AD QVARTVM dicendum, quòd castitas, inquantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem virtutis; inquantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

ARTICVLVS II.

Vtrum castitas sit virtus generalis.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd castitas sit virtus generalis. Dicit enim Augusti. in lib. de Mendacio*, quòd castitas animi est ordinatus animi motus non subdens maiora minoribus, sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem, ergo castitas est generalis virtus.

cap. 20. post mediũ. to. 4.

¶ 2 Præterea, Nomen castitatis à castigatione sumitur, sed quilibet motus appetitiuæ partis debet castigari à ratione. Cùm ergo per quamlibet virtutem moralem refrænetur aliquis appetitiuus motus, videtur quòd quælibet virtus moralis sit castitas.

¶ 3 Præterea, Castitati fornicatio opponitur, sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere. Dicitur enim in Psal. 72. Perdes omnes qui fornicantur abs te, ergo castitas est generalis virtus.

SED CONTRA est, quòd Macrob *. ponit eam partem temperantiæ.

li. 1 in somn. Scipionis in fol. 2. ante medium libri.

CONCLVSIO.

Castitas spiritualis generalis est virtus, qua mens hominis diuinis affecta, omnino se à carnalibus vitiis abstrahit.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen castitatis dupliciter accipitur. Vno modo proprie, & sic est specialis virtus habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium, quæ sunt in venereis. Alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commistione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas, & oppositum vitium, scilicet luxuria, ita etiam in quadam spirituali coniunctione mentis

mentis ad res aliquas consistit quædam delectatio, circa quam est quædam spiritualis castitas metaphoricè dicta, vel etiam spiritualis fornicatio hominis similiter metaphoricè dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali coniunctione ad id cui debet coniungi, scilicet ad Deum, & abstinet se ne delectabiliter aliis coniungatur cōtra debitum diuini ordinis, dicetur castitas spiritualis, secundum illud 2. ad Corinth. 11. Despondi vos vni viro virginem castam exhibere Christo. Si autem delectabiliter contra debitum diuini ordinis coniungatur mens quibuscunque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundum illud Hierem. 3. Tu autem fornicata es cum amatoribus multis. Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus: quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter coniungatur. Principaliter tamen ratio huius castitatis consistit in charitate & aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis coniungitur Deo.

In corp. artic. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de castitate metaphoricè dicta*.

Art. præc. & q. 142. art. 2. AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut supra dictum est*, concupiscentia delectabilis maximè assimilatur puero, eo quòd appetitus delectabilis est nobis connaturalis, & præcipue delectabilium secundum tactum quæ ordinantur ad conseruationem naturæ. Et inde est, quòd si nutriatur horum delectabilium concupiscentia, per hoc quòd ei consentiatur, maximè augebitur. Sicut puer qui suæ voluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maximè indiget castigari, & ideo circa huiusmodi concupiscentias antonomasice dicitur castitas: sicut & fortitudo est circa ea in quibus maxime indigemus animi firmitate.

in corp. art. AD TERTIVM dicendum, quòd ratio illa procedit de fornicatione spirituali metaphorice dicta, quę opponitur castitati spirituali, vt dictum est*.

ARTICVLVS III.

Vtrum castitas sit virtus distincta ab abstinentia.

2. dist. 24. q. 2. art. 1. ad 3. Et virt. q. 1. art. 4. cor. fin. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd castitas non sit virtus distincta ab abstinentia: quia circa materiā vnius generis sufficit vna virtus. Sed vnius generis videntur esse quæ pertinent ad vnum sensum. Cùm ergo delectatio ciborum circa quā est abstinentia, & delectatio venereorum circa quam est castitas, pertineant ad tactum: videtur quòd castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

lib. 3. ca. vlt. tom. 5. ¶ 2 Præterea, Philosophus in 3. Ethicor*. omnia vitia intemperantiæ assimilat puerilibus peccatis, quæ castigatione indigent: sed castitas nominatur à castigatione vitiorum oppositorum: ergo cùm per abstinentiam cohibeantur quædam vitia intemperantiæ, videtur quòd abstinentia sit castitas.

¶ 3 Præterea, Delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, inquantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas. Vnde Ad Amandū, aliquantulum à princ. to. 4. dicit Hierony*. Venter & genitalia sibimetipsis vicina sunt, vt ex vicinitate membrorum confœderatio intelligatur vitiorum. ergo abstinentia & castitas non sunt virtutes ab inuicem distinctæ.

SED CONTRA est, quod Apostolus 2. ad Corinth. sexto, connumerat castitatem ieiunii quæ ad abstinentiam pertinet.

CONCLVSIO.

Castitas, quæ venereorum delectationes moderatur, virtus distincta est ab abstinentia, quæ circa ciborum delectationes versatur.

q. 141. art. 4 RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est*, tēperantia est proprie circa concupiscentias delectationū tactus: & ideo oportet vt vbi sunt diuersæ rationes delectationis, ibi sint diuersæ virtutes sub temperantia cōprehensæ. Delectationes autem proportionantur operationibus quarū sunt perfectiones, vt dicitur nono Ethic*. lib. 9. ex ca. 7 à medio habetur. tom. 5. Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad vsum ciborum, quibus natura indiuidui conseruatur: & operationes pertinentes ad vsum venereorum, quibus conseruatur natura speciei. Et ideo castitas quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinētia quæ est circa delectationes ciborū.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus, quātum ad iudicium sensus de tangibilibus, quod est eiusdē rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum vsum tangibilium, vt dicitur in 3. Ethic*. lib. 3. cap. 10 tom. 5. Est autem alia ratio vtendi cibis & potibus & venereis. Et ideo oportet esse diuersas virtutes, licet sint vnius sensus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd delectationes venereæ sunt vehementiores & magis opprimentes rationem, quàm delectationes ciborum, & propter hoc magis indigent castigatione & refrænatione, quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, & deijcitur virtus mentis. Vnde Augu*. dicit in primo Soliloquiorū: lib. 1. ca. 10. ante medium tom. 1. Nihil esse sentio quod magis ex arce deijciat animum virilem, quàm blandimenta fœminæ, corporumque ille contactus sine quo vxor haberi non potest.

AD TERTIVM dicendum, quòd delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conseruandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus. Et ideo circa huiusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborū, quamuis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conseruandam, & ideo etiam per se habent specialem virtutem, quamuis illa virtus, quæ abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem. Sup. q. 143. cor.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim August. in 1. de Ciuit. Dei*, lib. 1. ca. 18. parum à principio. tom. 5. quod pudicitia est quędam virtus animę. Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus à castitate distincta.

¶ 2. Præterea, Pudicitia à pudore dicitur, quæ videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundia secundum Damascenum lib. 2. orthod. fidei, ca. 15. est de turpi actu, quod conuenit omni actui vitioso, ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem, quàm ad alias virtutes.

¶ 3. Præterea, Philos. dicit in 3. Ethic*. lib. 3. ca. 12. tom. 5. quod omnis intemperātia generaliter est maximè exprobabilis: sed ad pudicitiā pertinere videtur fugere ea, quæ exprobrabilia sunt, ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

SED CONTRA est quod Aug*. dicit in libro de Perseuerantia, ca. 20. paulo à princ. to. 7. Prædicāda est etiam pudicitia, vt ab eo qui habet aures audiēdi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur. Sed vsus genitalium mēbrorum propriè pertinet ad castitatem, ergo pudicitia propriè ad castitatem pertinet.

CONCLVSIO.

Pudicitia ad castitatem pertinet vt illius specialis circumstantia, quanquam interdum vna pro alia ponatur.

In argum. 2. huius artic. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est*, nomen pudicitiæ à pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia propriè sit circa illa, de quibus homines maximè verecundantur. Maximè autem verecundātur homines de actibus venereis, vt Aug. dicit in 14. de Ciui. Dei*, li. 14. ca. 18 circa medium tom. 5. intantū quod etiam concubitus coniugalis, qui honestate nuptiarū decoratur, verecundia

recundiâ non careat. Et hoc ideo, quia motus genitalium membrorum non subijcitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solum de illa comistione venerea, sed etiam de quibuscunque signis eius: vt Philosophus dicit in 2. lib. Rhetoric*. Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, & præcipue circa signa venereorum: sicut sunt aspectus impudici, oscula, & tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit huiusmodi exteriora signa: castitas autem magis ipsam veneream commistionem. Et ideo pudicitia ad castitatẽ ordinatur non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circunstantiam quandam. Interdum tamen vnum pro alio ponitur.

lib. 2. cap. 6. post medium, tom. 6.

Ad primvm ergo dicendum, quòd August. ibi accipit pudicitiam pro castitate.

Ad secvndvm dicendum, quòd quamuis omnia vitia habeant turpitudinem quandam, specialiter tamen vitia intemperantiæ, vt ex supradictis patet.

Ad tertivm dicendum, quòd inter vitia intemperantiæ præcipue sunt exprobrabilia peccata venerea: tum propter inobediẽtiam genitalium membrorum, tum etiam propter hoc quòd ratio ab huiusmodi maxime absorbetur.

QVAESTIO CLII.

De Virginitate, in quinque articulos diuisa.

Deinde considerandum est de Virginitate.
¶ Et circa hoc quæruntur quinque.
¶ Primo, in quo consistat virginitas.
¶ Secundo, vtrum sit licita.
¶ Tertio, vtrum sit virtus.
¶ Quarto, de excellentia eius respectu matrimonij.
¶ Quintò, de excellentia eius respectu aliarum virtutum.

Articvlvs primvs.

Vtrum virginitas consistat in integritate carnis.

4. dis. 33. q. 3. ar. 1. et dis. 34. q. 1. ar. 5 ad 4. & dist. 49. q. 5 ar. 3 q. 1. cor. & ad 4. Et quolib. 5. art. 24. ad 2. & quol. 6. art. 18. text.

Ad primvm sic proceditur. Videtur, quòd virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Aug. in lib. de Nuptiis & concupiscentia*: quòd virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio: sed meditatio non pertinet ad carnem: ergo virginitas non consistit in carne.

** Id habet Aug. li. de virginitate cap. 13. in princ. tom. 6.*

¶ 2 Præterea, Virginitas pudicitiam quandam importat: sed Augu. dicit in 1. de ciuitate Dei*, quòd pudicitia consistit in anima: ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

† li. 1. ca. 18. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris: sed quandoque absque virginitatis præiudicio frangitur illud signaculum. Dicit enim August. in 1. de ciuitate Dei*, quòd illa membra possunt diuersis casibus vulnerata vim perpeti: & medici quandoque saluti opitulantes hoc ibi faciunt quod horret aspectus. Obstetrix etiam virginis cuiusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit. Et subdit: Non opinor quenquam tam stulte sapere, vt huic perisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate: quamuis membri illius integritate iam perdita. ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

** li. 1. ca. 18. circa medium tom. 5.*

¶ 4 Præterea, Corruptio carnis maxime in seminis resolutione consistit, quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo, vel etiam vigilando. Sed sine concubitu nõ videtur perdi virginitas. Dicit enim Aug. in lib. de virginitate: quòd virginalis integritas & per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est. ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

cap. 13. in princ. tom. 6.

Sed contra est, quòd August. in eodem libro dicit*, quòd virginitas est continentia, qua integritas carnis ipsi creatori animæ, & carnis vouetur, consecratur, seruatur.

cap. 8. in fine tom. 6.

Conclvsio.

Virginitatis virtus non modo in carnis integritate, sed magis in perpetuo proposito abstinendi se à quacunq; venereorum delectatione consistit.

Respondeo dicendum, quod nomen virginitatis à virore sumptum videtur. Et sicut illud dicitur virẽs & in suo virore persistere, quod non est ex superabundãtia caloris adustionem expertum, ita etiam viginitas hoc importat, quod persona, cui inest, immunis sit à concupiscentiæ adustione: quæ esse videtur in cõsummatione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Vnde *Ambrosius dicit in libro de virginitate, quòd castitas virginalis est expers contagionis integritas. In dilectione autem venereorum tria est considerare. Vnũ quidem, quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis. Aliud aũt est in quo coniungitur id quod est animæ cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem est solum ex parte animæ, scilicet propositum perueniendi ad talem delectationem. In quibus tribus, id quod primò positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se nisi secundum ea quæ sunt animæ. Secũdum vero materialiter se habet ad actum moralem. Nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum. Tertium vero se habet formaliter & completiuè, quia ratio moralium in eo quod est rationis completur. Quia ergo virginitas dicitur per remotionẽ prædictæ corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatẽ. Ipsa autem immunitas à delectatione quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Ipsum autẽ propositum perpetuo abstinendi à tali delectatione, se habet formaliter & completiuè in virginitate.

in lib. de virg. in 2. fol. à princ. lib. 10. 1

Ad primvm ergo dicendum, quòd illa diffinitio Augustini tangit quidem in recto id, quod est formale in virginitate. Nam per meditationem intelligitur propositum rationis. Quod autem additur, perpetua, non sic intelligitur, quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito gerere vt perpetuo in hoc perseueret. Id verò quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur incorruptionis in carne corruptibili, quod additur, ad ostendendam virginitatis difficultatem. Nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad secvndvm dicendum, quòd pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne, & similiter virginitas. Vnde *Augu. dicit in libro de Virginitate, quod licet virginitas in carne seruetur, ac per hoc corporalis sit, tamen spiritualis est, quam fouet & seruat continentia pietatis.

cap. 8. parum à princ. to. 6.

Ad tertivm dicẽdum, quòd sicut *dictum est, integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, inquantum scilicet per hoc quod ex proposito voluntatis abstinet quis à delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Vnde si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrũpatur, non magis præiudicat virginitati, quàm si corrumpatur manus aut pes.

in corp. art.

Ad qvartvm dicendum, quòd delectatio quæ est ex seminis resolutione, dupliciter potest contingere. Vno modo, vt procedat ex mentis proposito. Et sic tollit virginitatem, siue fiat per concubitum, siue absque concubitu. Facit autẽ mentionẽ *Augustinus de concubitu, quia huiusmodi resolutio communiter & naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest prouenire præter propositũ mẽtis, vel in dormiẽdo, vel per violentiã illatã, cui

loco citato in arg.

qui mens non consentit, quamuis caro delectationem experiatur: vel etiam ex infirmitate naturae, vt patet in his qui fluxum seminis patiuntur. Et sic non perditur virginitas: quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

ARTICVLVS II.

Vtrum virginitas sit illicita.

Infrà arti. 3. & 4. cor. Et 4. dist. 33. q. 3. artic. 2. ad 2. Et 3. con. tract. 136. Et mal. q. 15. ar. 2. ad 13. Et vir. q. 1. arti. 13. ad 6. Et 2. Ethic. lect. 2. fin.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur praecepto legis naturae est illicitum: sed sicut praeceptum legis naturae ad conseruationem indiuidui est, quod tangitur Genes. 2. de omni ligno quod est in paradiso comede: ita etiam praeceptum legis naturae est ad conseruationem speciei, quod ponitur Genes. 1. Crescite & multiplicamini, & replete terram. Ergo sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, vtpote faciens contra bonum indiuidui: ita etiam peccat, qui omnino abstinet ab actu generationis, vtpote faciens contra bonum speciei.

¶ 2 Praeterea, Omne illud quod recedit à medio virtutis videtur esse vitiosum: sed virginitas recedit à medio virtutis, ab omnibus delectationibus venereis abstinens. Dicit enim *Philosophus in 2. Ethicor. quòd qui omni voluptate potitur, neque ab vna recedit, intemperatus est. Qui autem omnes fugit, agrestis est & insensibilis: ergo virginitas est aliquid vitiosum.

Lib. 2. ca. 2. à medio: & lib. 3. ca. 11. tom. 5.

¶ 3 Praeterea, Poena non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper caelibem vitam ducebant: vt Maximus Valerius dicit. Vnde & Plato secundum *August. in lib. de Vera religione, sacrificasse dicitur: vt perpetua eius cõtinentia tanquã peccatum aboleretur: ergo virginitas est peccatum.

Cap. 3. non multum procul à fine, tom. 1.

SED CONTRA est, quòd nullum peccatum rectè cadit sub consilio. Sed virginitas rectè cadit sub consilio. Dicitur enim 1. ad Corinth. 7. De virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do: ergo virginitas non est aliquid illicitum.

CONCLVSIO.

Virginitas non quid vitiosum, sed laudabile potius est, cum ad diuinorum contemplationem maximè conferat.

RESPONDEO dicendum, quòd in humanis actibus illud est vitiosum, quod est praeter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio, vt his quae sunt ad finem vtatur aliquis secundum eam mensuram quae congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, vt dicitur in *1. Ethicor. Vnum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta diuitiis. Aliud autem quod consistit in bonis corporis. Tertium autem quod consistit in bonis animae. Inter quae etiam bona contemplatiuae vitae sunt potiora bonis vitae actiuae: vt *Philosophus probat in 10. Ethicor. Et Dominus dicit Luc. 10. Maria optimam partem elegit. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quae sunt corporis: ea vero quae sunt corporis ad ea quae sunt animae: & vlterius ea quae sunt vitae actiuae ad ea quae sunt vitae contemplatiuae. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis, vt aliquis vtatur exterioribus bonis secundum eam mẽsuram quae competit corpori, & similiter de aliis. Vnde si quis abstineat ab aliquibus possidendis, quae aliàs esset bonum possidere vt consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non esset hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis abstinet à delectationibus corporalibus, vt liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, vt liberius diuinae contemplationi vacet. Dicit enim Apostolus 1. ad Corinth. 7. Mulier innupta, & virgo, cogitat quae domini sunt, vt sit sancta & corpore & spiritu. Quae autem nupta est, cogitat quae mundi sunt, & quomodo placeat viro. Vnde relinquitur quòd virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.

Lib. 1. ca. 4. in fin. tom. 5.

Lib. 10. cap. 7. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd praeceptum habet rationem debiti, vt suprà *dictum est. Dupliciter autem aliquid est debitum. Vno modo, vt impleatur ab vno. Et hoc debitum sine peccato praeteriri non potest. Aliud autẽ est debitum implendum à multitudine. Et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine. Multa enim sunt multitudini necessaria, ad quae implenda vnus non sufficit. Sed implentur à multitudine, dum vnus hoc, alius illud facit. Praeceptum igitur legis naturae homini datum de comestione, necesse est quòd ab vnoquoque impleatur. Aliter enim indiuiduum conseruari non posset. Sed praeceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quòd multiplicetur corporaliter, sed etiam quòd spiritualiter proficiat. Et ideo sufficiẽter prouidetur humanae multitudini, si quidam carnali generationi operam dent: quidam vero ab hac abstinentes, contemplationi diuinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem & salutem. Sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant, quae tamen omnia debita sunt multitudini, sed per vnum impleri non possunt.

q. 122. art. 1.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ille qui abstinet ab omnibus delectationibus praeter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis sicut agrestis. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum à delectatione venerea: & ab hac abstinet secundum rationem rectam, vt *dictum est. Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, vt dicitur in *2. Ethicor. Vnde de magnanimo dicitur in †4. Ethicor. quòd est magnitudine extremus, eo autem quod, vt oportet, medius.

In corp. art.

Lib. 2 cap. 6. tom. 5. †lib. 4. ca. 3. tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd leges feruntur secundum ea, quae vt in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos: vt aliquis amore veritatis contemplãdae ab omni delectatione venerea abstineret, quod solus Plato legitur fecisse. Vnde non sacrificauit quasi hoc peccatum reputaret. Sed peruersae opinioni ciuium cedens: vt ibidem *August. dicit.

Loco citato in argum.

ARTICVLVS III.

Vtrum virginitas sit virtus.

Infr. q. 155. art. 1. cor. & ad 5. Et 4. dist. 33. q. 3. art. 2. & dist. 49. q. 5. arti. 3. q. 1. cor. Et 2. Ethico. lect. 2. fin.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis à natura, vt *Philosophus dicit in 2. Ethicor. Sed virginitas inest nobis à natura. Quilibet enim mox natus virgo est: ergo virginitas non est virtus.

¶ 2 Praeterea, Quicunque habet vnam virtutem habet omnes, vt suprà habitum est. Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem, alioqnin cum sine virtute nullus ad regnum coelorum perueniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset peruenire: quod esset matrimonium damnare: ergo virginitas non est virtus.

* In principio lib. tom. 5.

¶ 3 Praeterea, Omnis virtus restituitur per poenitentiam: sed virginitas non reparatur per poenitentiam. Vnde *Hierony. dicit: Cum caetera Deus possit, non potest virginitatem post ruinam reparare: ergo videtur quòd virginitas non sit virtus.

Ad Eustochiũ de custodia virginitatis in 1. fol à princi. tom. 1.

¶ 4 Praeterea, Nulla virtus perditur sine peccato: sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimoniũ: ergo virginitas non est virtus.

¶ 5 Praeterea, Virginitas condiuiditur viduitati & pudicitiae coniugali: sed neutrum illorum ponitur virtus: ergo virginitas non est virtus.

SED CONTRA est, quòd *Ambros. dicit in lib. de Virginitate: Inuitat virginitatis amor vt aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur, quae principalis est virtus.

Lib. 1. de virginibus: non multum longe à princi. to. 5.

CONCLVSIO.

Virginitas est quædam specialis virtus, qua aliquis se immunem ab inordinatione venereæ voluptatis conseruat.

Arti.1. huius quæst. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, in virginitate est sicut formale & completum propositum perpetuo abstinendi à delectatione venerea. Quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, inquantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus diuinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis. Manifestum est autem quòd vbi est specialis materia boni habens specialem excellentiam, ibi inuenitur specialis ratio virtutis, sicut patet in magnificentia, quæ est circa magnos sumptus. Et ex hoc est specialis virtus à liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum vsum. Hoc autem quod est conseruare se immunem ab experimento venereæ delectationis, habet quandam excellentiam laudis supra hoc quod est conseruare se immunem ab inordinatione venereæ voluptatis. Et ideo virginitas est quædam specialis virtus, habens se ad castitatem, sicut magnificentia ad liberalitatem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd homines ex sua natiuitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum. Non tamen habent id quod est formale in virginitate: vt scilicet habeant propositum seruandi huiusmodi integritatem propter Deum. Et ex hoc habet rationem virtutis. Vnde *August. dicit in lib. de
cap. 11. in princ. tom.6. Virginitate: Nec nos in virginibus prædicamus quòd virgines sunt, sed quòd Deo dicatæ pia continentia virgines sunt.

AD SECVNDVM dicendum, quòd connexio virtutum accipitur secundum illud quod est formale in virtutibus, id est, secundum charitatem, vel secundum pru-
q.129. artic. 3. ad 2. dentiam, vt suprà *habitum est. Non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam vnius virtutis, non autem materiam alterius. Sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, id est, prædicta integritas carnis. Tamen potest id quod est formale in virginitate habere, vt scilicet sit in præparatione mentis prædictæ integritatis conseruandæ propositum, si hoc sibi competeret. Sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret. Et similiter ille qui est in prosperitate habet in præparatione animi propositum aduersa æquanimiter tolerandi: & sine hac præparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

AD TERTIVM dicendum, quòd virtus per pœnitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpserit diuitias suas, per pœnitentiam peccati restituuntur ei diuitiæ. Et similiter ille qui virginitatem peccando amisit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculose reparari poterit diuinitus, scilicet integritas membri quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere. Aliud autem est quod nec miraculose reparari potest, vt scilicet quod qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus potest face-
1.1. q.25. artic.4. re vt ea quæ facta sunt non sint facta, vt in primo *habitum est.

AD QVARTVM dicendum, quòd virginitas, secun-
cap.8. in fine tom.6. dum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuò seruandæ. Dicit enim *Augustin. in lib. de Virginitate, quod per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ & carnis vouetur, consecratur, seruatur. Vnde virginitas, secundum quòd est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum.

AD QVINTVM dicendum, quòd castitas coniugalis ex hoc solo habet laudem quòd abstinet ab illicitis voluptatibus: vnde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra castitatem communem: non tamen peruenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis, sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis supra castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum virginitas sit excellentior matrimonio.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim *Augustin. in libr. de Bono coniugali: Non impar meritum est continentiæ in Iohanne, qui nullas expertus est nuptias, & in Abraham, qui filios generauit. sed maioris virtutis maius est meritum: ergo virginitas non est potior virtus quàm castitas coniugalis. 4.dist.30.q. 2.artic.3. ad 6. & di.33. q.3. art.2. ad 5. & arti.3. ad 1. Et 3. cōtra.137. *cap. 21. in fine, tom.6.

¶ 2 Præterea, Ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas præferretur continentiæ coniugali, videtur esse consequens quòd quælibet virgo esset laudabilior qualibet coniugata. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non præfertur coniugio.

¶ 3 Præterea, Bonum commune potius est bono priuato, vt patet per *Philosophum 1. Ethicor. Sed coniugium ordinatur ad bonum commune. Dicit enim *Augustinus in libr. de Bono coniugali: Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est, concubitus ad salutem humani generis. Virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, vt scilicet vitent tribulationem carnis quam sustinent coniugatæ, sicut patet per Apostolum 1. ad Corinth. 7. Ergo virginitas non est potior continentia coniugali. Li.1.ca.2. in fine: tom.5. *cap. 16. in princ. tom.6.

SED CONTRA est, quòd dicit *Augustin. in libr. de Virginitate: Certa ratione & sanctarum scripturarum auctoritate, nec peccatum esse nuptias inuenimus: nec eas bono aut virginalis continentiæ, vel etiam vidualis æquamus. cap.19. in fi. tom.6.

CONCLVSIO.

Virginitas dignè præferenda est coniugali continentiæ, cum ad vitam contemplatiuam sit ordinata.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut patet in lib. *Hierony. contra Iouinianum, hic error fuit Iouiniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipue destruitur, & exemplo Christi, qui & matrem virginem elegit, & ipse virginitatem seruauit: & ex doctrina Apostoli qui 1. ad Corinth. 7. Virginitatem consuluit tanquam melius bonum. Et etiam ratione: tum quia bonum diuinum est potius humano bono: tum quia bonum animæ præfertur bono corporis: tum etiam quia bonum contemplatiuæ vitæ præfertur bono actiuæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundum vitam contemplatiuam, quod est cogitare ea quæ sunt Dei: coniugium autem ordinatur ad bonum corporis (quod est corporalis multiplicatio generis humani) & pertinet ad vitam actiuam, quia vir & mulier in matrimonio viuentes necesse habent cogitare quæ sunt mundi, vt patet per Apostolum 1. ad Corinth. 7. Vnde indubitanter virginitas præferenda est continentiæ coniugali. Lib.1. nō remote à princ. tom.3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operan-

operantis. Habuit autem animum Abraham sic dispositum, vt paratus esset virginitatem seruare, si esset tempori congruum: ex quo meritum continentiæ coniugalis in ipso æquatur merito continentiæ virginitatis in Iohanne respectu præmij substantialis, non autem respe-
cap. 21. in fine, tom. 6. ctu præmij accidentalis. Vnde *August. dicit in libro de Bono coniugali, quòd Iohannis cælibatus & Abrahæ connubium pro temporum distributione Christo militauerunt, sed continentiam Iohannes in opere, Abraham vero in solo habitu habebat.

Ad secundum dicendum, quòd licet virginitas sit melior quàm continentia coniugalis, potest tamen coniugatus melior esse quàm virgo, duplici ratione. Primò quidem, ex parte castitatis, si scilicet ille qui est coniugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem seruandam, si oporteret, quàm ille qui est actu vir-
cap. 22. ante mediū, to. 6. go. Vnde *Augustin. instruit virginem in libr. de Bono coniugali, vt dicat: Ego non sum melior quàm Abraham: sed melior est castitas cælibum quàm castitas nu-
Ibidem. ptiarum. Et rationem postea *subdit, dicens: Quod enim nunc ago, melius ille egisset, si tunc agendum esset. Quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiam si nunc agendum esset. Secundò, quia forte ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Vnde
cap. 44 in fine, tom. 6. *Augustin. dicit in libr. de Virginitate: Vnde scit virgo, quamuis solicita, quæ sunt Domini, ne forte propter aliquam sibi incognitam infirmitatem non sit matura martyrio: illa vero mulier, cui se preferre gestiebat, iam possit bibere calicem dominicæ passionis.

Ad tertium dicendum, quòd bonum commune potius est bono priuato, si sit eiusdem generis. Sed potest esse quòd bonum priuatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata, præfer-
cap. 9. in principio. tom. 6. tur fœcunditati carnali. Vnde *Augusti. dicit in lib. de Virginitate, quòd fœcunditas carnis, etiam illarum, quæ in hoc tempore nihil aliud in coniugio quàm prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est.

Articvlvs v.

Vtrum virginitas sit maxima virtutum.

Infr. q. 155. arti. 1. & q. 185. arti. 4. Et 4. dist. 33. q. 3. art. 3. & 3. contra ca. 134. Ad qvintvm sic proceditur. Videtur quòd virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim *Cyprianus in lib. de Virginitate: Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior est gloria, eo est maior cura: flos est ille ecclesiastici germinis decus atque ornamentum gratiæ spiritualis: illustrior portio gregis Christi.

*In tract. de habitu virginum nō remotè à principio incipit hic lib. Disciplina custos. ¶ 2 Præterea, Maius præmium debetur maiori virtuti: sed virginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus centesimus, vt patet †Matth. 13. in Gloss. ergo virginitas est maxima virtutum.

†est glosa Hierony. ibidem tom. 9. ¶ 3 Præterea, Tanto aliqua virtus est maior, quanto per eam aliquis Christo magis conformatur: sed maximè aliquis conformatur Christo per virginitatem. Dicitur enim Apocal. 14. De virginibus quòd sequuntur agnum quocunque ierit: & quod cantant canticum nouum, quod nemo alius poterat dicere. Ergo virginitas est maxima virtutum.

cap. 46. in fine, tom. 6. Sed contra est, quod *Augustin. dicit in lib. de Virginitate: Nemo, quantum puto, ausus fuit virginita-
†cap. 45. in principio, tomo 6. tem præferre martyrio. Et in eodem †lib. dicit: Præclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas: in qua fidelibus notum est quo loco martyres, & quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur: per quod datur intelligi, quòd martyrium virginitati præfertur, & similiter monasterij status.

Conclvsio.

Virginitas non est maxima virtutum, quanquam in genere castitatis sit excellentissima.

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Vno modo, in aliquo genere. Et sic virginitas est excellentissima in genere castitatis. Transcendit enim & castitatem vidualem & coniugalem. Et quia castitati antonomasicè attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Vnde & Ambros. dicit in libr. de Virginitate: Pulchritudinem quis potest maiorem æstimare, decore virginis, quæ amatur à rege, probatur à iudice, dedicatur Domino, consecratur Deo? Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter. Et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem: & quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus diuinis, vt *dictum est. Vnde ipsæ virtutes theologicæ, & Arti. 4. huius quæst.
etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res diuinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur ad hoc, quòd inhæreant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam: & viuentes in monasteriis qui ad hoc postponunt propriam voluntatem, & omnia quæ possunt habere: quàm virgines quæ ad hoc postponunt veneream voluptatem. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

Ad primvm ergo dicendum, quòd virgines sunt illustrior portio gregis Christi, & est earum sublimior gloria per comparationem ad viduas & coniugatas.

Ad secvndvm dicendum, quòd centesimus fructus attribuitur virginitati secundum *Hierony. propter Loco citato in argum.
excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus: & ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus. Sed sicut *August. dicit in libr. de quæstionibus Lib. 1. ca. 9.
euangelij, centesimus fructus est martyrum: sexagesi- in princip.
mus virginum: & tricesimus coniugatorum. Vnde ex tom. 4.
hoc non sequitur quòd virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solum aliis gradibus castitatis.

Ad tertivm dicendum, quòd virgines sequuntur agnum quocunque ierit: quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis: vt *Augustinus dicit in libr. de Virgini- ca. 27. à medio, tom. 6.
tate. Et ideo in pluribus sequuntur agnum, non tamen oportet quòd magis in propinquo: quia aliæ virtutes faciunt propinquius inhærere Deo per imitationem mentis. Canticum autem nouum quod solæ virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis seruata.

QVÆSTIO CLIII.

De vitio luxuriæ, in quinque articulos diuisa.

Deinde considerandum est de vitio luxuriæ, quod opponitur castitati. Et primò de ipsa in generali. Secundò, de speciebus eius.

¶ Circa primum quæruntur quinque.

¶ Primò, quæ sit materia luxuriæ.

¶ Secundò, vtrum omnis concubitus sit illicitus.

¶ Tertiò, vtrum luxuria sit peccatum mortale.

¶ Quartò, vtrum luxuria sit vitium capitale.

¶ Quintò, de filiabus eius.

Articvlvs primvs.

Vtrum materia luxuriæ sint solum concupiscentiæ & delectationes venereæ.

Ad primvm sic proceditur. Videtur quòd materia luxuriæ nō solum sint cōcupiscentiæ & de- 1. Ethicor. 5. le. 2. co. 3.
lectationes venereæ. Dicit enim *Aug. in lib. Cō- *lib. 2 ca. 6.
fess. quod luxuria ad satietatē atq; abundantiā se cupit vo- à medio, to. 1.
cari: sed satietas pertinet ad cibos & potus, abundātia autē

 ad di-

ad diuitias: ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias & voluptates venereas.

¶ 2 Præterea, Prouerb. 20. dicitur: Luxuriosa res est vinum: sed vinum pertinet ad delectationem cibi & potus: ergo circa ea maxime videtur luxuria esse.

¶ 3 Præterea, Luxuria dicitur esse libidinosæ voluptatis appetitus: sed libidinosa voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solum circa concupiscentias & voluptates venereas.

August. lib. de vera religio. cap. 3. à me dio, tom. 1.

SED CONTRA est, quod dicitur in lib. *de vera religione de luxuriosis: Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem: sed seminatio carnis fit per voluptates venereas: ergo ad has pertinet luxuria.

CONCLVSIO.

Omnis luxuriæ consideratio circa venereas voluptates est.

Lib. 10. cap. 11. incipit, Luxuriosus, à medio illius.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *Isidor. dicit in lib. Etymol. Luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates. Maxime autem voluptates venereæ animum hominis soluunt. Et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut temperantia principaliter quidem & proprie est circa delectationes tactus: dicitur autem ex consequenti & per similitudinem quādam in quibusdam aliis materiis; ita etiam luxuria principaliter quidē est in voluptatibus venereis, quæ maxime & præcipue animum hominis resoluunt: secundario autem dicitur in quibuscunque aliis ad excessum pertinentibus. Vnde ad Galat. 5. dicit *glos. quod luxuria est quælibet superfluitas.

Gloss. interlinearis super illud: Impudicitia, luxuria, &c.

AD SECVNDVM dicendum, quòd vinum dicitur res luxuriosa, vel secundum hunc modum quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur, vel inquantum superfluus vsus vini incentiuum voluptati venereæ præbet.

AD TERTIVM dicendum, quòd libidinosa voluptas etsi in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vendicant venereæ delectationes in quibus etiam specialiter libido dicitur, vt *Augusti. dicit in 14. de ciuitate Dei.

Lib. 14. cap. 15. & 16. tom. 5.

ARTICVLVS II.

Vtrum nullus actus venereus possit esse sine peccato.

Mal. q. 15. arti. 1.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutē. Dicit enim *August. in primo Soliloquiorum: Nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilē quàm blandimenta fœminæ corporumq; ille contactus. Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

Lib. 1. ca. 10. ante medium, tom. 1.

¶ 2 Præterea, Vbicunq; inuenitur aliquid superfluum per quod à bono rationis receditur, hoc est vitiosum: quia virtus corrumpitur per superfluum & diminutum: vt dicitur in *2. Ethicor. Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ intantum absorbet rationē, quòd impossibile est aliquid intelligere in ipsa: vt *Philosoph. dicit in 7. Ethi. Et sicut †Hiero. dicit in illo actu, spiritus prophetiæ non tangebat corda prophetarum. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

Lib. 2. ca. 6. tom. 5.

Lib. 7. ca. 11. à medio, to. 5.

†refertur 32. q. 2. cap. connubia.

¶ 3 Præterea, Causa potior est quàm effectus, sed peccatum originale in paruulis trahitur à concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest: vt patet per *August. in lib. de nuptiis & concupiscentia. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

**lib. 1. ca. 24. circa medium tom. 7.*

†cap. 25. circa principiū, tom. 6.

SED CONTRA est, quòd †Augustin. dicit in lib. de Bono coniugali, Satis responsum est hæreticis, si tamen capiunt non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum. Et loquitur de actu venereo quo antiqui patres pluribus coniugibus vtebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum.

CONCLVSIO.

Potest aliquis venereorum licitus vsus esse, si debito modo & ordine fiat secundum quod est conueniēs ad finem generationis humanæ.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo, vt quælibet conuenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo vtatur rebus aliquibus ad finē, ad quem sunt modo & ordine conuenienti: dummodo ille finis sit aliquod vere bonum. Sicut aūt est vere bonum quod cōseruetur corporalis natura vnius indiuidui, ita etiam est quoddam bonum excellēs quòd conseruetur natura speciei humanæ. Sicut autē ad conseruationē vitæ vnius hominis ordinatur vsus ciborum, ita etiā ad cōseruationem totius humani generis vsus venereorum. Vnde *August. dicit in lib. de Bono cōiugali: Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est, concubitus ad salutē generis. Et ideo sicut vsus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo & ordine secundum quòd cōpetit saluti corporis: ita etiam & vsus venereorum potest esse absq; omni peccato, si fiat debito modo, & ordine secundum quod est conueniens ad finem generationis humanæ.

Cap. 16. in princi. tom. 6.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd aliquid potest impedire dupliciter virtutē. Vno modo, quantum ad cōmunem statum virtutis. Et sic non impeditur virtus nisi per peccatum. Alio modo, quātum ad perfectum virtutis statum, & sic potest impediri virtus per aliquid quod nō est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo vsus fœminæ deiicit animā: non à virtute, sed ab arce, id est, perfectione virtutis. Vnde *Aug. dicit in lib. de Bono cōiugali: Sicut bonum erat quòd Martha faciebat occupata circa ministeriū sanctorum: sed melius quod Maria audiens verbum Dei: ita etiam bonum Susannæ in castitate coniugali laudamus: sed bonum viduæ Annæ, & magis Mariæ virginis, anteponimus.

cap. 8. à medio, tom. 6.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, medium virtutis nō attenditur secūdum quātitatem, sed secundum quòd cōuenit rationi rectæ. Et ideo abundātia delectationis quæ est in actu venereo secundū rationē ordinato, nō contrariatur medio virtutis. Et præterea ad virtutē nō pertinet quantū sensus exterior delectetur quod cōsequitur corporis dispositionē: sed quantū appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur: nec ex hoc etiā, quòd ratio nō potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere ostenditur quòd actus ille sit virtuti contrarius. Nō enim est virtuti cōtrarium, si rationis actus aliquando intermittatur aliquo quod secundum rationē fit. Alioquin quòd aliquis se somno tradit, esset cōtra virtutem. Hoc tamen quòd concupiscētia & delectatio venereorum non subiacet imperio & moderationi rationis, prouenit ex pœna primi peccati, inquantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, vt patet per *August. 13. de ciuitat. Dei.

q. 152. artic. 2. ad 2. & 1. 2. q. 64. art. 2.

Lib. 13. cap. 13. tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut †August. ibidem dicit, ex concupiscentia carnis, quæ regeneratis non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati proles nascitur originali obligata peccato. Vnde non sequitur, quòd actus ille sit peccatum, sed quòd in illo actu sit aliquid pœnale à peccato primo deriuatum.

†Loco citato in argum.

ARTICVLVS III.

Vtrum luxuria, quæ est circa actus venereos, possit esse peccatum.

Suprà q. 35. art. 3. cor. & q. 36. art. 3. cor. & 4. dis. 33. q. 1. arti. 3 q. 2. Et 3. contra. 121. Et mal q. 15. art 2. & 1. co. 6. lect. 3.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd luxuria quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur: quod est superfluum alimenti, vt patet per *Philosophum in libro de Generatione animalium: sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum: ergo neque circa actus vene-

**lib. 1. ca. 19. tom. 2.*

venereos potest esse aliquod peccatum.

¶ 2 Præterea, Quilibet potest licite vti vt libet eo quod suum est: sed in actu venereo homo non vtitur nisi eo, quod suum est, nisi forte in adulterio vel raptu: ergo in vsu venereo non potest esse peccatum: & ita luxuria non erit peccatum.

¶ 3 Præterea, Omne peccatum habet vitium oppositum, sed luxuriæ nullum vitium videtur esse oppositum: ergo luxuria non est peccatum.

Sed contra est, quòd causa est potior suo effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriã, secundum illud Apostoli ad Ephes. 5. Nolite inebriari vino in quo est luxuria. Ergo luxuria est prohibita.

¶ Præterea, Galatarum quinto enumeratur inter opera carnis.

Conclusio.

Luxuria peccatum est, quo modum rationis & ordinem aliquis circa venerea excedit.

Respondeo dicendum, quòd quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet vt circa illud rationis ordo seruetur. Vnde per consequens magis est vitiosum si ordo rationis prætermittatur. Vsus autem venereorum, sicut *dictum est, est valde necessarius ad bonum commune: quod est conseruatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo, & per consequens si quid circa hoc fiat præter quàm ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ, vt ordinem & modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum. In corp. art.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut *Philosophus in eodem libro dicit: Semen est superfluum quo indigetur. Dicitur enim superfluum ex eo quod residuum est operationis virtutis nutritiuæ: tamen indigetur eo ad opus virtutis generatiuæ. Sed aliæ superfluitates humani corporis sunt, quibus non indigetur. Et ideo non refert qualitercunque emittantur, salua decentia conuictus humani. Sed non est simile in seminis emissione, quæ taliter debet fieri vt conueniat fini ad quem eo indigetur. Loco citato in argum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Apostolus dicit 1. ad Corinth. 6. contra luxuriam loquens, empti estis pretio magno, glorificate, & portate Deum in corpore vestro. Ex eo ergo quòd aliquis inordinate suo corpore vtitur per luxuriam, iniuriam facit Deo, qui est principalis Dominus corporis nostri. Vnde & *August. dicit in libro de Decem chordis, Dominus qui gubernat seruos suos ad vtilitatem illorum, non suam, hoc præcipit, ne per illecebras, & illicitas voluptates corruat templum eius, quod esse cœpisti. Cap. 10 circa medium, tom. 9.

Ad tertium dicendum, quòd oppositum luxuriæ non cõtingit in multis, eo quòd homines magis sunt proni ad delectationes. Et tamen oppositum vitium cõtinetur sub insensibilitate. Et accidit hoc vitium in eo, qui intantum detestatur mulierum vsum, quòd etiã vxori debitum non reddit.

Articvlvs IIII.

Vtrum luxuria sit vitium capitale.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ, vt patet per *Gloss. ad Ephes. 5. Sed immunditia est filia gulæ, vt patet per *Gregor. 31. Moral. ergo luxuria non est vitium capitale. Mal. qõ. 15. artic. 4. *Gloss. interlinearis super illud: Omnis fornicatio. *Gregor. lib. 31. cap. 31.

¶ 2 Præterea, *Isidorus dicit in libro de Summo bono, quòd sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatẽ mentis salua fit castitas carnis, sed contra rationẽ capitalis vitij esse videtur quòd ex alio vitio oriatur: ergo luxuria nõ est vitium capitale. *Lib. 1. cap. 39. in princi.

¶ 3 Præterea, Luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes. 4. Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ. Sed desperatio non est vitium capitale, quinimò ponitur filia accidiæ, vt suprà *habitum est: ergo multo minus luxuria est vitium capitale. q. 35. art. 4.

Sed contra est, quod *Gregor. 31. Moral. ponit luxuriam inter vitia capitalia. Lib. 31. cap. 31.

Conclusio.

Luxuria vitium capitale est, cum illius finis sit venereorum maxima delectatio.

Respondeo dicendum, quòd sicut ex *dictis patet, vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem, ita quòd eius appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum, quæ est maxima. Vnde huiusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitiuum, tum propter vehementiam delectationis, tum etiam propter connaturalitatẽ huiusmodi concupiscentiæ. Vnde manifestum est quòd luxuria est vitium capitale. q. 148. art. 5. & 1. 2. q. 84. art. 3. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd immunditia secundum quosdam, quæ ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, vt suprà *dictum est. Et sic obiectio non est ad propositum. Si vero accipiatur pro immunditia luxuriæ, sic dicendum, quòd ex gula causatur materialiter, inquantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ, non autem secundum rationem causæ finalis, secundum quam potissime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus. q. 148. ar. 6.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum. Et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur. q. 132. ar. 4.

Ad tertium dicendum, quòd à delectationibus luxuriæ præcipue aliqui abstinent propter spem futuræ gloriæ, quam desperatio subtrahit. Et ideo causat luxuriam sicut remouens prohibens, non sicut per se causat quod requiri videtur ad vitia capitalia.

Articvlvs V.

Vtrum conuenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis seculi, & horror futuri.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstãtia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis seculi, horror vel desperatio futuri. Quia cæcitas mentis, & inconsideratio, & præcipitatio, pertinent ad imprudentiam, quæ inuenitur in omni peccato, sicut & prudẽtia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filiæ luxuriæ. Supr. qõ. 53. ar. 6. Et mal. q. 8. artic. 1. cor. col. 3. & qõ. 13. art. 3. cor. Et qõ. 15. arti. 4.

¶ 2 Præterea, Constantia ponitur pars fortitudinis, vt suprà *habitum est, sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ: ergo inconstantia non est filia luxuriæ. q. 128. & q. 137. art. 3.

¶ 3 Præterea, Amor sui vsque ad contemptum Dei, est principium omnis peccati, vt patet per *Augu. 14. de Ciuit. Dei. Non ergo debet poni filia luxuriæ. Lib. 14. cap. 24. in princi. tom. 5.

¶ 4 Præterea, Isidor. ponit quatuor, scilicet turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia. Ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua.

Sed contra est, auctoritas *Gregorij trigesimo primo Moral. Lib. 31. cap. 31.

Conclusio.

Cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis seculi, & horror futuri, filiæ luxuriæ sunt.

Respondeo dicendum, quòd quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad sua obiecta, consequens est quòd superiores vires impediantur, & deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maxime

me appetitus inferior, ſcilicet concupiſcibilis vehementer intendit ſuo obiecto, ſcilicet delectabili, propter vehementiam paſſionis & delectationis. Et ideo conſequens eſt, quòd per luxuriam maxime ſuperiores vires deordinentur, ſcilicet ratio & voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primò quidem, ſimplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem vt bonum. Et hic actus impeditur per luxuriã ſecundum illud Danie. 13. Species decepit te, & concupiſcentia ſubuertit cor tuum. Et quantum ad hoc ponitur cæcitas mentis. Secundus actus eſt conſilium de his quæ ſunt agenda propter finem. Et hic etiam impeditur per concupiſcentiam

Scena prima partem à principio. luxuriæ. Vnde *Teren. dicit in Eunucho, loquẽs de amore libidinoſo: Quæ res in ſe neque conſilium neque modum vllum habet, eam cõſilio regere non potes. Et quãtum ad hoc ponitur præcipitatio, quæ importat ſubtra-

q. 53. art. 3. ctionem conſilij, vt ſuprà *habitum eſt. Tertius actus eſt iudicium de agendis. Et hic etiam impeditur per luxuriã. Dicitur enim Daniel. 13. de ſenibus luxurioſis, Auerterunt ſenſum ſuum, vt nõ recordarẽtur iudiciorum iuſtorum. Et quantum ad hoc ponitur incõſideratio. Quartus autẽ actus eſt præceptum rationis de agẽdo, qui etiã impeditur per luxuriã, inquantum ſcilicet homo impeditur ex impetu cõcupiſcentiæ, ne exequatur id quod decreuit

Scena 1. incipit: Quid igitur faciam? à medio illius. eſſe faciendum. Vnde *Terent. dicit in Eunucho, de quodam qui dicebat ſe receſſurum ab amica, hæc verba, Vna falſa lacrymula reſtringet. Ex parte autem voluntatis cõſequitur duplex actus inordinatus, quorum vnus eſt appetitus finis. Et quantum ad hoc ponitur amor ſui, quãtum ſcilicet ad delectationem quam inordinate appetit. Et per oppoſitum ponitur odium Dei, inquantum ſcilicet prohibet delectationẽ cõcupitam. Alius autem eſt appetitus eorum quæ ſunt ad finem. Et quãtum ad hoc ponitur affectus præſentis ſeculi, in quo ſcilicet aliquis vult frui voluptate. Et per oppoſitum ponitur deſperatio futuri ſeculi, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat peruenire ad ſpirituales, ſed faſtidit.

Videtur haberi lib. 6. ca. 5. Sed clarè habetur lib. 7. cap. 11. Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut *Philoſophus dicit in 6. Ethicor. intemperantia maxime corrumpit prudentiam. Et ideo vitia oppoſita prudentiæ, maxime oriuntur ex luxuria, quæ eſt præcipua intemperantiæ ſpecies.

Ad secundum dicendum, quòd conſtantia in arduis, & terribilibus ponitur pars fortitudinis. Sed conſtantiam habere in abſtinendo à delectationibus pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperãtiæ; ſicut ſu-

q. 143. prà *dictum eſt. Et ideo inconſtantia, quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ. Et tamen etiam prima inconſtantia ex luxuria cauſatur, inquantum emollit cor hominis, & effœminatum reddit, ſecundum illud Oſeæ 4. Fornicatio, & vinum, & ebrietas auferunt cor. Et Vegetius dicit in libro de Re militari, quòd minus mortem metuit, qui minus deliciarum nouerit in vita. Nec oportet, ſicut ſæ-

q. 35. art. 4. & q. 36. art. 4. & q. 148. art. 6. pe *dictum eſt, quòd filiæ vitij capitalis cum eo in materia conueniant.

Ad tertium dicendum, quòd amor ſui quantum ad quæcunque bona quæ ſibi aliquis appetit, eſt cõmune principium peccatorum. Sed quãtum ad hoc ſpecialiter quòd aliquis appetit ſibi delectabilia carnis, ponitur amor ſui filia luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quòd illa, quæ Iſidorus ponit, ſunt quidã inordinati actus exteriores, & præcipue ad locutionem pertinentes, in qua eſt aliquid inordinatum quadrupliciter. Vno modo, propter materiã. Et ſic ponuntur turpiloquia; quia enim ex abundantia cordis os loquitur, vt dicitur Matth. 12. Luxurioſi, quorum cor eſt turpibus concupiſcentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundo, ex parte cauſæ. Quia enim luxuria inconſiderationem & præcipitationẽ cauſat, conſequens eſt quòd faciat prorumpere in verba leuiter, & inconſiderate dicta, quæ dicuntur ſcurrilia. Tertiò, quantum ad finem. Quia enim luxurioſus delectationem quærit, verba ſua ad delectationem ordinat, & ſic prorumpit in verba ludicra. Quartò, quantum ad ſententiam verborum quam peruertit luxuria propter cæcitatem mentis quam cauſat, & ſic prorumpit in ſtultiloquia, vtpote cum ſuis verbis præfert delectationes quas appetit, quibuſcunque aliis rebus.

QVÆSTIO CLIIII.

De Luxuriæ partibus ſpecificis, in duodecim articulos diuiſa.

Deinde conſiderandum eſt de luxuriæ partibus.

¶ Et circa hoc quæruntur duodecim.
¶ Primò, de diuiſione partium luxuriæ.
¶ Secundò, vtrum fornicatio ſimplex ſit peccatum mortale.
¶ Tertiò, vtrum ſit maximũ peccatorũ.
¶ Quartò, vtrum in tactibus, & oſculis & aliis huiuſmodi illecebris conſiſtat peccatum mortale.
¶ Quintò, vtrum nocturna pollutio ſit peccatum.
¶ Sextò, de ſtupro.
¶ Septimò, de raptu.
¶ Octauò, de adulterio.
¶ Nonò, de inceſtu.
¶ Decimò, de ſacrilegio.
¶ Vndecimò, de peccato contra naturam.
¶ Duodecimò, de ordine grauitatis in prædictis ſpeciebus.

Articvlvs primvs.

Vtrum conuenienter aſſignentur ſex ſpecies luxuriæ, ſcilicet fornicatio ſimplex, adulterium, inceſtus, ſtuprum, raptus, & vitia contra naturam.

Ad primvm ſic proceditur. Videtur quòd inconuenienter aſſignentur ſex ſpecies luxuriæ, ſcilicet fornicatio ſimplex, adulterium, inceſtus, ſtuprum, raptus, & vitia contra naturam. Diuerſitas enim materiæ non diuerſificat ſpeciem, ſed prædicta diuiſio ſumitur ſecundum materiæ diuerſitatem, prout ſcilicet aliquis commiſcetur coniugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri: ergo videtur quòd per hæc ſpecies luxuriæ non diuerſificentur.

¶ 2 Præterea, Species vitij vnius non videntur diuerſificari per ea quæ pertinẽt ad aliud vitium, ſed adulterium non differt à ſimplici fornicatione, niſi in hoc quòd aliquis accedit ad eam quæ eſt alterius, & ſic iniuſtitiam committit: ergo videtur quòd adulterium non debet poni ſpecies luxuriæ.

¶ 3 Præterea, Sicut contingit quòd aliquis commiſcetur mulieri quæ eſt alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quòd aliquis commiſcetur mulieri quæ eſt obligata Deo per votum. Sicut ergo adulteriũ ponitur ſpecies luxuriæ, ita etiam ſacrilegium ſpecies luxuriæ poni debet.

¶ 4 Præterea, Ille qui eſt matrimonio iunctus non ſolum peccat ſi ad aliam mulierem accedat, ſed etiam ſi ſua coniuge inordinate vtatur, ſed hoc peccatum ſub luxuria continetur: ergo deberet inter ſpecies luxuriæ cõputari.

¶ 5 Præterea, Apoſtolus 2. ad Corint. 12. dicit: Ne iterum cum venero humiliet me Deus apud vos, & lugeam multos ex his qui ante peccauerunt, & non egerunt pœnitentiam ſuper immunditia, & fornicatione, & impudicitia quam geſſerunt. Ergo videtur quòd etiam immunditia, & impudicitia debeant poni ſpecies luxuriæ, ſicut & fornicatio.

¶ 6 Præterea, Diuiſum non condiuiditur diuidentibus, ſed luxuria condiuiditur prædictis. Dicitur enim Galat. 5. Manifeſta ſunt opera carnis, quæ ſunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria. Ergo videtur quòd inconue-

conuenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

SED CONTRA est, quòd prædicta diuisio ponitur in *Decretis 36. quæst. 1.

36. quæst. 1. cap. Lex prætextorum.

CONCLVSIO.

Sex sunt luxuriæ species, fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, vitium contra naturam.

q. præcedent. art. 2. & 3.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, peccatum luxuriæ consistit in hoc, quòd aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea vtitur. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo secundum materiam, in qua huiusmodi delectationem quærit. Alio modo secundum quòd materia debita existente non obseruantur aliæ debitæ conditiones. Et quia circunstantia, inquantum huiusmodi, non dat speciem actui morali, sed eius species sumitur ab obiecto, quod est materia actus; ideo oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ vel obiecti. Quæ quidem potest non conuenire rationi rectæ dupliciter. Vno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus. Et sic, inquantum impeditur generatio prolis, est vitium contra naturam, quod est in omni actu venereo, ex quo generatio sequi non potest. Inquantum autem impeditur debita educatio & promotio prolis natæ, est fornicatio simplex, quæ est soluti cum soluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus potest esse non conueniens rationi rectæ per comparationem ad alios homines. Et hoc dupliciter. Primò quidem, ex parte ipsius fœminæ, cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non seruatur. Et sic est incestus, quia consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate iunctarum. Secundò, ex parte eius, in cuius potestate est fœmina, quæ si est in potestate viri, est adulterium: si autem est in potestate patris, est stuprum, si non inferatur violentia, raptus autem si inferatur. Diuersificantur autem istæ species magis ex parte fœminæ quàm viri, quia in actu venereo fœmina se habet sicut patiens, & per modum materiæ; vir autem per modum agẽtis. *Dictum est autẽ quòd prædictæ species secundum differentiam materiæ assignantur.

In illo arti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd prædicta diuersitas materiæ habet annexam diuersitatem formalem obiecti, quæ accipitur secundum diuersos modos repugnantiæ ad rationem rectam, vt *dictum est.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd nihil prohibet in eodem actu diuersorum vitiorum deformitates concurrere, vt suprà *dictum est. Et hoc modo adulterium continetur sub luxuria, & sub iustitia. Nec deformitas iniustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam; ostenditur enim luxuria grauior, quæ intantum cõcupiscentiam sequitur, quòd etiam in iniustitiam ducat.

1. 2. q. 18. artic. 7.

AD TERTIVM dicendum, quòd mulier vouens continentiam, quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo. Et ideo sacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale. Et similiter alij modi sacrilegij reducuntur ad alias species luxuriæ.

AD QVARTVM dicendum, quòd peccatum coniugati cum sua vxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circunstantias, quæ non constituunt speciem moralis actus, vt *dictum est.

In corp. art. & 1. 2. q. 18.

AD QVINTVM dicendum, quòd sicut *gloss. dicit ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam; impudicitia autem est quæ fit cum liberis à viro, vnde videtur ad stuprum pertinere. Vel etiam potest dici quòd impudicitia pertinet ad quosdam actus circunstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus, & alia huiusmodi.

Gloss. interlinearis, ibid.

AD SEXTVM dicendum, quod luxuria sumitur ibidem pro quacunque superfluitate, vt *glossa ibidem dicit.

Gloss. interlinearis, ibid.

ARTICVLVS II.

Vtrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.

4. dis. 41. art. 4. q. 2. 1. cor. princip. Et q. 2. cor. & ad 2.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quæ simul connumerantur, videntur esse vnius rationis: sed fornicatio connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata mortalia. Dicitur enim Act. 15. Abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione; illorum autem vsus non est peccatum mortale secundum illud 1. ad Timoth. 4. Nihil reiiciendum est quod cum gratiarum actione percipitur. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

¶ 2 Præterea, Nullum mortale peccatum cadit sub præcepto diuino: sed Oseæ 1. præcipitur à Domino, Vade, sume tibi vxorem fornicariam, & fac filios fornicationum. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

¶ 3 Præterea, Nullum peccatum mortale in scriptura sacra absque reprehensione commemoratur: sed fornicatio simplex cõmemoratur in scriptura in antiquis patribus sine reprehẽsione, sicut legitur Gene. 16. de Abraham, quòd accessit ad Agar ancillam suam. Et infrà 30. legitur de Iacob, quòd accessit ad ancillas vxorum suarum Balam, & Zelpham. Et infrà 38. legitur quòd Iudas accessit ad Thamar, quam æstimauit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

¶ 4 Præterea, Omne peccatum mortale contrariatur charitati: sed fornicatio simplex non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum: nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit iniuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

¶ 5 Præterea, Omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem nõ facit fornicatio simplex: quia super illud 1. ad Timoth. 4. Pietas ad omnia vtilis est, dicit *gloss. Ambros. Omnis summa disciplinæ Christianæ in misericordia & pietate est, quam aliquis sequens si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, sed non peribit. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

Ambros. super istum locum Pauli, tom. 5.

¶ 6 Præterea, Sicut *August. dicit in lib. de bon. coniug. Quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis: sed non omnis inordinatus vsus ciborum est peccatum mortale: ergo nec omnis inordinatus concubitus, quod maxime videtur de fornicatione simplici, quæ minima est inter species enumeratas.

Cap. 16. in princi. tom. 6.

SED CONTRA est, quòd dicitur Tob. 4. Attende tibi ab omni fornicatione, & præter vxorem tuam nunquam patiaris crimen scire. Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio & omnis concubitus, qui est præter vxorem, est peccatum mortale.

¶ Præterea, Nihil excludit à regno Dei, nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, vt patet per Apostolum ad Galat. 5. vbi præmissa fornicatione & quibusdam aliis vitiis subdit, quòd qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

¶ Præterea, In *Decretis dicitur 22. q. prima. Nosse debent talem de periurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio, & fornicatione, & de homicidio sponte commisso, & de cæteris criminalibus vitiis. Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale seu mortale.

22. quæst. 1. cap. Prædicandum, in medio.

CONCLVSIO.

Fornicatio simplex, cum contra bonum educandæ prolis sit, crimen mortale, & illicita omnino est.

RESPONDEO dicendum, quòd absque omni dubio tenendum est quòd fornicatio simplex sit peccatum mortale: non obstante quòd Deut. 23. super illud: Nõ erit meretrix, &c. dicit *gloss. Ad eas prohibet accedere quarũ est venialis turpitudo. Non enim debet dici venialis, sed vena-

Est August. in lib. quæst. super Deuter. q. 37. in medio, tom. 4.

venalis: quod est proprium meretricum. Ad huius autem euidentiam considerandum est quòd peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ eius qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationẽ prolis requiritur cura maris, & fœminæ, quòd in eis non est vagus cõcubitus: sed maris ad certam fœminam vnam vel plures, sicut patet in omnibus auibus. Secus autem in animalibus, in quibus sola fœmina sufficit ad educationem fœtus, in quibus est vagus concubitus: vt patet in canibus, & huiusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem quòd ad educationem hominis nõ solum requiritur cura matris à qua nutritur, sed multo magis cura patris à quo est instruendus, & defendendus, & in bonis tam interioribus quàm exterioribus promouendus. Et ideo cõtra naturam hominis est, quòd vtatur vago concubitu: sed oportet quòd sit maris ad determinatam fœminam cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu: vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana solicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ fœminæ matrimonium vocatur: & ideo dicitur esse de iure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, vt suprà *habitum est: consequens est quòd ista coniunctio maris ad fœminam, quæ matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte huius operis dicetur, cum de matrimonij sacramento *tractabitur. Vnde cum fornicatio sit concubitus vagus, vtpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ: & ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter prouideat proli de educatione: quia id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id, quod communiter accidit, & non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

[Margin: 1. 2. q. 91. art. 3. & q. 95. art. 2.]

[Margin: Nõ compleuit morte præuentus. Vide in 4. dis. 26. & sequent.]

Ad primum ergo dicendum, quòd fornicatio illis connumeratur: non quia habeat eandem rationẽ culpæ cum aliis, sed quãtum ad hoc quòd ex his quę ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generari inter Iudæos & Gentiles, & eorum vnanimis consensus impediri: quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita propter corruptionem naturalis rationis; Iudæi autem ex lege diuina instructi, eam illicitam reputabant. Alia vero quæ ibi ponuntur, Iudæi abominabantur propter cõsuetudinem legalis conseruationis. Vnde Apostoli ea Gentilibus interdixerunt non quasi secundum se illicita, sed quasi Iudæis abominabilia: vt etiam suprà* dictum est.

[Margin: 1. 2. q. 103. art. 4. ad 3.]

Ad secundum dicendum, quod fornicatio dicitur esse peccatum, inquantum est contra rationem rectã. Ratio autem hominis recta est secundum quòd regulatur voluntate diuina, quæ est prima & summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius præcepto obediens, non est contra rationẽ rectam, quamuis videatur esse contra communem ordinem rationis: sicut etiã non est contra naturam quod miraculose fit virtute diuina, quamuis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccauit, filium innocẽtem volendo occidere, propter hoc quòd obediuit Deo: quamuis hoc secundum se consideratum, sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ: ita etiam Osee non peccauit fornicando ex præcepto diuino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici: quamuis fornicatio nominetur, referendo ad cursum communem. Vnde *Augustin. dicit 3. confess. Cum Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet iubet, & si nunquam ibi factum est, faciendum est. Et postea subdit: Sicut enim in potestatibus societatis humanæ maior potestas minori ad obediendum præponitur, ita Deus omnibus.

[Margin: Lib. 3. cap. 8. non multum à princi. tom. 1.]

Ad tertium dicendum, quòd Abraham & Iacob ad ancillas accesserunt, non quasi fornicatio concubitu, vt infrà *patebit cum de matrimonio agetur. Iudam autem non est necessarium à peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis Ioseph.

[Margin: Non cõpleuit, vide in 4. sentent.]

Ad quartum dicendum, quòd fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi quantum ad hoc quod repugnat bono prolis nasciturę, vt *ostensum est: dum scilicet dat operam generationi, non secundum quòd conuenit proli nasciturę.

[Margin: In corp. art.]

Ad quintum dicendum, quòd per opera pietatis ille, qui lubricum carnis patitur, liberatur à perditione æterna, inquantum per huiusmodi opera disponitur ad hoc quòd gratiam consequatur, per quam pœniteat: & inquantum per huiusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso. Non autem ita, quòd si in lubrico carnis perseueret impœnitens vsque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad sextum dicẽdum, quòd ex vno cõcubitu potest vnus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus, quæ impedit bonum prolis nasciturę, ex ipso genere actus est peccatum mortale, & nõ solum ex inordinatione concupiscentiæ. Ex vna autem comestione non impeditur bonum totius vitæ vnius hominis: & ideo ille actus ex suo genere non est peccatum mortale. Esset tamen, si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ eius immutaret: sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum, quæ sub luxuria continetur. Minus enim est cõcubitus cum vxore qui fit ex libidine.

Articvlvs III.

Vtrum fornicatio sit grauissimum peccatum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd fornicatio sit grauissimum peccatum. Tanto enim videtur peccatum grauius, quanto ex maiore libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione. Dicitur enim in gloss. 1. ad Corinth. 7. quòd ardor libidinis in luxuria est maximus. Ergo videtur quòd fornicatio sit grauissimum peccatum.

[Margin: Mal. q. 15. art. 1. ad 3. & q. 2. art. 10. cor. Et q. 15. art. 2. ad 6.]

¶ 2 Præterea, Tanto aliquis magis peccat, quanto in rem sibi magis coniunctam delinquit: sicut grauius peccat qui percutit patrem, quàm qui percutit extraneum. Sed sicut dicitur 1. Corinth. 6. Qui fornicatur, in corpus suum peccat: quod est homini coniunctissimum. Ergo videtur quòd fornicatio sit grauissimum peccatum.

¶ 3 Præterea, Quanto aliquod bonum est maius, tanto peccatum quod contra illud committitur, videtur esse grauius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, vt patet ex *prædictis. Est etiam contra Christum, secundum illud 1. ad Corinth. 6. Tollens membra Christi, faciam membra meretricis? Ergo fornicatio est grauissimum peccatum.

[Margin: Art. præcedẽt.]

Sed contra est, quòd *Greg. dicit, quòd peccata carnalia sunt minoris culpæ quàm peccata spiritualia.

[Margin: Lib. 33. Moral. cap. 11. parum ante medium.]

Conclvsio.

Quamquam fornicatio, grauior sit peccatis, quæ sunt contra exteriora hominis bona, minus tamen peccatum est quàm vitia contra Deum & homicidium.

Respondeo dicendum, quòd grauitas alicuius peccati potest attẽdi dupliciter. Vno modo, secundum se. Alio modo, secundum accidens. Secundum se quidẽ attenditur grauitas peccati ex ratione suę speciei, quæ cõsideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autẽ est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est grauius peccatũ secundũ speciẽ suã, peccatis quæ sunt contra bona exteriora, sicut est furtum & alia huiusmodi.

Minus

Minus est autem peccatis quę sunt directè contra Deum, & peccato quod est coutra vitam hominis iam nati, sicut est homicidium.

Ad primum ergo dicendum, quòd libido quæ aggrauat peccatum, est quæ consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quæ est in appetitu sensitiuo, diminuit peccatum: quia quanto aliquis ex maiori passione impulsus peccat, tanto leuius est peccatum. Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quod Augustinus * dicit in lib. de Agone Christiano, quòd inter omnia Christianorum certamina, duriora sunt prælia castitatis, vbi est quotidiana pugna, & rara victoria. Et Isidorus† dicit in lib. de Summo bono, quòd magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo, quàm per aliquod aliud: quia scilicet difficilius est vincere vehementiam huiusmodi passionis.

**Habetur expresse in lib. de honestate mulierũ cap. 2. ante medium, tom. 9. †lib. 2. cap. 39. circa finem.*

Ad secundum dicendum, quòd ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit: sed etiam quia contra bonum proprij corporis agit, qui fornicatur: inquantum scilicet indebitè resoluit illud, & inquinat, & alteri commiscet. Nec tamen propter hoc sequitur quòd fornicatio sit grauissimum peccatum: quia ratio in homine præualet corpori. Vnde si sit peccatum magis repugnans rationi, grauius erit.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanæ, inquantum impedit generationem singularem vnius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu iam participat speciem, quàm qui est potentia homo. Et secundum hoc etiam homicidium est grauius quàm fornicatio, & omnes luxuriæ species: tanquam magis bono speciei humanæ repugnans. Bonum etiam diuinum est maius bono speciei humanæ. Et ideo etiam peccata quæ sunt contra Deum, sunt maiora. Nec fornicatio est directè peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat: sed ex cõsequenti: sicut & omnia peccata mortalia. Sicut enim membra corporis nostri, sunt membra Christi; ita etiam & spiritus noster est vnũ cum Christo: secundum illud 1. ad Cor. 6. Qui adhæret Deo, vnus spiritus est. Vnde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum, quàm fornicatio.

Articvlvs IIII.

Vtrum in tactibus, & osculis, consistat peccatum mortale.

*12. q. 74. ar. 10. Et veri. q. 15. art. 4. cor. Et mal. q. 15. art. 2. ad 18. & Ephes. 5. cor. 3. fi. *glos. interlinearis ibid.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd in tactibus, & osculis nõn consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Ephes. 5. dicit, Fornicatio autem & omnis immunditia, & auaritia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos. Subdit autem, Aut turpitudo, *glos. vt in osculis & amplexibus: aut stultiloquium, vt blanda verba: aut scurrilitas, quæ à stultis curialitas dicitur, id est iocularitas. Postea autem subdit, Hoc enim scitote, intelligentes quòd omnis fornicator, aut immundus, aut auarus (quod est idolorum seruitus) non habet hæreditatem in regno Christi & Dei. Vbi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio, aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

¶ 2 Præterea, Fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc, quòd per eam impeditur bonum prolis generandæ & educandæ: sed ad hoc nihil operantur oscula & tactus siue amplexus: ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

¶ 3 Præterea, Illa quæ secundum se sunt peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri: sed oscula & tactus & huiusmodi possunt quandoque fieri absq; peccato: ergo non sunt secundum se peccata mortalia.

Sed contra, Minus est aspectus libidinosus quàm tactus, amplexus, vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatũ mortale, secundum illud Matth. 5. Qui viderit mulierem ad concupiscẽdum eam, iam mœchatus est in corde suo. Ergo multo magis osculum libidinosum, & alia huiusmodi sunt peccata mortalia.

¶ Præterea, Cyprian. ad Pomponium *de Virginitate dicit, Certè ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio & osculatio, & coniacentium duorum turpis & fœda dormitio, quantum dedecoris & criminis sit, confitentur. Ergo per prædicta homo fit reus criminis, id est, peccati mortalis.

lib. 1. epist. epist. 11. circa medium.

Conclvsio.

Tactus & oscula quanquam secundum suam speciem non sint mortalia peccata, vt tamen libidinosa sunt, inter mortalia numerantur.

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter. Vno modo, secundum speciem suam: & hoc modo osculum, amplexus, vel tactus, secundum suam rationem nõ nominant peccatum mortale. Possunt enim hæc absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem, aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa, sicut ille, qui dat eleemosynam vt aliquem inducat ad hæresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem *supra, quòd consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale, & non solum consensus in actum. Et ideo cum fornicatio sit peccatum mortale, & multo magis aliæ luxuriæ species: consequens est quòd consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, & non solum consensus in actum. Et ideo cum oscula & amplexus huiusmodi propter delectationem huiusmodi fiant, consequens est quòd sint peccata mortalia, & sic solum dicuntur libidinosa. Vnde huiusmodi secundum quòd libidinosa sunt, sunt peccata mortalia.

1. 2. q. 74. art. 7. & 8.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent nomen peccati nisi secundum quod ordinantur ad præcedentia.

Ad secundum dicendum, quòd oscula & tactus, quamuis secundum se non impediant bonum prolis humanæ, procedunt tamen ex libidine quæ est radix huiusmodi impedimenti, & ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa concludit quòd huiusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

Articvlvs V.

Vtrum pollutio nocturna sit peccatum.

3 q. 80. art. 7. cor. Et 4. dist. 8. art. 4. q. 1. ad 1. & q. 2. per. 10. Et opusc. 64. cap. 16.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quòd nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim & demeritum habent fieri circa idem: sed dormiens potest mereri, sicut patet de Salomone, qui dormiens à domino donum sapientiæ impetrauit, vt dicitur 3. Reg. 3. & 2. Paralip. 1. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri, & ita videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum.

¶ 2 Præterea, Quicunque habet vsum rationis potest peccare: sed in dormiendo aliquis habet vsum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, & præeligit vnum alteri, consentiens vel dissentiens: ergo in dormiendo potest aliquis peccare. Et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatũ, cum ex genere actus sit peccatum.

¶ 3 Præterea, Frustra increpatur & instruitur qui non potest vti, vel agere secundum rationem, vel contra rationem: sed homo in somnis instruitur à Deo & increpatur, secundum illud Iob 33. Per somnium in visione nocturna quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina. Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem, vel contra rationem, quod est bene agere vel peccare. Et.

re. Et sic videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum.

lib. 12. cap. 15. in medio, tom 3. SED CONTRA est, quod August.* dicit 12. super Genes. ad literam: Ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, vt inter illam & veram coniunctionem corporum non discernatur, cõtinuè mouetur caro, & sequitur quòd eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat quàm sine peccato à vigilantibus dicitur, quod vt diceretur sine dubio cogitatum est.

CONCLVSIO.

Nocturna pollutio secundum se peccatum mortale minimè est, quamuis præcedentis delicti sequela sit.

RESPONDEO dicendum, quòd nocturna pollutio dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum se. Et hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis, quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum, nisi inquantum iudicio rationis reprimi potest: & ideo sublato iudicio rationis tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium. Nullus enim est dormiens, qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis: vt patet* ex his quæ in primo dicta sunt. (1. p. q. 84. art. 8.) Et ideo id quod agit homo dormiens qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud, quod agit furiosus aut amens. Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam, quæ potest esse triplex. Vna quidem corporalis. Cum enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cum facta est humoris resolutio, vel per nimiam calefactionẽ corporis, vel per quamcunq; aliam commotionem somniat dormiens ea quæ pertinent ad expulsionem huiusmodi humoris abundantis, vel resoluti, sicut etiam contingit quando natura grauatur ex aliqua alia superfluitate: ita quòd quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili, puta, cum ex superfluitate cibi, vel potus, tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis, nec in se nec in sua causa. Alia vero causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis interior: puta, cum ex cogitatione præcedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quæ in vigilia præcessit, quandoque est pure speculatiua: puta, cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus. Quandoque autem est cum aliqua affectione, vel concupiscentiæ, vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quæ sunt cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium & inclinatio in anima, ita quòd dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus, ex quibus sequitur pollutio. Et secundum hoc Philosophus dicit* in primo Ethicorum, (lib. 1. ca. vlt. à medio, to. 5.) quòd inquantum paulatim pertranseunt quidam motus à vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum quàm quorumlibet. Et August.* dicit 12. super Gen. ad literam, (lib. 12. cap. 15. ad finem, tom 3.) quòd propter bonam animæ affectionem, quædam eius merita etiam in somnis clarent. Et sic patet quòd nocturna pollutio habet rationem culpæ ex parte suæ causæ. Quandoq; tamen contingit quòd ex præcedenti cogitatione carnalium actuum, etiam speculatiua, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio. Et tunc non habet rationem culpæ, nec in se nec in sua causa. Tertia vero causa est spiritualis extrinseca: puta, cum ex operatione dæmonis commouentur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato præcedenti, scilicet negligentia præparandi se contra dæmonis illusiones. Vnde & in sero cantatur, Hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora. Quandoque vero est absque omni culpa hominis ex sola nequitia hominis. Sicut in collationibus patrum legitur* de quodam qui semper in diebus festiuis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, vt impediretur à sacra communione. (In collatione 22. cap. 6 in principio.) Sic igitur patet quòd nocturna pollutio nunquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati præcedentis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Salomon non meruit in dormiendo sapientiam à Deo, sed fuit signum præcedentis desiderij, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, vt Augustinus dicit 12.* super Genes. ad literam. (lib. 12. cap. 15. in fine, tom. 3.)

AD SECVNDVM dicendum, quòd secundum quòd vires sensitiuæ interiores magis vel minus opprimuntur à somno propter vaporis turbulẽtiam, vel puritatem: secundum hoc vsus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, vt non possit omnino liberum iudicium habere, vt in prima parte dictum* est. (1. p. q. 84. art. 8.) Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

AD TERTIVM dicendum, quòd apprehensio rationis non ita impeditur à somno sicut eius iudicium, quod perficitur per conuersionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cognitionis humanæ. Et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de nouo in dormiendo, vel ex ipsis reliquiis præcedentium cogitationum & phantasmatibus oblatis vel etiam ex reuelatione diuina, aut immissione angeli boni vel mali.

ARTICVLVS VI.

Vtrum stuprum debeat poni vna species luxuriæ.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd stuprum non debeat poni vna species luxuriæ. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem, vt habetur in decretis* 36. q. 1. sed hoc potest esse soluti cum soluta, quod pertinet ad fornicationem: ergo stuprum non debet poni species luxuriæ à fornicatione distincta. (Suprà art. 1. cor. Et 4 dis. 41. ar. 4. q. 1. & 2. cor. Et mal. quæ. 15. art. 3. cor. *36. q. 1. ca. Lex illa prætiritorum.)

¶ 2 Præterea, Ambr. dicit† in lib. de Patriarchis, Nemo sibi blandiatur de legibus hominũ: omne stuprum adulterium est. (†lib. 1. de Abraham ca. 4. inter principium & mediũ, to. 4.) Sed species rerum ex opposito diuersarum, vna non continetur sub alia. Cum ergo adulterium ponatur species luxuriæ, videtur quòd stuprum species luxuriæ poni non debeat.

¶ 3 Præterea, Inferre alicui iniuriam videtur magis ad iniustitiam, quàm ad luxuriam pertinere: sed ille qui stuprum committit, iniuriam facit alteri, scilicet patri puellæ, quam corrumpit, qui potest ad animum suum iniuriam reuocare, & agere actione iniuriarum contra stupratorem: ergo stuprum non debet poni species luxuriæ.

SED CONTRA est, quòd stuprum propriè consistit in actu venereo quo virgo defloratur. Cum igitur luxuria propriè sit circa venerea, videtur quòd stuprum sit species luxuriæ.

CONCLVSIO.

Stuprum, quod illicitam virginum sub cura parentum existentium deflorationem importat, determinata luxuriæ species est ab aliis diuersa.

RESPONDEO dicendum, quòd vbi circa materiam alicuius vitij occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitij. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, vt suprà dictum* est. (q. præced. art. 1. & 3.) In virgine autem sub custodia patris existente, quædam deformitas specialis occurrit, si corrumpatur: tum ex parte puellæ quæ ex hoc quòd violatur, nulla pactione coniugali præcedente, & impeditur à legitimo matri-

matrimonio consequendo, & ponitur in via meretricandi, à quo retrahebatur, ne signaculum virginitatis amitteret: tum etiam ex parte patris, qui de eius custodia solicitudinem gerit, secundum illud Eccles. 42. Super filiam luxuriosam confirma custodiam, nequando faciat te in opprobrium venire inimicis. Et ideo manifestum est, quòd stuprum quod importat illicitam virginum deflorationem, sub cura parentum existentium est determinata luxuriæ species.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quamuis virgo sit soluta à vinculo matrimonij, non tamen est soluta à patris potestate: habet etiam speciale impedimentum fornicarij concubitus virginitatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Vnde stuprum non est fornicatio simplex, sed concubitus qui fit cum meretricibus, id est, mulieribus iam corruptis: vt patet per * gloss. 2. ad Corinth. 12. super illud, Qui non egerunt pœnitentiam super immunditia & fornicatione, & cætera.

glos. interli-neans ibid.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Amb. ibi aliter accipit stuprum, prout scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Vnde stuprum ibi nominat concubitum viri coniugati cum quacunq; alia muliere, præter vxorem. Quod patet ex hoc quod subdit, Nec viro licet quod mulieri non licet. Et hoc modo etiam accipitur Numeri quinto: vbi dicitur, Si latet adulterium & testibus argui non potest, quia non est inuenta in stupro, & cætera.

AD TERTIVM dicendum, quòd nihil prohibet vnum peccatum ex adiunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato iniustitiæ, quia videtur concupiscentia esse inordinatior, quæ à delectabili non abstinet, vt iniuriam vitet. Habet autem duplicem iniuriam annexam. Vnam quidem ex parte virginis: quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit, & sic tenetur ei satisfacere. Vnde dicitur Exod. 22. Si seduxerit quis virginem nondũ desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam & habebit vxorem. Si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam iuxta modum dotis quam virgines accipere consueuerunt. Aliam vero iniuriam facit patri puellæ. Vnde & ei secundum legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim Deuter. 22. Si inuenerit vir puellam virginem quæ non habet sponsum, & apprehendens concubuerit cum illa, & res ad iudicium venerit, dabit qui dormiuit cum ea, patri puellæ 50. siclos argenti, & habebit eam vxorem. Et quia humiliauit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ. Et hoc ideo, ne videatur ludibrium fecisse, vt Augustinus * dicit.

*In lib. quæst. super Deute. q. 34. à medio, tom. 4.

ARTICVLVS VII.

Vtrum raptus sit species luxuriæ distincta à stupro.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd raptus non sit species luxuriæ distincta à stupro. Dicit enim * Isidorus in lib. Etymol. quòd stuprum, id est raptus, propriè est illicitus coitus à corrumpendo dictus. Vnde & qui raptu potitur, stupro fruitur. Ergo videtur quòd raptus non debeat poni species luxuriæ à stupro distincta.

Suprà art. 1. cor. Et 4. dist. 41. art. 4. q. 1. cor. fin. & q. 2. cor. & ad 6. Et mal. q. 15. art. 3. cor.

*lib. 5. etym. cap. 26. ante medium.

¶ 2 Præterea, Raptus videtur quandam violentiam importare. Dicitur enim in Decretis 36. † quæst. 1. quòd raptus committitur, cum puella violenter à domo patris abducitur, vt corrupta in vxorem habeatur: sed hoc quòd violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitus: ergo videtur quòd raptus non debeat poni determinata species luxuriæ.

†36. quæst. 1. cap. Lex illa præteritorum.

¶ 3 Præterea, Peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur. Dicitur enim 1. ad Corinth. 7. Propter fornicationem vnusquisque suam vxorem habeat. Sed raptus impedit matrimonium sequens. Dicitur enim in concilio * Meldensi, Placuit vt hi qui rapiunt fœminas, vel furantur, vel seducũt, eas nullatenus habeant vxores, quamuis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint. Ergo raptus non est determinata species luxuriæ.

Habetur 36. q. 2. cap. Placuit. in principio.

¶ 4 Præterea, Aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriæ: sed raptus potest committi si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum, & eam carnaliter cognoscat: ergo raptus non debet poni determinata species luxuriæ.

SED CONTRA est, quòd raptus est illicitus coitus, vt Isidorus * dicit, sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ: ergo raptus est species luxuriæ.

lib. 5. etymol. cap. 26. ante medium.

CONCLVSIO.

Raptus est species luxuriæ, nonnunquam stupro coniuncta, quandoque autem ab eo separata.

RESPONDEO dicẽdum, quòd raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriæ. Et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro: quandoque autem inuenitur raptus sine stupro: quandoque vero stuprum sine raptu. Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicitè deflorandam: quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini, quàm patri: quandoque autem infertur patri, sed non virgini: puta, cum ipsa consentit vt per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam violentia & raptus alio modo: quia quandoque puella violenter abducitur à domo parentum, & violenter corrumpitur: quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis: siue corrumpatur fornicario concubitu, siue matrimoniali. Qualitercunque enim violentia adsit, saluatur ratio raptus. Inuenitur autem raptus sine stupro: puta si aliquis rapiat viduam vel puellam corruptam. Vnde Symmachus Papa * dicit, Raptores viduarum vel virginum ob immanitatem facinoris tanti, detestamur. Stuprum vero sine raptu inuenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione virginem illicitè deflorat.

Habetur 36. q. 2. cap. Raptores.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quia raptus plerunque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque vnum pro alio ponitur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ ex qua aliquis non refugit periculo se immittere violentiæ inferendæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd aliter est dicendum de raptu puellarum quæ sunt aliis desponsatæ, & aliter de raptu illarum quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eis ex ipsa desponsatione ius habent. Illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ, primò restituendæ sunt patris potestati, & tunc de voluntate parentum licitè possunt eas in vxores accipere. Si autem aliter fiat, illicitè matrimonium contrahitur. Tenetur enim quicunque rem rapit, ad eius restitutionem. Nec tamen raptus dirimit matrimonium iam contractum, etsi impediat contrahendũm. Quod autem dicitur in prædicto concilio, dictum est in detestationem illius criminis, & est abrogatum. Vnde Hierony. * contrarium dicit. Tria, inquit, coniugia legitima in scripturis leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitimè. Secundum est, virgo in ciuitate deprehensa à viro & illi per vim copulata; si voluerit pater eius dotabit eam iste vir, quantum iudicauerit pater, & dabit pretium pudicitiæ eius. Tertium autem est quando aufertur ei & traditur alteri de voluntate patris. Vel potest intelligi de illis quæ sunt aliis desponsatæ, & maximè per verba de præsenti.

Refertur 36. q. 2. ca. Tria.

AD QVARTVM dicendum, quòd sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod ius in sua sponsa. Et ideo quamuis

quamuis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen à crimine raptus: vnde Gelasius Papa* dicit, Lex illa prætcritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, vbi puella de cuius nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta.

36 q. 1. cap. Lex illa præteritorum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum adulterium sit determinata species luxuriæ, ab aliis distincta.

4. di. q. 1 art. 4. 2. cor. Et mal. q. 15. art. 3. cor.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd adulterium non sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quod aliquis ad alteram accedit præter suam, sicut dicit quędam glos.* super Exodum: sed alia mulier pręter suam potest esse diuersarum conditionum, scilicet vel virgo, vel in potestate patris existens, vel meretrix, vel cuiuscunque alterius conditionis: ergo videtur quòd adulterium non sit species luxuriæ ab aliis distincta.

**Est Aug. in lib. quæst. in Exodū q. 71. à medio, to. 4.*

¶ 2 Præterea, Hierony.* dicit quòd nihil interest ex qua causa quis insaniat. vnde Sixtus pythagoricus, Adulter, inquit, est amator ardentior in suam vxorem: & pari ratione in quamlibet aliam mulierem: sed in omni luxuria est amator ardentior debito: ergo adulterium inuenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ species.

Refertur 32. q. 4 cap. Origo. Et sumitur ex Hieron. lib. 1. contra Iouinianum, circa finem, tom. 3.

¶ 3 Præterea, Vbi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati: sed in stupro & adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis, quia vtrobique violatur mulier alienæ potestati subiecta: ergo adulterium non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

SED CONTRA est, quòd Leo Papa dicit, quòd adulterium cōmittitur cum propriæ libidinis instinctu, vel alieno consensu cum altero, vel altera, contra pactum coniugale, concumbitur: sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ: ergo adulterium est determinata species luxuriæ.

CONCLVSIO.

Adulterium est determinata luxuriæ species, qua vir ad alterius vxorem, vel mulier ad virum alterius accedit.

RESPONDEO dicendum, quòd adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem, & humanæ generationis bonum aliquis delinquit. Primò quidem, inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam, quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ. Alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimoniū copulatam, & sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere coniugata, quæ per adulterium corrumpitur. Vnde dicitur Ecclesi. 23. Omnis mulier relinquens virum suum peccabit. Primò enim in lege altissimi incredibilis fuit, in qua scilicet præcipitur, Non mœchaberis. Et secundò, virum suum dereliquit, in quo facit contra certitudinem prolis eius. Tertio, in adulterio fornicata est, & ex alio viro filios statuit sibi, quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus. Alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterij. Vnde manifestum est quòd adulterium est determinata species luxuriæ, vtpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ille qui habet vxorem, si ad aliam accedat, peccatum eius potest denominari, vel ex parte sua, & sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonij agit: vel ex parte mulieris ad quam accedit, & sic quandoque est adulterium, puta cum coniugatus accedit ad vxorem alterius. Quandoque autem habet rationem stupri vel alicuius alterius, secundum diuersas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum est autem * suprà, quòd species luxuriæ accipiuntur secundum diuersas mulierum conditiones.

**Art. 1. huius quæst.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum * est. Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, inquantum violat matrimonij fidem, quam quis coniugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator vxoris, facit contra bonum matrimonij, inhonestè eo vtens, licet fidem non violet, ideo aliqualiter potest adulter nominari, & magis quàm ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

Art. 2. huius quæst.

AD TERTIVM dicendum, quòd vxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata: puella autem sub potestate patris, sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo cōtra bonum matrimonij est peccatum adulterij, alio modo peccatum stupri. Et propter hoc ponuntur diuersæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus, dicetur in tertia parte, cum de matrimonio tractabitur.

ARTICVLVS IX.

Vtrum incestus sit determinata species luxuriæ.

Suprà art. 1. cor. Et 4. dist. 41. art. 4. q. 1. & 2 cor. Et mal. q. 15. art. 3. cor.

AD NONVM sic proceditur. Videtur, quòd incestus non sit species determinata luxuriæ. Incestus enim dicitur per priuationem castitatis: sed castitati vniuersaliter opponitur luxuria: ergo videtur, quòd incestus non sit species luxuriæ, sed sit ipsa luxuria.

¶ 2 Præterea, In Decretis dicitur 36.* q. 1. quòd incestus est consanguinearium, vel affinum abusus: sed affinitas differt à consanguinitate: ergo incestus non est vna species luxuriæ, sed plures.

**36. quæst. 1. cap. Lex illa præteritorum, à medio.*

¶ 3 Præterea, Illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitij: sed accedere ad consanguineas, vel affines, non est secundum se deforme, aliàs nullo tempore licuisset: ergo incestus non est determinata species luxuriæ.

SED CONTRA est, quòd species luxuriæ distinguuntur secundum conditiones mulierum, quibus aliqui abutuntur: sed in incestu importatur specialis conditio mulierum, quia est abusus consanguinearum vel affinium, vt dictum* est: ergo incestus est determinata species luxuriæ.

Arg. 2. huius art.

CONCLVSIO.

Incestus, seu consanguineorum, vel affinium concubitus, determinata luxuriæ species est ab aliis distincta.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum* est, ibi necesse est inueniri determinatam speciem luxuriæ, vbi inuenitur aliquid repugnans vsui debito venereorum. In vsu autem consanguineorum vel affinium inuenitur aliquid incongruum commistioni venereæ triplici ratione. Primò quidem, quia naturaliter homo debet quandam honorificentiam parentibus, & per consequens aliis consanguineis qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt: intantum quòd apud antiquos, vt Maximus* Valerius refert, non erat fas filium simul cum patre balneari, ne se inuicem nudos conspicerent. Manifestum est autem, secundum prædicta, quòd in actibus venereis maximè consistit quædam turpitudo honorificentiæ contraria: vnde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quòd commistio venerea fiat talium personarum adinuicem. Et hæc causa videtur exprimi Leuit. 18. vbi dicitur, Mater tua est, non reuelabis turpitudinem eius. Et idem postea dicitur in aliis. Secunda ratio est, quia personas sanguine coniunctas necesse est adinuicem simul conuersari. Vnde si homines non arcerentur à commistione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commistionis, & sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibitæ esse, quas necesse est simul commorari. Tertia

Art. 1. & 6. huius quæst.

Id habet Valerius lib. 2. titulo 1. cap. 9 & est de honestate lauandi cum necessariis.

ratio

ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum. Dum enim homo vxorem extraneam accipit, iunguntur sibi quadam speciali amicitia omnes consanguinei vxoris, ac si essent consanguinei sui. Vnde August. dicit 15. *de Ciuitate Dei, Habita est ratio rectissima charitatis, vt homines quibus esset vtilis atque honesta concordia, diuersarum vicissitudinum vinculis necterentur, nec vnus in vno multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos. Addit autem Aristot. quartam rationem in secundo Politic. quia cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor qui est ex commistione venerea, fieret nimius ardor amoris, & maximum libidinis incentiuum, quod castitati repugnat. Vnde manifestum est quòd incestus est determinata luxuriæ species.

Lib. 15. cap. 16. circa principium, to. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd abusus coniunctarum personarum maximè induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, vt dictum * est. Et ideo autonomastice abusus talium personarū vocatur incestus.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd persona affinis coniungitur alicui propter personam consanguinitate coniunctam. Et ideo quia vnum est propter alterum eiusdem rationis, inconuenientiam facit consanguinitas & affinitas.

AD TERTIVM dicendum, quòd in commistione personarum coniunctarum aliquid est quod est secundum se indecens & repugnans naturali rationi, sicut quòd commistio fiat inter parentes & filios, quorum est per se & immediata cognatio. Nam filij naturaliter honorem debent parentibus. Vnde Philosophus * dicit in 9. de animalibus, quòd quidam equus quia deceptus fuit vt matri commisceretur, seipsum præcipitauit, quasi præ horrore, eo quòd etiam animalibus aliquibus inest naturalis reuerentia ad parentes. Aliæ vero personæ, quæ non coniunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes non habent ita ex seipsis indecentiam. Sed variatur circa hoc decentia, vel indecentia secundum consuetudinem & legem humanam vel diuinam, quia vt dictum * est, vsus venereorum qui ordinatur ad bonum commune, subiacet legi. Et ideo, sicut Augustinus † dicit quintodecimo, de Ciuitate Dei, cap. 16. commistio sororum & fratrum quanto fuit antiquior compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente.

lib. 9. de historia animaliū, cap. 47. to. 4.

**Art. 2. huius quæst.*

† lib. 15. cap. 16 circa principium, to. 5.

ARTICVLVS X.

Vtrum sacrilegium possit esse species luxuriæ.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd sacrilegium non possit esse species luxuriæ. Eadem enim species non inuenitur sub diuersis generibus non subalternatim positis, sed sacrilegium est species irreligiositatis, vt supra dictum * est: ergo sacrilegium non potest poni species luxuriæ.

*Suprà art. 1. ad 3. Et 4. dist. 41. ar. 4. q. 1. ad 7. *q. 99.*

¶ 2 Præterea, In Decret. 36. * quæstione prima, sacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur species luxuriæ, ergo videtur quòd non sit luxuriæ species.

36. q. 1. cap. Lex illa prætereuntium.

¶ 3 Præterea, Sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera, sed sacrilegium non ponitur species gulæ aut alterius alicuius vitij; ergo etiam non debet poni species luxuriæ.

SED CONTRA est, quod Augustinus * dicit 15. de Ciuit. Dei, quòd sicut iniquum est auiditate possidendi transgredi limitem agrorum, ita etiam est iniquum libidine concumbēdi subuertere limitem morum, sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegij, ergo pari ratione subuertere limites morum libidine concumbendi, in rebus sacris facit sacrilegij vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam, ergo sacrilegium est luxuriæ species.

lib. 15. cap. 16. parum à medio, to. 5.

CONCLVSIO.

Sacrilegium, quo diuino cultui deputata violantur, determinata luxuriæ species est, ab aliis diuersa.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, actus vnius virtutis vel vitij ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius, sicut furtum quod propter adulterium cōmittitur, transit in speciem adulterij. Manifestum est autem quòd obseruatio castitatis, secundum quòd ordinatur ad cultum Dei, fit actus religionis, vt patet in illis qui vouent & seruant virginitatem, vt patet per August. in lib. * de Virginitate. Vnde manifestum est quòd etiam luxuria, secundum quòd violat aliquid ad diuinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegij. Et secundum hoc sacrilegium potest poni species luxuriæ.

q. 99. art. 1. ad 2. & 1. 2. q. 18. art. 7.

lib. de virginit. cap. 8. tom. 6.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd luxuria secundùm quòd ordinatur ad finem alterius vitij, efficitur illius vitij species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cuiusdam superioris generis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ibi enumerantur illa quæ sunt species luxuriæ secundum seipsā. Sacrilegium autem est species luxuriæ, secundum quòd ordinatur ad alterius vitij finem, & potest concurrere cum diuersis luxuriæ speciebus. Si enim aliquis abutatur persona coniuncta sibi secundum spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modū incestus. Si autem abutatur virgine Deo sacrata, inquantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterij; inquantum vero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum. Et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus, qui etiam secundum leges ciuiles grauius punitur quàm alius raptus. Vnde Iustinianus Imperator * dicit, Siquis non dicam rapere, sed attentare tantummodo, matrimonij coniungendi causa sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pœna feriatur.

In codice lib. 9. titulo 13.

AD TERTIVM dicendum, quòd sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacrata est vel persona sacrata quæ concupiscit ad concubitum, & sic pertinet ad luxuriam. Vel quæ concupiscitur ad possidendum, & sic pertinet ad iniustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium, puta si aliquis ex ira iniuriam inferat personæ sacræ, vel si gulosè cibum sacrū assumat, sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati, ad cuius obseruantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

ARTICVLVS XI.

Vtrum vitium contra naturam, sit species luxuriæ.

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd vitium contra naturam non sit species luxuriæ, quia in * prædicta enumeratione specierum luxuriæ nulla sit mentio de vitio contra naturam, ergo non est species luxuriæ.

*4. dist. 41. art. 4. q. 2. *Art. 1. huius q. posita.*

¶ 2 Præterea, Luxuria opponitur virtuti, & ita sub malitia continetur: sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, vt patet per Philos. * in 7. Ethic. ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

lib. 7. cap. 5. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos. vt patet ex * supradictis: sed vitium contra naturam consistit circa actus, ex quibus non potest generatio sequi, ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

q. præced. art. 2. & 3.

SED CONTRA est, quòd 2. Corinth. 12. connumeratur aliis luxuriæ speciebus, vbi dicitur, Et non egerunt pœnitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudicitia, vbi dicit * glossa immunditia, id est luxuria contra naturam.

glos. interlinearis ibid.

CONCLVSIO.

Vitium contra naturam est determinata luxuriæ species.

RESPON-

Art. 6. & 9. huius quaest. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est, ibi est determinata luxuriæ species, vbi specialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno quidem modo, quia repugnat rationi rectæ, quod est commune in omni vitio luxuriæ. Alio modo, quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali venerei actus, qui conuenit humanæ speciei, quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Vno quidem modo, si absq; omni concubitu causa delectationis venereæ pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiæ, quam quidam mollitiem vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, quod vocatur bestialitas. Tertiò, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel fœminæ ad fœminam, vt Apostolus dicit ad Rom. 1. quod dicitur Sodomiticum vitium. Quarto, si non seruetur naturalis modus concumbendi, aut quantum ad instrumentũ non debitum, aut quantum ad alios monstruosos & bestiales concumbendi modos.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ibi enumerantur species luxuriæ, quæ non repugnant humanæ naturæ; & ideo prætermittitur vitium contra naturam.

AD SECVNDVM dicendum, quòd bestialitas differt à malitia, quæ humanæ virtuti opponitur per quendam excessum circa eandem naturam, & ideo ad idem genus reduci potest.

AD TERTIVM dicendum, quòd luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus, ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

ARTICVLVS XII.

Vtrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ.

Infrà q. 170. ar. 1. ad 2. Et 1. 2. q. 73. art. 7. cor. Et 4. dist. 41. ar. 4 q. 3. cor. f. AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriæ. Tanto enim aliquod peccatum est grauius, quanto magis contrariatur charitati: sed magis videntur contrariari charitati proximi adulterium, stuprum, & raptus, quæ vergunt in iniuriam proximi, quàm peccata contra naturam, per quæ nullus alteri iniuriatur, ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriæ.

¶ 2 Præterea, Illa peccata videntur esse grauissima quæ contra Deum cõmittuntur: sed sacrilegium directè committitur cõtra Deum, quia vergit in iniuriam diuini cultus, ergo sacrilegium est grauius peccatum quàm vitium contra naturam.

¶ 3 Præterea, Tanto aliquod peccatum videtur esse grauius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus, sed secundum ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis coniunctas quæ polluuntur per incestum, quàm personas extraneas quæ polluuntur per vitium contra naturam: ergo incestus est grauius peccatum quàm vitium contra naturam.

¶ 4 Præterea, Si vitium contra naturam est grauissimum, videtur quòd tanto sit grauius, quanto est magis contra naturam: sed maximè videtur esse contra naturam peccatum immunditiæ seu molliciei, quia hoc videtur esse maximè secundum naturam vt alterum sit agens & alterum sit patiẽs: ergo secundum hoc immunditia esset grauissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum, ergo vitia contra naturam non sunt grauissima inter peccata luxuriæ.

Refertur 32. q. 7. ca. Quæ a laudum. in fine: & cap. Adulterij. SED CONTRA est, quòd August.* dicit in lib. de Adulter. coniugiis, quòd omnium horum vitiorum, scilicet quæ ad luxuriam pertinent, pessimum est quod contra naturam fit.

CONCLVSIO.

Vitium contra naturam grauissimum, & turpissimum est, cum per illud transgrediatur homo quod secundum naturam determinatum est circa venereorum vsum.

RESPONDEO dicendum, quòd in quolibet genere pessima est principij corruptio ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quæ sunt secundum naturam. Nam ratio, præsuppositis his quæ sunt à natura determinata, disponit alia secundum quòd conuenit. Et hoc apparet tam in speculatiuis quàm in practicis. Et ideo sicut in speculatiuis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est grauissimus, & turpissimus; ita in agendis, agere contra ea quæ sunt secundum naturam determinata, est grauissimum & turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam, transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa vsum venereum, inde est quòd in tali materia hoc peccatum est grauissimum. Post quod est incestus, qui, sicut dictum * est, est contra naturalem reuerentiam quam personis coniunctis debemus. Per alias autem luxuriæ species prætermittitur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex præsuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quòd aliquis venereis vtatur, nõ solum contra id quòd conuenit proli generandæ, sed etiam cum iniuria alterius. Et ideo fornicatio simplex, quæ committitur sine iniuria alterius personæ, est minima inter species luxuriæ. Maior autem iniuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subiecta, ad vsum generationis, quàm ad solam custodiam. Et ideo adulterium est grauius quàm stuprum, & vtrunq; aggrauatur per violẽtiam, propter quod raptus virginis est grauius quàm stuprum, & raptus vxoris quàm adulterium. Et hæc omnia etiam aggrauantur secundum rationem sacrilegij, vt suprà dictum* est. Art. 9. huius quæst. Art. 10. ad 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit iniuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Vnde August.* dicit in tertio Confessio. cap. 8. Flagitia quæ sunt contra naturam, vbiq; ac semper detestanda atq; punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt, quæ si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu diuina lege tenerentur, quæ non sic fecit homines, vt se illo vterentur modo. Violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cuius ille auctor est, libidinis peruersitate polluitur. lib. 3. cap. 8. circa principium, tom. 1.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, vt dictum* est. Et tanto sunt grauiora quàm sacrilegij corruptela, quanto ordo naturæ humanæ inditus est prior & stabilior quàm quilibet alius ordo superadditus. In solut. præced.

AD TERTIVM dicendum, quòd vnicuique indiuiduo magis est coniuncta natura speciei, quàm quodcunque aliud indiuiduum. Et ideo peccata quæ sunt contra naturam speciei sunt grauiora.

AD QVARTVM dicendum, quòd grauitas in peccato magis attenditur ex abusu alicuius rei, quàm ex omissione debiti vsus. Et ideo inter vitia quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Grauissimum autem est peccatum bestialitatis, quia non seruatur debita species. Vnde super illud Genes. 37. capite, Accusauit fratres suos crimine pessimo: dicit glos. quòd cum pecoribus miscebantur. Post hoc autem est vitium Sodomiticum, cum ibi non seruetur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quòd non seruatur debitus modus concumbendi. Magis autem si non sit debitum vas, quàm si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

QVAE-

QVÆSTIO CLV.

De Partibus potentialibus temperantiæ, & primo de continentia, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ.

¶Et primò de continentia.

¶Secundò, de clementia.

¶Tertiò, de modestia.

¶Circa primum cõsiderandum est de continentia, & de incontinentia.

¶Circa continentiam quæruntur quatuor.

¶Primò, vtrum continentia sit virtus.

¶Secundò, quæ sit materia eius.

¶Tertiò, quid sit eius subiectum.

¶Quartò, de comparatione eius ad temperantiam.

ARTICVLVS I.

Vtrum continentia sit virtus.

1.2.q.85. ar.3.ad 2. Et 3.q.7.ar.2. ad 3. & veri. q.14. art.4. cor.fin. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd continẽtia non sit virtus. Species enim non condiuiditur generi: sed continentia condiuiditur virtuti: vt patet per Philosoph. * 7. Ethic. ergo continentia non est virtus.

** lib.7.ca.9. & lib.4.cap. vlt.tom.5.* *† lib.2.cap. 18. & 19. tom.1.* ¶2 Præterea, Nullus vtẽdo virtute peccat: quia secundum August. in lib. † de Libero arbit. virtus est qua nemo malè vtitur: sed aliquis continendo potest peccare: puta, si desideret aliquod bonum facere, & ab eo se contineat: ergo continentia non est virtus.

‡ glos. interlinearis super illud: Modestia, continentia, &c. ¶3 Præterea, Nulla virtus retrahit hominem à licitis, sed solum ab illicitis: sed continentia retrahit hominem à licitis. Dicit enim glos. ‡ Galat. 5. quòd per continentiam aliquis se etiam à licitis abstinet. ergo continentia non est virtus.

SED CONTRA, Omnis habitus laudabilis videtur esse virtus: sed continentia est huiusmodi. Dicit enim Andron. quòd continentia est habitus inuictus à delectatione. ergo continentia est virtus.

CONCLVSIO.

Quanquam continentia virtus perfecta non sit, aliquo tamen modo virtus est, qua ratio firmatur contra passiones ne ab eis deducatur.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen continentiæ dupliciter sumitur à diuersis. Quidam enim cõtinentiam nominant, per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet. Vnde & Apostolus ad Galat. 5. continentiam castitati coniungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Vnde secundum hoc eadem ratio est de continentia, quæ de virginitate, quam suprà * diximus virtutem. *q.152.ar.3.* Alij vero dicunt continentiam esse, per quam aliquis resistit concupiscentiis prauis, quæ in eo vehementes existunt. Et hoc modo accipit Philosophus cõtinentiam * septimo Ethic. *lib.7.per totum, tom.5.* Et hoc etiam modo accipitur continentia in collationibus patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur: non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitiuus subditur rationi sic, vt in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosophus dicit in * 4. Ethicor. *lib.4.ca.vlt. tom.5.* quòd continẽtia non est virtus, sed quædam mista, inquantum scilicet habet aliquid de virtute, & in aliquo deficit à virtute. Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Philosophus continentiam condiuidit virtuti quantum ad hoc in quo deficit à virtute.

AD SECVNDVM dicendum, quòd homo propriè est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quòd tenet se in eo quod conuenit rationi. Quod autem pertinet ad peruersitatem rationis, non est conueniens rationi. Vnde ille solus vere continens dicitur, qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo quod est secundum rationem peruersam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscẽtiæ prauæ: sicut & rationi peruersæ opponuntur concupiscentiæ bonæ. Et ideo propriè, & verè continens est, qui persistit in ratione recta, abstinens à concupiscentiis prauis: non autem qui persistit in ratione peruersa abstinens à concupiscentiis bonis. Sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

AD TERTIVM dicendum, quòd glos. ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continẽtia nominat quandam virtutẽ perfectam, quę non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam à quibusdam licitis minus bonis: vt totaliter intendatur perfectioribus bonis.

ARTICVLVS II.

Vtrum materia continentiæ sint concupiscentiæ delectationum tactus.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd materia continentiæ non sint concupiscentiæ delectationum tactus. Dicit enim Ambros. in primo * de Offic. quòd generale decorum ita est ac si æquabilem formam atque vniuersitatem honestatis habeat in omni actu suo continẽtem: sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationem tactus: ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationũ tactus. *lib 1. ca.46. in principio, tom.1.*

¶2 Præterea, Nomen continentiæ ex hoc sumitur, quòd aliquid tenet se in bono rationis rectę, sicut dictum * est: sed quædam aliæ passiones vehementius abducunt hominem à ratione recta, quàm concupiscentiæ delectabilium tactus: sicut timor periculorum mortis qui stupefacit hominem, & ira quæ est insaniæ similis, vt Seneca * dicit: ergo continentia non dicitur propriè circa concupiscentias delectationum tactus. *Art. præced.* *lib.1. de ira cap.1.*

¶3 Præterea, Tullius dicit in secundo † Rhetor. quòd continentia est, per quam cupiditas consilij gubernatione regitur. Cupiditas autem magis consueuit dici diuitiarum quàm delectabilium tactus, secundum illud primæ ad Timoth. vlt. Radix omnium malorum est cupiditas. ergo continentia non est propriè circa concupiscentias delectationum tactus. *† lib.2. de inuentione in fol.3. ante finem lib.*

¶4 Præterea, Delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in vsu ciborum: sed continentia solum circa vsum venereorum consueuit dici: ergo non est propria materia eius concupiscentia delectationum tactus.

¶5 Præterea, Inter delectationes tactus quædam sunt non humanæ, sed bestiales tam in cibis (vtpote si quis delectaretur in esu carnium humanarum) quàm etiam in venereis: puta in abusu bestiarum, vel puerorum. Sed circa huiusmodi non est continentia, vt dicitur in * 7. Ethic. Non ergo propria materia continentiæ sunt concupiscentiæ delectationum tactus. *lib.7. cap.5. tom.5.*

SED CONTRA est, quòd Philosophus * dicit in septimo Ethicorum, quòd continentia & incontinentia sunt circa eadem, circa quæ temperantia, & intemperantia. Sed temperantia, & intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactus, vt suprà habitum * est: ergo etiam continentia, & incontinentia sunt circa eandem materiam. *lib.7. cap.4. tom.5.* *q.141. ar.4.*

CONCLVSIO.

Continentia & incontinentia circa delectationes tactus propriè esse dicuntur.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd nomen continentiæ refrænationem quandam importat, inquantum scilicet tenet se aliquis ne passionē sequatur. Et ideo propriè continentia dicitur circa illas passiones, quæ impellunt ad aliquid prosequendum: in quibus laudabile est, vt ratio retrahat hominem à prosequẽdo. Non autem propriè est circa illas passiones, quæ important retractionē quandam, sicut timor, & alia huiusmodi. In his enim laudabile est firmitatem seruare in prosequẽdo, quod ratio dictat,
q. 123. ar. 3. & 4. vt suprà dictum* est. Est autem considerandum, quòd naturales inclinationes principia sunt omnium superuenientium, vt suprà dictum† est. Et ideo passiones tanto
Elicitur ex q. 16. art. 3. 7. & 8. vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturæ: quæ præcipuè inclinat ad ea, quæ sunt sibi necessaria, vel ad conseruationem indiuidui, sicut sunt cibi; vel ad conseruationem speciei, sicut sunt actus venerei: quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia & incontinentia propriè dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut nomen temperantiæ potest communiter accipi in quacunque materia, propriè tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrenari: ita etiam continentia propriè dicitur in materia in qua est optimum, & difficillimum contineri, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus: communiter autem & secundum quid potest dici in quacunque alia materia. Et hoc modo vtitur Ambr. nomine continentiæ.

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd circa timorem non propriè laudatur cōtinentia, sed magis firmitas animi, quàm fortitudo importat. Ita autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum. Iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum: quàm inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens iræ, non tamen simpliciter.

AD TERTIVM dicendum, quòd huiusmodi exteriora bona, sicut honores, diuitiæ, & huiusmodi: vt Phi-
lib. 7. cap. 4. tom. 5. losophus dicit* in 7. Ethicorum; videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conseruationem naturæ: & ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes vel incontinentes, sed secundum quid: apponendo quòd sunt continentes, vel incontinētes lucri, vel honoris, vel alicuius huiusmodi. Et ideo
loco citato in arg. *Tullius communiter vsus est nomine cōtinentiæ, prout comprehendit sub se etiam cōtinentiam secundum quid: vel accipit cupiditatem strictè pro concupiscentia delectabilium tactus.

AD QVARTVM dicendum, quòd delectationes venereorum sunt vehementiores quàm delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis consueuimus continentiam & incontinentiam dicere quàm circa cibos: licet secundum Philosophum circa vtrunque possit dici.

AD QVINTVM dicendum, quòd continentia est bonum rationis humanæ: & ideo attenditur circa passiones, quæ possunt esse homini connaturales. Vnde Philo-
lib. 7. cap. 5. non longè à fine, tom. 5. sophus dicit* in 7. Ethicor. quòd si aliquis tenens puerum concupiscat eum, vel comedere, vel ad venereorum inconuenientem delectationem, siue sequatur cōcupiscentiam, siue non, non dicetur simpliciter continens, sed secundum quid.

Suprà q. 53. ar. 5. ad 3. Et 12. q. 58. art. 3. ad 2. Et di. 3. q. 2. ar. 4. q. 2. Et 7. Ethic. lect. 10. co. 3. *Art. præced.

ARTICVLVS III.

Vtrum subiectum continentiæ sit vis concupiscibilis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd subiectum continentiæ sit vis concupiscibilis. Subiectum enim alicuius virtutis oportet esse proportionatum materiæ, sed materia continentiæ, sicut dictum* est, sunt concupiscentiæ delectabilium tactus, quæ pertinent ad vim concupiscibilem: ergo continentia est in vi concupiscibili.

¶ 2 Præterea, Opposita sunt circa idem: sed incontinentia est in concupiscibili, cuius passiones superant rationem. Dicit enim Andron. quòd incontinentia est malitia concupiscibilis, secundum quam eligit prauas delectationes prohibente rationali. ergo & continentia pari ratione est in concupiscibili.

¶ 3 Præterea, Subiectum virtutis humanæ vel est ratio vel vis appetitiua quæ diuiditur in voluntatem concupiscibilem, & irascibilem: sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis: neque etiam in voluntate, quia continentia est circa passiones quæ non sunt in voluntate: nec etiam est in irascibili, quia non est propriè circa passiones irascibilis, vt dictum* est. ergo relinquitur quòd sit in concupiscibili. Art. præced. ad 2.

SED CONTRA, Omnis virtus in aliqua potentia existens, aufert malum actum illius potentiæ: sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis. Habet enim continens concupiscentias prauas, vt Philosophus dicit* in 7. Ethicorum; ergo continentia non est in concupiscibili. lib. 7. cap. 9. circa finem, tom. 5.

CONCLVSIO.

Continentia virtus non in concupiscibili, sed in voluntate est.

RESPONDEO dicendum, quòd omnis virtus in aliquo subiecto existens facit illud differre à dispositione quam habet dum subiicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, & in eo qui est incontinens: quia in vtroque prorumpit in concupiscentias prauas vehementes. Vnde manifestum est quòd continentia non est in concupiscibili sicut in subiecto. Similiter etiam ratio eodem modo se habet in vtroque, quia tam continens quàm incontinens habet rationem rectam, & vterq; extra passiones existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differētia eorū inuenitur in electione: quia continens quamuis patiatur vehemētes delectationes & concupiscentias, tamen eligit non sequi eas propter rationem. Incontinens autem eligit sequi eas non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quòd cōtinentia sit sicut in subiecto in illa vi animæ cuius actus est electio. Et hæc est voluntas, vt suprà habitum* est. 1. 2. q. 13. art. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur, quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili: sed est circa eas quasi eis resistens. Vnde oportet quòd sit in alia vi, quia resistentia est alterius ad alterum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd voluntas media est inter rationem & concupiscibilem, & potest ab vtroque moueri. In eo autem qui est continens mouetur à ratione. In eo autem qui est incontinens, mouetur à concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo mouenti, & incontinentia concupiscibili, quamuis vtrunque immediatè pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subiectum.

AD TERTIVM dicendum, quòd licet passiones non sint in voluntate sicut in subiecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere. Et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum continentia sit melior quàm temperantia.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd continentia sit melior quàm temperantia. Dicitur enim Ecclesiast. 26. Omnis autem pōderatio non est digna continentis animæ. Ergo nulla virtus potest continentiæ adæquari.

¶ 2 Præterea, Quanto aliqua virtus meretur maius præmium, tanto potior est: sed continentia videtur mereri maius præmium. Dicitur enim 2. ad Timoth. 2. Non

Non coronabitur, nisi qui legitimè certauerit. Magis autem certat continens qui patitur vehementes passiones & concupiscentias prauas, quàm temperatus qui non habet eas vehementes: ergo continentia est potior virtus quàm temperantia.

¶ 3 Præterea, Voluntas est dignior potentia quàm vis concupiscibilis: sed continentia est in voluntate, temperantia in vi concupiscibili, vt ex dictis patet: ergo continentia est potior virtus quàm temperantia.

Tullius li. 2. de inuentione in fol. 3. ante finem lib. Sed contra est, quòd Tullius & Andronicus ponunt continentiam adiunctam temperantiæ, sicut principali virtuti.

Conclusio.

Continentia, vt omnes venereas delectationes moderatur, potior est temperantia, vt verò prauas concupiscentias secundum rationem moderatur, potior ea est virtus temperantiæ, cui vt principali adiungitur.

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictũ est*, nomen continẽtiæ dupliciter accipitur. *Art. 1. huius quæst.* Vno modo, secundum quòd importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis. Et sic sumendo nomen continẽtiæ, continentia est potior temperantia simpliciter dicta: vt patet ex his quæ supra dicta sunt*, de præeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. *Q. 152. ar. 5* Alio modo potest accipi nomen continentiæ, secundum quòd importat resistentiam rationis ad concupiscentias prauas, quæ sunt in homine vehementes. Et secundum hoc temperãtia est multo potior quàm continentia: quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secũdum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitiuus est subiectus rationi, & quasi à ratione edomitus: quàm in eo qui est continens, in quo appetitus sensitiuus vehemẽter resistit rationi per concupiscentias prauas. Vnde continentia comparatur ad temperantiam, sicut imperfectum ad perfectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa potest dupliciter intelligi. Vno modo, secũdum quòd accipitur continẽtia prout abstinet ab omnibus venereis. Et hoc modo dicitur, quòd omnis ponderatio non est digna animæ continẽtis in genere castitatis: quia nec etiam fœcunditas carnis quæ quæritur in matrimonio, adæquatur continẽtiæ virginali vel viduali, vt supra dictum est*. *Q. 152. ar. 5* Alio modo potest intelligi secundum quòd nomen continentiæ sumitur communiter pro omni abstinentia à rebus illicitis. Et sic dicitur quòd omnis ponderatio non est digna animæ continentis: quia non respicit æstimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad secundum dicendum, quòd magnitudo concupiscentiæ seu debilitas eius, ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quàm alij. Et iterum quidam habent opportunitates delectationum, concupiscentiam inflammantes magis paratas quàm alij. Et talis debilitas concupiscentiæ diminuit meritum, magnitudo verò auget. Quandoque verò debilitas vel magnitudo concupiscentiæ prouenit ex causa spirituali laudabili: puta, ex vehementia charitatis, vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiæ auget meritum ratione suæ causæ, magnitudo verò minuit.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas propinquior est rationi quàm vis concupiscibilis. Vnde bonum rationis ex quo virtus laudatur, maius esse ostenditur ex hoc, quòd pertingit non solum vsque ad voluntatem, sed etiam vsque ad vim concupiscibilem: quod accidit in eo qui est temperatus, quàm si pertingat solum ad voluntatem: vt accidit in eo qui est continens.

QVÆSTIO CLVI.

De Incontinentia, in quatuor articulos diuisa.



Ostea considerandum est de incontinentia.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum incontinentia pertineat ad animam vel ad corpus.

¶ Secundò, vtrum incontinẽtia sit peccatũ.

¶ Tertiò, de comparatione incontinentiæ ad intemperantiam.

¶ Quartò, quis sit turpior, vtrum incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ.

Articulus primus.

Vtrum incontinentia pertineat ad animam an ad corpus.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diuersitas enim sexuum non ex parte animæ, sed ex parte corporis est. Sed diuersitas sexuum facit diuersitatem circa incontinentiam. Dicit enim Philosophus 7. Ethic*. quòd mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes: ergo continentia non pertinet ad animam, sed ad corpus. *lib. 7. c. 5. parum ante medium, tom. 5.*

¶ 2 Præterea, Id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexiones: sed incontinentia sequitur corporis complexionem. Dicit enim Philosophus in 7. Ethic*. quòd maximè acuti, id est, cholerici & melancholici, secundum irrefrænatam cõcupiscentiam sunt incontinentes. ergo incontinentia pertinet ad corpus. *lib. 7. c. 7. ad finem, tom. 5*

¶ 3 Præterea, Victoria magis pertinet ad eum qui vincit quàm ad eum qui vincitur: sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quòd caro concupiscens aduersus spiritum superat ipsum: ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quàm ad animam.

Sed contra est, quòd homo differt à bestiis, principaliter secundum animam. Differt autem secundũ rationem continentiæ & incontinentiæ. Bestias enim dicimus, neque continentes, neque incontinentes, vt patet per Philosophum in 7. Ethic*. Ergo incontinentia maximè est ex parte animæ. *li. 7. cap. 3. à medio, & ca. 6. declinando ad finem, to. 5*

Conclusio.

Incontinentia ad animam per se spectat, ad corpus verò non nisi per accidens, & occasionaliter.

Respondeo dicendũ, quòd vnumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quàm ei, quod solam occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solam occasionem præstat incontinentiæ. Ex dispositione enim corporis potest contingere, quòd insurgant passiones vehementes in appetitu sensitiuo, qui est virtus corporis organici. Sed huiusmodi passiones quantumcunq; vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ: sed occasio sola, eo quòd durante vsu rationis semper homo potest passionibus resistere. Si verò passiones adeo insurgant quòd totaliter auferant vsum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt: non remanebit ratio continentiæ, neque incontinentiæ: quia non saluatur in eis iudicium rationis quod continens seruat, & incontinens deserit. Et sic relinquitur quòd per se causa incontinentiæ sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit. Quod quidem fit duobus modis, vt Philosophus dicit in 7. Ethicor*. *li. 7. c. 7. non procul à fine, tom. 5.* Vno modo, quando anima passionibus cedit antequam ratio consilietur: quæ quidem vocatur irrefrænata incontinentia, vel præuolatio. Alio modo, quando non permanet homo in his quæ consiliata sunt: eo quòd debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicauit. Vnde & hæc incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quòd incontinentia principaliter ad animam pertinet.

Ad primvm ergo dicendum, quòd anima humana est corporis forma: & habet quasdam vires corporeis organis vtentes, quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animę, quæ sunt sine corporeis instrumentis, id est, ad actum intellectus & voluntatis, inquantum, scilicet, intellectus à sensu accipit, & voluntas impellitur à passione appetitus sensitiui. Et secundum hoc, quia fœmina secundum corpus habet quandam debilem complexionem, fit, vt in pluribus, quòd & etiam debiliter inhæreat quibuscunque inhæret. Et si ratio in aliquibus aliter accidat: secundum illud Prouerb. vltimo: Mulierem fortem quis inueniet? Et quia id quod est paruum vel debile, reputatur quasi nullum: inde est quòd Philosophus* loquitur de mulieribus, quasi non habentibus iudicium rationis firmum: quamuis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quòd mulieres non dicimus continentes: quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem: sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones.

Loco citato in argumento.

Ad secvndvm dicendum, quòd ex impetu passionis cõtingit, quòd aliquis statim passionem sequatur ante consilium rationis. Impetus autem passionis prouenire solet, vel ex velocitate, sicut in cholericis: vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur: sicut econtrario contingit, quòd aliquis non persistat in eo, quod consiliatum est ex eo, quòd debiliter inhæret propter mollitiem complexionis, vt de mulieribus dictum est*. Quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eandem causam, sicut etiam in mulieribus. Hoc autem accidit inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio: non autem causa sufficiens, vt dictum est*.

In solut. præc.

In corp. art.

Ad tertivm dicendum, quòd concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quandam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

Articvlvs II.

Vtrum incontinentia sit peccatum.

Sup. à q. 155 art. 2. co.

**lib. 3. ca. 18. parum à principio, tom. 1.*

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur, quòd incontinentia non sit peccatum: quia vt August. dicit in lib. de lib. arbitr.* nullus peccat in eo, quòd vitare non potest: sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud Sap. 8. Scio quòd non possum esse continens, nisi Deus det. ergo incontinẽtia non est peccatum.

¶ 2 Præterea, Omne peccatum in ratione videtur consistere: sed in eo qui est incontinens vincitur iudicium rationis: ergo incontinentia non est peccatum.

¶ 3 Præterea, Nullus peccat ex eo quòd Deum vehementer amat: sed ex vehementia diuini amoris aliquis fit incontinẽs. Dicit enim Dion. 4 ca. de diui. no†. quòd Paulus per incontinẽtiam diuini amoris dixit: Viuo ego, iam non ego. ergo incontinentia non est peccatum.

ca. 4. part. 1. non multũ remotè ante fin.

Sed contra est, quòd connumeratur aliis peccatis, secundæ ad Timoth. 3. vbi dicitur, criminatores, incontinentes, immites, &c. Ergo incontinentia est peccatum.

Conclvsio.

Incontinentia circa delectationum tactus concupiscentias vitiosa est, similiter & quæ circa honores & diuitias: quæ verò circa concupiscentias rerum est, quibus non contingit abuti, non peccatum est, sed ad perfectionem virtutis spectat.

Respondeo dicendum, quòd incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter. Vno modo, propriè & simpliciter: & sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut & intemperantia, vt supra dictum est* de continentia. Et hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione. Vno modo ex eo quòd incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem. Alio modo, ex eo quòd se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo Philosophus dicit in 7. Ethicor*. quòd incontinẽtia vituperatur non solum vt peccatum, quod scilicet est per recessum à ratione: sed sicut malitia quædam: inquantum prauas concupiscentias sequitur. Alio modo, incontinentia attenditur circa aliquid: propriè quidem, inquantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, sed non simpliciter: puta cum aliquis non seruat modum rationis in concupiscentia honoris, diuitiarum, & aliorum huiusmodi, quæ secundum se videntur esse bona: circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est*. Et sic incontinentia est peccatum non ex eo, quòd aliquis ingerat se prauis concupiscentiis: sed ex eo quod non seruat modum debitum rationis, etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non proprie, sed secundum similitudinem: puta circa concupiscentias eorum, quibus non potest aliquis male vti, puta circa concupiscentias virtutum: circa quas potest aliquis dici incontinens esse per similitudinẽ: quia sicut ille qui est incontinens, totaliter ducitur per concupiscentiam malam: ita aliquis totaliter per concupiscentiam ducitur bonam, quæ est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

Q. præc. ar. 2

lib. 7. cap. 8. ad finem præcipue, tom. 5.

Q. præced. ar. 2. ad 3.

Ad primvm ergo dicendum, quòd homo potest vitare peccatum & facere bonum, non tamen sine diuino auxilio, secundum illud Ioan. 15. Sine me nihil potestis facere. Vnde per hoc quòd homo indiget diuino auxilio ad hoc quòd sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum: quia vt dicitur in 3. Ethic*. quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.

lib. 3. ca. 3. à medio, tom. 5

Ad secvndvm dicendum, quòd in eo qui est incontinens vincitur iudicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationẽ peccati: sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis quod habet.

Ad tertivm dicendum, quòd ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, & non propriè.

Articvlvs III.

Vtrum incontinens plus peccet quàm intemperatus.

1. 2. q. 78. art. 4. con. Et 2. di. 43. art. 4. cor. Et veri. q. 24. ar. 10. co. 2. Et 1. Ethi. lect. 3 cor. 4. & li. 7 lect. 4. co. 4.

**lib. 7. cap. 3 non multũ à princip. to. 5.*

Ad tertivm sic proceditur. Videtur, quòd incontinens plus peccet quàm intemperatus. Tanto enim aliquis videtur grauius peccare, quanto magis contra conscientiam agit: secundum illud Luc. 12. Seruus sciens voluntatem domini sui & non faciens, plagis vapulabit multis, &c. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam quàm intemperatus: quia vt dicitur 7. Ethicor*. incontinens sciens quàm praua sunt quæ concupiscit, nihilominus agit propter passionem; intemperatus autem iudicat ea quæ concupiscit esse bona. Ergo incontinens grauius peccat quàm intemperatus.

¶ 2 Præterea, Quanto aliquod peccatum grauius est, tanto videtur esse minus sanabile. Vnde & peccata in Spiritumsanctum sunt grauissima, & dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiæ videtur esse insanabilius quàm peccatum intemperantiæ. Sanatur enim peccatum alicuius per admonitionem & correctionem, quæ nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se male agere, & nihilominus male agit; intemperato autem videtur quòd bene agat: & sic aliquid ei conferre posset admonitio. ergo videtur quòd incontinens grauius peccet quàm intemperatus.

¶ 3 Præterea, Quanto aliquis ex maiori libidine peccat, tanto grauius peccat. Sed incontinens peccat ex maiori libidine quàm intemperatus, quia incontinens habet vehementes passiones & cõcupiscentias, quas non semper

habet

habet intemperatus. Ergo incontinēs magis peccat quàm intemperatus.

SED CONTRA est, quòd impœnitentia aggrauat omne peccatum. Vnde Aug. in lib. de ver. domini*, dicit quòd impœnitentia est peccatū in Spiritum sanctum. Sed sicut Philosophus dicit in 7. Ethic†. intemperatus non est pœnitiuus: immanet autem electioni, incontinēs autem omnis est pœnitiuus. Ergo intemperatus grauius peccat quàm incontinens.

Serm. 11. post medium, to. 10. †*li. 7. ca. 8. in princip. to. 5.*

CONCLVSIO.

Intemperatus multo deterius peccat, quàm incontinens, cùm ex habitu ille, hic verò ex passione peccet.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum secundum August*. præcipue in voluntate consistit. Voluntas enim est qua peccatur, & rectè viuitur. Et ideo vbi est maior inclinatio volūtatis ad peccandum, ibi est grauius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandū ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficilè mobilis, inde est quòd incontinens statim pœnitet transeunte passione: quod non accidit de intemperato; quinimo gaudet se peccasse eo, quòd operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Vnde de his dicitur Prouer. 2. quòd lætantur cum malefecerint, & exultant in rebus pessimis. Vnde patet quòd intemperatus est multo peior quàm incontinēs, vt etiam Philosophus dicit in 7. Ethic*.

Lib. de duabus animabus, ca. 10. & 11. tom. 6. *li. 7. c. 7. parū ante medium, tom. 5.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ignorantia intellectus, quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus & causat eam. Et sic quanto est maior ignorantia, tanto magis peccatum diminuit vel totaliter excusat, inquantum causat inuoluntarium. Alio modo econuerso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus, & talis ignorantia, quanto est maior, tanto peccatum est grauius: quia ostēditur inclinatio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis quàm intemperati prouenit ex eo, quòd appetitus est in aliquid inclinatus, siue per passionem, sicut in incontinente: siue per habitum, sicut in intemperato. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quàm in incontinente. Et vno quidem modo quantum ad durationem: quia in incontinēte durat illa ignorantia solum passione durante: sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris; ignorantia autem intemperati durat assiduè propter permanētiam habitus. Vnde assimilatur phthisicę, vel cuicunque morbo continuo, vt Philosophus dicit in 7. Ethicor*. Alio autem modo est maior ignorantia intēperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur, quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum. Sed intemperatus habet ignorātiam circa ipsum finem, inquantum scilicet iudicat hoc esse bonum, vt irrefrænate cōcupiscentias sequatur. Vnde Philos. dicit in 7. Ethic*. quòd incontinens est melior intemperato, quia saluatur in eo optimum principium, scilicet recta æstimatio de fine.

lib. 7. cap. 8. tom. 5. *li. 7. c. 7. ante mediū, & ca. 8. in fine, to. 5*

AD SECVNDVM dicendum, quòd ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigātis, & adhibetur etiam exterius remedium admonitionis & correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, vt supra dictū est*. Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus. Sed difficilior est eius sanatio propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quæ corrupta est circa æstimationē vltimi finis: quod se habet sicut principium in demonstratiuis. Difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, & similiter in operatiuis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficilè tollitur; inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ facilius reprimi potest.

Q. 142. ar. 2

AD TERTIVM dicendum, quòd libido voluntatis quæ auget peccatum, maior est in intemperato quàm in incontinente, vt ex dictis patet*. Sed libido concupiscentię appetitus sensitiui, quandoq; maior est in incontinente: quia incontinens non peccat, nisi à graui concupiscentia, sed intemperatus etiam ex leui concupiscentia peccat, & quandoque eam præuenit. Et ideo Philosophus dicit in 7. Ethic*. quòd magis intemperatū vituperamus: quia non concupiscens vel quiete, id est, remisse concupiscens persequitur delectationes. Quid enim faceret, si adesset concupiscentia iuuenilis?

In corp. art. *li. 7. c. 8. circa mediū, & c. 7. ante medium, tom. 5.*

ARTICVLVS IIII.

Vtrum incontinens iræ sit peior quàm incontinens concupiscentiæ.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd incontinens iræ sit peior, quàm incontinens concupiscentiæ. Quanto enim difficilius est resistere passioni, tanto incontinentia videtur esse leuior. Vnde Philosophus dicit 7. Ethic*. Non enim si quis à fortibus & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile. Sed sicut Eraclitus dixit, difficilius est pugnare contra concupiscentiam quàm contra iram. ergo leuior est incontinentia concupiscentiæ, quàm incontinentia iræ.

Infrà qō 158 art. 4. con. Et 3. dist. 26. qō 1. art. 2. con. Et veri. q. 25 art. 2. cor. Et 7. Ethic. lect. 6. princip. **lib. 7. c. 7. à medio, tom. 5*

¶ 2 Præterea, Si passio propter suam vehementiam totaliter auferat iudicium rationis, omnino excusatur aliquis à peccato, sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de iudicio rationis in eo qui est incontinens iræ, quàm in eo qui est incontinens concupiscentiæ. Iratus enim aliqualiter audit rationem, non autē concupiscens, vt patet per Philosophum in 7. Ethi*. ergo incontinens iræ est peior quàm incontinens concupiscentiæ.

li. 7. ca. 6. circa principiū, tom. 5.

¶ 3 Præterea, Tanto aliquod peccatum est grauius, quanto est periculosius: sed incontinentia iræ videtur esse periculosior: quia perducit hominem ad maius peccatum, scilicet ad homicidiū, quod est grauius quàm adulterium, ad quod perducit concupiscentiæ incontinentia: ergo incontinentia iræ est grauior, quàm incontinentia concupiscentiæ.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 7. Ethic*. quòd minus turpis est incontinētia iræ, quàm incontinentia concupiscentiæ.

lib. 7. cap. 6. tom. 5.

CONCLVSIO.

Quamquam secundum passionis rationem concupiscentiæ, incontinentia turpior sit quàm iræ; quo ad malum verò sequēs, grauior est iræ incontinentia quàm concupiscentia.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. Vno modo, ex parte passionis ex qua ratio superatur. Et sic incontinentia concupiscentiæ turpior est, quàm incontinentia iræ: quia motus concupiscentiæ habet maiorem inordinationem quàm motus iræ. Et hoc propter quatuor, quæ Philosophus tangit in 7. Ethic*. Primò quidem, quia motus iræ participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet iratus tendit ad vindicādum iniuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat, sed non perfectè: quia non intendit debitum modum vindictæ. Sed motus cōcupiscentiæ totaliter est secundum sensum, & nullo modo secundum rationem. Secundò, quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem propter velocitatem motus choleræ, quæ tendit ad iram. Vnde magis est in promptu, quod ille qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quàm quòd ille qui est dispositus ad concupiscendum, concupiscat. Vnde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi, quàm ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem prouenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum.

lib. 7. cap. 6. tom. 5.

dignũ. Tertiò, quia ira quærit manifestè operari: sed concupiscentia quærit latebras & dolosè subintrat. Quartò, quia cõcupiscens delectabiliter operatur: sed iratus quasi quadam tristitia præcedente coactus. Alio modo potest considerari peccatum incontinẽtiæ, quantum ad malum in quod quis incidit à ratione discedens. Et sic incontinentia iræ est vt plurimum grauior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd difficilius est assiduè pugnare contra delectationem, quàm cõtra iram, quia concupiscentia est magis cõtinua. Sed ad horam difficilius est resistere iræ propter eius impetum.

Ad secundum dicendum, quòd concupiscentia dicitur esse sine ratione: non quia totaliter auferat iudicium rationis, sed quia in nullo procedit secundum iudicium rationis. Et ex hoc est turpior.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte eorum, in quæ incontinens deducitur.

QVÆSTIO CLVII.

De Clementia & mansuetudine, in quatuor articulos diuisa.



POSTEA considerandum est de Clementia & Mansuetudine, & vitiis oppositis.

¶ Circa ipsas autem virtutes quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum clementia & mansuetudo sint idem.

¶ Secundò, vtrum vtraque earum sit virtus.

¶ Tertiò, vtrum vtraque earum sit pars temperantiæ.

¶ Quartò, de cõparatione earum ad alias virtutes.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum clementia & mansuetudo sint penitus idem.

Infrà ar. 4. ad 3. Et 3. dist. 33 q° 3. art. 2. q° 1. ad 2.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd clementia & mãsuetudo sint penitus idem. Mansuetudo enim est moderatiua irarum, vt Philosophus dicit in quarto Ethicor*. Ira autem est appetitus vindictæ. Cùm ergo clementia sit lenitas superioris aduersus inferiorem in constituendis pœnis, vt Seneca dicit in secundo de Clementia†, per pœnas autem fit vindicta, videtur quòd clementia & mansuetudo sint idem.

*lib. 4. ca. 5. tom. 5.
†lib. 2. ca. 3. circa princip.

¶ 2 Præterea, Tullius dicit in secundo Rhetor*, quòd clementia est virtus, per quam animus concitatus in odiũ alicuius benignitate retinetur, & sic videtur quòd clemẽtia sit moderatiua odij. Sed odium, vt Aug†. dicit, causatur ab ira, circa quam est mãsuetudo. ergo videtur quòd mansuetudo & clementia sint idem.

*lib. 2. de inuẽtione in fol. 3. ante finem libri.
†In tertia regula quæ incipit. Ante omnia fratres Carissimi, tom. 1

¶ 3 Præterea, Idem vitium non contrariatur diuersis virtutibus: sed idem vitium opponitur mansuetudini & clementiæ, scilicet crudelitas: ergo videtur quòd mansuetudo & clementia sint penitus idem.

SED CONTRA est, quòd secundum prædictam diffinitionem Senecæ*, clemẽtia est lenitas superioris aduersus inferiorem. Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cuiuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo & clementia non sunt penitus idem.

*Positam arg. 1. huius art.

CONCLVSIO.

Quanquam mansuetudo, vt iræ moderatiua in eundem concurrat effectum cum clementia, diuersa tamẽ ab ea est, quòd clementia moderatiua est exterioris punitionis, mansuetudo verò interioris passionis.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dicitur in secundo Ethicorum*, virtus moralis consistit circa passiones & actiones. Passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes quæ moderantur passiones, quodammodo concurrunt in eundem effectum cum virtutibus quæ moderantur actiones, licet specie differant. Sicut ad iustitiam propriè pertinet cohibere hominem à furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatũ amorem vel concupiscentiam pecuniæ, quæ moderatur per liberalitatem. Et ideo liberalitas concurrit cum iustitia in hoc effectu, qui est abstinere à furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione iræ prouocatur aliquis ad hoc quòd grauiorem inferat pœnam. Ad clementiam autem pertinet directè quòd sit diminutiua pœnarum. Quod quidem impediri posset per excessum iræ. Et ideo mansuetudo, inquantum refrænat impetum iræ, concurrit in eundem effectum cum clementia. Differunt tamen ab inuicem, inquantum clementia est moderatiua exterioris punitionis, mansuetudo autem propriè diminuit passionem iræ.

*lib. 2. cap. 3. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd mansuetudo propriè respicit ipsum vindictæ appetitum. Sed clementia respicit ipsas pœnas, quæ exterius adhibentur ad vindictam.

Ad secundum dicendum, quòd affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum, quæ homini per se non placent. Ex hoc autem quòd aliquis amat aliquem, prouenit, quòd non placet ei per se pœna eius: sed solum in ordine ad aliud, puta ad iustitiam vel ad correctionem eius, qui punitur. Et ideo ex amore prouenit, quòd aliquis sit promptus ad diminuẽdum pœnas: quod pertinet ad clementiam, & ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit*, quòd animus concitatus in odium, scilicet ad grauius puniendum, per clementiam retinetur: ne scilicet acriorem pœnam inferat, non quòd clementia sit directè odij moderatiua, sed pœnæ.

*Loco citato in arg.

Ad tertium dicendum, quòd mansuetudini quæ est directè circa iras, propriè opponitur vitium iracundiæ, quod importat excessum iræ. Sed crudelitas importat excessum in puniendo. Vnde dicit Seneca in secundo de Clementia*, quòd crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent. Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur etiam sine causa, possunt dici sæui vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

*lib. 2. c. 4. circa medium.

ARTICVLVS II.

Vtrum tam clementia quàm mansuetudo sit virtus.

Infrà artic. 3. cor. Et 3. dist. 26. q° 2. art. 2. ad 4.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd neque clementia, neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur: sed vtraque videtur opponi seueritati, quæ est quædam virtus: ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

¶ 2 Præterea, Virtus corrumpitur per superfluum & diminutum: sed tam clemẽtia quàm mansuetudo in quadam diminutione consistunt. Nam clementia est diminutiua pœnarum, mansuetudo autem est diminutiua iræ. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

¶ 3 Præterea, Mansuetudo siue mititas ponitur Mat. 5. inter beatitudines, & inter fructus ad Galat. 5. Sed virtutes differunt & à beatitudinibus & à fructibus: ergo non continetur sub virtute.

SED CONTRA est, quòd dicit Seneca in secundo de Clementia*. Clementiam & mansuetudinem omnes viri boni præstabunt. Sed virtus est propriè quæ pertinet ad bonos viros. Nam virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: vt dicitur secundo Ethicor*. ergo clementia & mansuetudo sunt virtutes.

*lib. 2. ca. 5. in principio.
*lib. 2. cap. 6. tom. 5.

CONCLVSIO.

Tam clementia, quàm mansuetudo virtutes sunt, per quas secundũ rectam rationem moderantur affectum iræ.

RESPONDEO dicendum, quòd ratio virtutis moralis

lib. 1. ca. vlt. tom. 5. *li. 2. ca. 5. parum à principio.* *†lib. 4. ca. 5. tom. 5.*

talis consistit in hoc quod appetitus rationi subdatur, vt patet per Philosophum in 1. Ethic*. Hoc autem seruatur tam in clementia quàm in mansuetudine. Nam clementia in diminuendo pœnas aspicit ad rationem, vt Seneca dicit in secundo de clementia*. Similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, vt dicitur in 4. Ethicor†. Vnde manifestũ est quòd tam clementia quàm mansuetudo est virtus.

Art. præced.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd mansuetudo non directè opponitur seueritati. Nam mansuetudo est circa iras, seueritas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Vnde secundum hoc videretur magis opponi clementiæ, quæ etiam circa exteriorem punitionem consideratur, vt dictum est*. Non tamen opponitur, eo quòd vtrunque est secundum rationem rectam. Nam seueritas inflexibilis est circa inflictionem pœnarum, quando hoc recta ratio requirit. Clementia autem diminutiua est pœnarum etiam secundum rationem rectam, quãdo scilicet oportet, & in quibus oportet, & ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

lib. 4. cap. 5. tom. 5. *In coniuratione Catilinæ in ca. cuius titulus est Cæsaris oratio, ante medium.* *lib. 2. circa finem illius.* *Art. 3. sequenti ad 1. arg.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd secundũ Philosophum in quarto Ethic*. habitus qui medium tenet in ira est innominatus. Et ideo virtus nominatur à diminutione iræ, quæ significatur nomine mansuetudinis: eo quòd virtus propinquior est diminutioni quàm superabundantiæ, propter hoc quòd naturalius est homini appetere vindictam iniuriarum illatarum quàm ab hoc deficere: quia vix alicui nimis paruæ videntur iniuriæ sibi illatæ, vt dicit Sallustius*. Clementia autem est diminutiua pœnarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit iustitia legalis. Sed propter aliqua particularia considerata, clementia diminuit pœnas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Vnde dicit Seneca in secundo de Clementia*. Clementia hoc primum præstat, vt quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiat. Venia verò, debitæ pœnæ remissio est. Ex quo patet quòd clementia comparatur ad seueritatem, sicut epicheia ad iustitiam legalem: cuius pars est seueritas quantum ad inflictionem pœnarum secundum legem. Differt tamen clementia ab epicheia, vt infra dicetur*.

AD TERTIVM dicendum, quòd beatitudines sunt actus virtutum. Fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum. Et ideo nihil prohibet mansuetudinẽ poni & virtutem & beatitudinem & fructum.

ARTICVLVS III.

Vtrum prædictæ virtutes sint partes temperantiæ.

Suprà q. 143 cor. et ad 2. et infrà q. 161. ar. 4. cõ. Et 2 dist. 44. q. 2. art. 1. ad 3. Et 3 di. 33. q. 3. art. 2. **Art. 1. & 2. præced.* *†lib. 5. c. 10.* **Q. 120. art. 2.* *†li. 2. c. 4. circa medium.* **li. 2. ca. 3. circa principiũ.* *†lib. 2. de inuẽtione in fol. 3. ante finem libri.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ. Clementia enim est diminutiua pœnarum, vt dictum est*. Hoc autem Philosophus in quinto Ethico†. attribuit epicheiæ, quæ pertinet ad iustitiam, vt supra habitum est*. ergo videtur quòd clementia non sit pars temperantiæ.

¶ 2 Præterea, Temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem & clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram & vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

¶ 3 Præterea, Seneca dicit in 2. de Clementia†. Cui voluptati sæuitia est, possimus insaniam vocare. Hoc autem opponitur clementiæ & mansuetudini. Cùm ergo insania opponatur prudentiæ, videtur quòd clementia & mansuetudo sint partes prudentiæ magis quàm temperantiæ.

SED CONTRA est, quòd Seneca dicit in 2. de Clement*. quòd clementia est temperantia animi in potestate vlciscendi. Tullius† etiam ponit clementiam partem temperantiæ.

CONCLVSIO.

Clementia & mansuetudo, cum in quodam concupiscentiarum moderamine consistant, virtuti temperantiæ adiunguntur, vt illius partes.

Art. 1. & 2. *lib. 2. de clementia, ca. 3 circa princip.* *li. 2. ca. 3. circa princip.* *In corp. art.*

RESPONDEO dicendum, quòd partes assignantur virtutibus principalibus secundum quòd imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis, quantum ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis, vnde & nomen accipit, sicut modus & nomen iustitiæ in quadam æqualitate cõsistit: fortitudinis autem in quadam firmitate: temperantiæ autem in quadam refrænatione: inquantum scilicet refrænat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem & mansuetudo similiter in quadam refrænatione consistunt: quia scilicet clementia est diminutiua pœnarũ, mansuetudo verò est mitigatiua iræ, vt ex dictis patet*. Et ideo tam clementia quàm mansuetudo adiungitur temperantiæ sicut virtuti principali: & secundũ hoc ponuntur partes temperantiæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in diminutione pœnarum sunt consideranda duo, quorum vnum est, quòd diminutio pœnarum fiat secundum intentionẽ legislatoris, licet non secundum verba legis. Et secundum hoc pertinet ad epicheiam. Aliud autem est, quędam moderatio affectus, vt homo non vtatur sua potestate in inflictione pœnarum. Et hoc propriè pertinet ad clementiam: propter quod Seneca dicit*, quòd clemẽtia est temperantia animi in potestate vlciscendi. Et hæc quidem moderatio animi prouenit ex quadã dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud, quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca*, quòd clementia est quædam lenitas animi. Nam econuerso austeritas animi videtur esse in eo, qui non veretur alios contristare.

AD SECVNDVM dicendum, quòd adiunctio virtutum secundariarum ad principales magis attẽditur, secundum modũ virtutis, qui est quasi quædam forma eius, quàm secundum materiam. Mansuetudo autem & clementia conueniunt cum temperantia in modo, vt dictum est*: licet non conueniant in materia.

lib. 8. ca. 1. tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quòd corpus recedit à debita complexione humanæ speciei, ita etiam insania secundũ animam accipitur per hoc quòd anima humana recedit à debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit & secundum rationem, puta cum aliquis vsum rationis amittit: & quantum ad vim appetitiuam, puta cum aliquis amittit affectum humanum secundum quem homo est naturaliter omni homini amicus, vt dicitur in octauo Ethicor*. Insania autem quę excludit vsum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quòd aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania: quia per hoc videtur homo priuatus affectu humano, quem sequitur clementia.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum clementia & mansuetudo sint potissimæ virtutes.

In principio illius epist.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd clementia & mansuetudo sint potissimæ virtutes. Laus enim virtutis cõsistit præcipue in hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quę in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maximè ordinat hominem ad Dei cognitionem. Dicitur enim Iac. 1. In mansuetudine suscipite insitum verbum, & Eccle. 5. Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei. Et Dionys*. dicit in epistola ad Demophilum. Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum. ergo mansuetudo est potissima virtutum.

¶ 2 Præterea, Tanto virtus aliqua videtur esse potior, quanto magis acceptatur à Deo & ab hominibus. Sed mansuetudo maximè videtur acceptari à Deo. Dicitur enim Eccle. 1. quòd beneplacitum est Deo fides & mansuetudo,

suetudo. Vnde & specialiter ad suæ mansuetudinis imitatione Christus nos inuitat, dicens, Discite à me quia mitis sum & humilis corde. Et Hylarius dicit* quòd per mansuetudinē mētis nostræ habitat Christus in nobis. Et etiā hominibus acceptissima. Vnde dicitur Ecclesiast. 3. Fili, in māsuetudine perfice opera tua, & super hominum gloriā diligeris. Propter quod & Prou. 20. dicitur, quòd clementia thronus regius roboratur. ergo mansuetudo & clementia sunt potissimæ virtutes.

Canone 4. in Matth. nō remotè à principio.

¶ 3 Preterea, Augustinus* dicit in lib. de Sermone domini in mōte, quòd mites sunt qui cedunt improbitatibus, & non resistunt in malo, sed vincūt in bono malum. Hoc autem videtur pertinere ad misericordiā vel pietatē, quæ videtur esse potissima virtutum, quia super illud primæ ad Timot. 4. Pietas ad omnia vtilis est, dicit glos. Ambros*. quòd omnis summa religionis Christianæ in pietate consistit: ergo māsuetudo & clemētia sunt maximæ virtutes.

lib. 1. ca. 3. à medio, tom. 4

Ambr. in hūc locum Pauli, tom. 5.

Sed contra est, quia non ponuntur virtutes principales, sed adiunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

Conclvsio.

Non nisi secundum quid, dispositiue videlicet, clementia & mansuetudo potissimæ virtutes sunt.

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quo ad omnia, sed secundum quid & in aliquo genere. Non autem est possibile quòd clementia & mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter: quia laus earum attenditur in hoc quòd retrahunt à malo, inquantum scilicet diminuunt iram vel pœnam. Perfectius autem est consequi bonum quàm carere malo. Et ideo virtutes quæ simpliciter ordināt in bonum, sicut fides, spes, charitas, & etiam prudentia, & iustitia, sunt simpliciter maiores virtutes quàm clementia & mansuetudo. Sed secundum quid nihil prohibet clementiam & mansuetudinē habere quandam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus prauis. Nam ira quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum, maximè impedit animum hominis ne libere iudicet veritatem. Et propter hoc mansuetudo maximè facit hominem esse compotem sui. Vnde dicitur Eccle: 10. Fili, in mansuetudine serua animam tuam, quamuis concupiscentiæ delectationem tactus sint turpiores, & magis continue infestent: propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, vt ex dictis patet*. Clementia verò in hoc quòd diminuit pœnas, maximè videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum: per quam bona operamur ad proximos, & eorum mala impedimus.

Q. 141. ar. 7 ad 2.

Ad primvm ergo dicendum, quòd mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem, remouēdo impedimentum. Et hoc dupliciter. Primo quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ, vt dictū est*. Alio modo, quia ad mansuetudinem pertinet, quòd homo non contradicat verbis veritatis: quod plerunque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Augustinus dicit in 2. de doctrina Christia*. quòd mitescere est non contradicere diuinæ Scripturæ, siue intellectę, si aliqua vitia nostra percutit, siue non intellectæ, quasi nos melius & verius sapere & percipere possemus.

In corp. art.

lib. 2. ca. 7. in princip. to. 3.

Ad secvndvm dicendum, quòd mansuetudo, & clementia reddunt hominem Deo & hominibus acceptū secundum quòd concurrunt in eundem effectū cum charitate, quæ est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad tertivm dicendum, quòd misericordia & pietas conueniunt quidem cum mansuetudine & clemētia, inquantum concurrunt in eundem effectum, qui est prohibere mala proximorum. Differunt tamen quantum ad motiuum. Nam pietas remouet mala proximorum ex reuerentia quam habet ad aliquem superiorē, puta Deum vel parentem. Misericordia verò remouet mala proximorum ex hoc quòd in eis aliquis contristatur, inquantum æstimat eas ad se pertinere, vt supra dictū est*: quod prouenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaudere & tristari. Mansuetudo autē hoc facit, inquantum remouet iram incitantem ad vindictam. Clementia verò hoc facit ex animi lenitate, inquantum iudicat esse æquum, vt aliquis non amplius puniatur.

Q. 30. art. 2.

QVÆSTIO CLVIII.

De Ira, in octo articulos diuisa.



Postea considerandum est de Vitiis oppositis.

¶ Et primò de Iracundia, quę opponitur mansuetudini. Secundo, de crudelitate, quæ opponitur clementiæ.

¶ Circa iracundiam quæruntur octo.

¶ Primò, vtrum irasci possit esse aliquando licitum.
¶ Secundò, vtrum ira sit peccatum.
¶ Tertiò, vtrum sit peccatum mortale.
¶ Quartò, vtrum sit grauissimum peccatorum.
¶ Quintò, de speciebus iræ.
¶ Sextò, vtrum ira sit vitium capitale.
¶ Septimò, quæ sint filiæ eius.
¶ Octauò, vtrum habeat vitium oppositum.

Articvlvs primvs.

Vtrum irasci sit licitum.

Ad primvm sic proceditur. Videtur, quòd irasci non sit licitum. Hieron. enim exponens illud Matth. 5*. Qui irascitur fratri suo, &c. dicit, In quibusdam codicibus additur, sine causa. Cæterum verius diffinita sententia est, & ira penitus tollitur. Ergo irasci nullo modo licitum est.

Infrà q. 5 r. ar. 9. 10. Et 3. di. 4. q. 1. ar. 2. q. 2. cor. Et Mal. q. 12. ar. 1. Et Ephe. 4. lec. 8. co. 2 Et Iob 17. co. 2. principio.

¶ 2 Præterea, Secundum Dion. 4. c. de di. no†. malum animæ est sine ratione esse. Sed ira semper est sine ratione. Dicit enim Philosophus in 7. Ethicor*. quòd ira non perfectè audit rationem. Et Greg. dicit 5. Moral†. quòd cum tranquillitatē mētis ira diuerberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat. Et Cassianus dicit in lib. de Institutis cœnobiorum. Qualibet ex causa iracundiæ motus efferuēs excæcat oculum cordis. Ergo irasci semper est malum.

* in Math. 5. tomo. 9. † cap. 4. paulo ante finem. * lib. 7. ca. 6. † lib. 5. ca. 30 in fine.

¶ 3 Præterea, Ira est appetitus vindictæ, vt glos*. dicit super Leuit. 19. Non oderis fratrē tuum in corde tuo. Sed appetere vltionem non videtur esse licitum, sed hoc est Deo reseruandum: secundum illud Deut. 32. Mea est vltio. ergo videtur quòd irasci semper sit malum.

* Est gl. S. Augustin. in lib. quæst. super Leuit. q. 70. circa finem, tom. 4.

¶ 4 Præterea, Omne illud quod abducit nos à diuina similitudine, est malum: sed irasci semper abducit nos à diuina similitudine: quia Deus cum tranquillitate iudicat, vt habetur Sapien. 12. Ergo irasci semper est malum.

Sed contra est, quòd Chrysost. dicit super Matth†. Qui sine causa irascitur, reus erit: qui verò cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur: ergo irasci non semper est malum.

† Homil. 11. in Math. inter principium et medium, to. 2.

Conclvsio.

Secundum rectam rationem irasci laudabile est.

Respondeo dicendum, quòd ira propriè loquendo, est passio quædam appetitus sensitiui, à qua vis irascibilis denominatur, vt supra habitum est*, cum de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animæ, quòd dupliciter potest in eis malum inueniri. Vno modo ex ipsa specie passionis, quæ quidem consideratur secundum obiectum passionis: sicut inuidia secundum suam speciem importat quoddam malum. Est enim tristitia de bono aliorū, quod secundū se rationi repugnat.

1. 2. q. 23.

[lib. 2. ca. 6. tom. 5.] pugnat. Et ideo inuidia mox nominata, sonat aliquid mali, vt Philos. dicit in 2. Ethi*. Hoc autẽ non competit iræ, quæ est appetitus vindictæ, potest enim vindicta & bene & male appeti. Alio modo inuenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, id est, secundũ superabundantiam vel defectum ipsius. Et sic potest malum in ira inueniri: quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus præter rationem rectam. Si autem aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Stoici iram & omnes alias passiones nominabãt affectus quosdã præter ordinem rationis existentes. Et secundũ hoc ponebãt irã & omnes alias passiones esse malas, vt supra dictum est*, *[1.2.q.24. art.2.]* cum de passionibus ageretur. Et sic accipit iram Hieron. Loquitur enim de ira qua quis irascitur contra proximũ, quasi malum eius intendens. Sed secundũ Peripateticos, quorum sententiam magis approbat Aug. in 9. de Ciuitate Dei*, *[lib.9.cap.4. tom.5.]* ira & aliæ passiones animæ dicuntur motus appetitus sensitiui, siue sint moderatæ secundum rationem, siue non. Et secundum hoc ira non semper est mala.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ira dupliciter se potest habere ad rationem. Vno quidem modo, antecedenter. Et sic trahit rationem à sua rectitudine, vnde habet rationem mali. Alio modo, consequenter, prout scilicet appetitus sensitiuus mouetur contra vitia secundũ ordinem rationis. Et hæc ira est bona, quæ dicitur ira per zelum. *[lib.5.ca.33. circa mediũ.]* Vnde Greg. dicit in 5. Moral*. Curandũ summopere est, ne ira, quæ vt instrumentũ virtutis assumitur, mẽti dominetur: ne quasi domina præeat, sed quasi ancilla ad obsequium parata à rationis tergo nunquam recedat. Hæc autem ira, etsi in ipsa executione actus iudicium rationis aliqualiter impediat, non tamẽ rectitudinem rationis tollit. *[lib.5.ca.33. parum à principio.]* Vnde Greg. ibidem dicit*, quòd ira per zelum turbat rationis oculum, sed ira per vitium excæcat. Non est autẽ contra rationem virtutis, vt intermittatur deliberatio rationis in executione eius, quod est à ratione deliberatum: quia etiam ars impediretur in suo actu, si dum debet agere, deliberaret de agendis.

AD TERTIVM dicendum, quòd appetere vindictã propter malum eius qui puniendus est, illicitũ est. Sed appetere vindictam propter vitiorum correctionẽ, & bonũ iustitiæ conseruandum, laudabile est. Et in hoc potest tendere appetitus sensitiuus, inquantum mouetur à ratione. Et dum vindicta secundum ordinem iudicij fit, à Deo fit: cuius minister est potestas puniens, vt dicitur Rom. 13.

AD QVARTVM dicendũ, quòd Deo assimilari possumus & debemus in appetitu boni. Sed in modũ appetendi ei omnino assimilari nõ possumus: quia in Deo non est appetitus sensitiuus sicut in nobis: cuius motus debet *[lib.5.ca.33. circa mediũ.]* rationi deseruire. Vnde Gregor. dicit in 5. Moral*. quòd tunc robustius ratio contra vitia erigitur, cum ira subdita rationi famulatur.

ARTICVLVS II.

Vtrum ira sit peccatum.

*[2.di.36. art. 2 ad secundũ. Et 3. dis. 15. q̃o 2. ar. 2. q. 2. co. Et Mal. q̃ 12. art. 2. Et Ephes. 4. lect. 1. cor. 2. *li.2. Ethic. cap.5. †1.2.q.46. art.1. ᵃlib.3. de lib. arbit. ca.19. tom.1. †lib.7. Ethic. 6 circa mediũ]*

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd ira non sit peccatum. Peccando enim demeremur: sed passionibus non demeremur, sicut nec vituperamur, vt dicitur in 2. Ethic*. Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, vt supra habitum est†, cum de passionibus ageretur: ergo ira non est peccatum.

¶ 2 Præterea, In omni peccato est cõuersio ad aliquod bonum commutabile: sed per iram non conuertitur aliquis ad bonum commutabile, sed in malum alicuius: ergo ira non est peccatum.

¶ 3 Præterea, Nullus peccat in eo quòd vitare non potest, vt Augustin. dicitᵃ: sed iram homo vitare non potest, quia super illud Psal. 4. Irascimini & nolite peccare: dicit glos. quòd motus iræ non est in potestate nostra. Philosophus etiam dicit in septimo Ethicorum†, quòd iratus cum tristitia operatur. Tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

¶ 4 Præterea, Peccatum est contra naturam, vt Damasc*. dicit in 2. lib. Sed irasci non est contra naturam hominis, cum sit actus naturalis potentiæ, quæ est irascibilis. Vnde & Hier†. dicit in quadam epistola, quòd irasci est hominis. Ergo irasci non est peccatum. *[Damasc. lib. 2. c. 4. et 30. †Hier. ep. in epis. ad Saluinã de seruãda viduitate in vlt. pag. ante finem, tom. 1.]*

SED CONTRA est, quòd Apostolus dicit ad Ephes. 4. Omnis indignatio & ira tollatur à vobis.

CONCLVSIO.

Ira peccatum est, si modum rationis excedat.

RESPONDEO dicendum, quòd ira sicut dictũ est*, *[*Art. præced. & 1.2.q.46 art.1.]* propriè nominat quandam passionẽ. Passio autẽ appetitus sensitiui intantũ est bona, inquantum ratione regulatur. Si autẽ ordinẽ rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attẽdi, quantũ ad duo. Primo quidẽ, quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Vnde si aliquis appetat quòd secundũ ordinẽ rationis fiat vindicta, est laudabilis irę appetitus, & vocatur ira per zelum. Si autẽ aliquis appetat quòd fiat vindicta qualitercunque cõtra ordinẽ rationis, puta si appetat puniri eum qui non meruit, vel vltra quàm meruit, vel etiã non secundũ legitimũ ordinẽ, vel nõ propter debitum finẽ, qui est cõseruatio iustitię & correctio culpæ, erit appetitus iræ vitiosus, & nominatur ira per vitium. Alio modo attẽditur ordo rationis circa iram, quantum ad modũ irascendi: vt scilicet motus iræ nõ immoderate feruescat nec interius nec exterius. Quod quidẽ si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiam si aliquis appetat iustam vindictam.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd quia passio potest esse regulata ratione vel nõ regulata; ideo secundum passionẽ absolute consideratam nõ importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperij. Secundum tamẽ quòd est regulata ratione, potest habere rationẽ meritorij & laudabilis. Et econtrario secundum quòd non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti vel vituperabilis. Vnde & Philosophus* ibidem dicit, quòd laudatur vel vituperatur qui aliqualiter irascitur. *[lib.2.ca.5. à medio, tom.5.]*

AD SECVNDVM dicendum, quòd iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam in quam conuertitur appetitus eius, sicut in quoddam commutabile bonum.

AD TERTIVM dicendum, quòd homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis. Et ideo motus qui præueniunt iudicium rationis, non sunt in potestate hominis in generali: vt scilicet nullus eorum insurgat: quamuis ratio possit quemlibet singulariter impedire ne insurgat. Et secundum hoc dicitur, quòd motus iræ non est in potestate hominis, ita scilicet quòd nullus insurgat. Quia tamẽ aliqualiter est in hominis potestate, nõ totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autẽ Philosophus* dicit iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum quòd tristetur de eo quòd irascitur, sed quia tristatur de iniuria quam æstimat sibi illatam: & ex hac tristitia mouetur ad appetendum vindictam. *[lib.7. Ethic. cap.6. circa mediũ, tom.5.]*

AD QVARTVM dicendum, quòd irascibilis in homine naturaliter subijcitur rationi. Et ideo actus intantum est homini naturalis, inquantum est secundum rationem. Inquantum vero est præter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

ARTICVLVS III.

Vtrum omnis ira sit peccatum mortale.

*[Prima secũda q̃o 88. art. 5. ad primũ. Et Mal. q̃o 7. ar. 4. ad 1. et q̃o 12. art. 3. Et Gal. 5. lect. 5 co. 2. fin. *Glos. ordinaria ibid.]*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim Iob 5. Virum stultum interficit iracundia: & loquitur de interfectione spirituali, à qua nominatur peccatum mortale. Ergo omnis ira est peccatum mortale.

¶ 2 Præterea, Nihil meretur damnationẽ æternam nisi peccatum mortale: sed ira meretur damnationem æternam. Dicit enim Dominus Matth. 5. Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio: vbi dicit glos*. quòd per illa

tria quæ ibi tanguntur, scilicet iudicium & consilium & gehenna, diuersæ mansiones in æterna damnatione pro modo peccati singulariter exprimuntur. Ergo ira est peccatum mortale.

¶ 3 Præterea, Quicquid cõtrariatur charitati est peccatum mortale: sed ira de se contrariatur charitati, vt patet per Hieron.* super illud Matth. 5. Qui irascitur fratri suo, &c. vbi dicit quòd hoc est contra proximi dilectionem. Ergo ira est peccatum mortale. *tom.9.*

Sed contra est, quòd super illud Psal.4. Irascimini & nolite peccare: dicit glos.* Venialis est ira quæ nõ perducitur ad effectum. *Est Cassiodori in hoc loco, super illud Quæ dicitis in cordibus vestris. Psal.4.*

Conclusio.

Ira, qua quis iniustam appetit vindictam, peccatum mortale est; ira vero ex passione, & qua in modico vindictam expetimus, veniale est.

Respondeo dicendũ, quòd motus iræ potest esse inordinatus & peccatum dupliciter, sicut dictũ est†. Vno modo, ex parte appetibilis: vtpote cùm aliquis appetit iniustam vindictam: & sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur charitati & iustitiæ. potest tamen contingere quòd talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actus. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cum motus iræ præuenit iudicium rationis: vel etiam ex parte appetibilis, puta cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum: ita etiam quòd si actu inferatur, non esset peccatum mortale: puta si aliquis parum trahit aliquem puerum per capillos vel aliquid huiusmodi. Alio modo potest esse motus iræ inordinatus quantum ad modum irascendi: vtpote si nimis ardenter irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa iræ. Et sic ira secundum se non habet de suo genere rationem peccati mortalis: potest tamen contingere quòd sit peccatum mortale, puta si ex vehementia iræ aliquis excidat à dilectione Dei & proximi. *Art. præced.*

Ad primvm ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate non habetur quòd omnis ira sit peccatum mortale: sed quòd stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur, inquantum scilicet non refrænando per rationem motum iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei, vel iniuriam proximi.

Ad secvndvm dicendum, quod dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis, Qui occiderit, reus erit iudicio. vnde loquitur ibi dominus de motu iræ in quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcunque grauem læsionem: cui appetitui si consensus rationis superueniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad tertivm dicendum, quòd in illo casu in quo ira contrariatur charitati, est peccatum mortale: sed hoc non semper accidit, vt ex dictis patet*. *In corp. art.*

Articvlvs IIII.

Vtrum ira sit grauissimum peccatum.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur quòd ira sit grauissimum peccatum. Dicit enim Chrysost*. quòd nihil est turpius visu furentis, & nihil deformius seuero visu, & multo magis anima: ergo ira est grauissimum peccatum. *Prima secundæ qõ 46. ar. 6. Et Mal. qõ 12. art.4. *Hom.29. ad pop. Antiochen. tom.5*

¶ 2 Præterea, Quanto aliquod peccatum est magis nociuum, tanto videtur esse peius: quia sicut Aug†. dicit in enchiri. Malum dicitur aliquid quia nocet. Ira autem maxime nocet: quia aufert homini rationem, per quam est dominus suiipsius. Dicit enim Chrysost*. quod iræ & insaniæ nihil est medium. Sed ira temporaneus est quidam dæmon. Magis autem & dæmonium habente difficilius. Ergo ira est grauissimum peccatum. *†Enchir. c.12 tom.3. *Hom.47. in Ioan. circa finem, tom.3.*

¶ 3 Præterea, Interiores motus dijudicantur secundũ exteriores effectus: sed effectus iræ est homicidiũ, quod est grauissimũ peccatũ: ergo ira est grauissimũ peccatum.

Sed contra est, quòd ira cõparatur ad odium, sicut festuca ad trabem. Dicit enim Aug. in regula*: Ne ira crescat in odium, & trabem faciat de festuca. Non ergo ira est grauissimum peccatum. *In regula 3. tom.1.*

Conclvsio.

Ira non est grauissimum peccatorum.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est*, inordinatio iræ secundum duo attenditur: scilicet secundum indebitum appetibile, & secundum indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum. Appetit enim ira malum pœnæ alicuius sub ratione boni, quod est vindicta. Et ideo ex parte mali, quod appetit, conuenit peccatum iræ cum illis peccatis, quæ appetunt malum proximi: puta cum inuidia & odio: sed odium appetit absolute malum alicuius, inquantum huiusmodi. Inuidus autem appetit malum alicuius propter appetitum propriæ gloriæ. Sed iratus appetit malum alterius sub ratione iustæ vindictæ. Ex quo patet quòd odium est grauius quàm inuidia, & inuidia quàm ira: quia peius est appetere malum sub ratione mali quàm sub ratione boni. Et peius est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor vel gloria, quàm sub ratione rectitudinis iustitiæ. Sed ex parte boni, sub cuius ratione iratus appetit malum, conuenit ira cum peccato concupiscentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam absolute loquendo, peccatum iræ videtur esse minus quàm concupiscentiæ: quanto melius est bonum iustitiæ quod appetit iratus, quàm bonum delectabile vel vtile quod appetit concupiscens. Vnde Philosophus dicit in 7. Ethic*. quod incontinens concupiscentiæ est turpior quàm incontinens iræ. Sed quantum ad inordinationem quæ est secundum modum irascendi, ira habet quandam excellentiam propter vehementiam & velocitatem sui motus: secundum illud Prouerb. 27. Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor: & impetum concitati spiritus ferre quis poterit? Vnde Gregor. dicit 5. Moral*. Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur noti. Ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquitur ignorat. *Art.2. & 3. huius quæst. lib.7.cap.6. tom.5. li.5.c.31. parum ante medium.*

Ad primvm ergo dicendum, quòd Chrysost. loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores qui proueniunt ex impetu iræ.

Ad secvndvm dicẽdum, quòd ratio illa procedit secundum inordinatum motum iræ qui prouenit ex eius impetu, vt dictum est*. *In corp. art.*

Ad tertivm dicendum, quòd homicidium nõ minus prouenit ex odio vel inuidia quàm ex ira. Ira tamen leuior est, inquantum attendit rationem iustitiæ, vt dictum * est. *In corp. art.*

Articvlvs V.

Vtrum Philosophus conuenienter determinet species iracundiæ, dicens quòd iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, & quidam difficiles.

Ad qvintvm sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter determinentur species iracundiæ à Philosopho in 4. Eth*. vbi dicit quòd iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles siue graues: quia secundum ipsum amari dicuntur, quorum ira difficile soluitur & multo tempore manet: sed hoc videtur pertinere ad circunstantiam temporis: ergo videtur quòd etiam secundum alias circunstantias possint accipi aliæ species iræ. *Prima secundæ qõ 46. ar. 8. Et 4. Ethi. lect.13. col.4. & 5. *lib.4.ca.5. tom.5.*

¶ 2 Præterea, Difficiles siue graues dicit esse, quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione. Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur quòd idem sint difficiles & amari.

¶ 3 Præterea, Dominus Matt.5. ponit tres gradus iræ cum

cum dicit, qui irascitur fratri suo: & qui dixerit fratri suo, Racha: & qui dixerit fratri suo, Fatue. Qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quòd prædicta diuisio iræ non sit conueniens.

lib. 4. de viribus aiæ. ca. 13

SED CONTRA est, quòd Gregor. Nicenus dicit*, quòd tres sunt irascibilitatis species, scilicet ira, quę vocatur fellea: & mania, quæ vocatur insania: & furor, quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam iram felleam dicit esse quæ principium & motum habet. Quod Philosophus* attribuit acutis. Maniam verò dicit esse iram quæ permanet, & in vetustatem deuenit: quod Philosophus attribuit amaris†. Furorem autem dicit esse iram quæ obseruat tempus in supplicium: quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eandem etiam diuisionem ponit Damasce. in secundo libro*. Ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconueniens.

lib. 4. Eth. ca. 5. tomo. 5. † li. 4. Eth. ca. 5. tomo. 5. lib. 2. orthod. fid. cap. 16.

CONCLVSIO.

Iracundorum aliqui sunt acuti, quidam amari, nonnulli difficiles.

RESPONDEO dicendum, quòd prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad passionem iræ, supra habitum est*, cum de passione iræ ageretur: & sic præcipue videtur poni à Gregorio, Niceno, & Damasceno†. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum secundum quòd pertinent ad peccatum iræ, prout ponitur à Philosopho. Potest autem inordinatio iræ ex duobus attendi. Primo quidem, ex ipsa iræ origine. Et hoc pertinet ad acutos qui nimis cito irascuntur, & ex qualibet leui causa. Alio modo, ex ipsa iræ duratione: eo scilicet quòd ira nimis perseuerat. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno modo, quia causa iræ, scilicet iniuria illata, nimis manet in memoria hominis. Vnde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit: & ideo sunt sibiipsis graues & amari. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ quam aliquis obstinato appetitu quærit. Et hoc pertinet ad difficiles siue graues, qui non dimittunt iram quousque puniant.

1. 2. q. 46. art. 8. † locis citatis in arg. sed cōt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

AD SECVNDVM dicendum, quòd vtrique, scilicet amari & difficiles, habent iram diuturnam: sed propter aliam causam. Nam amari habēt iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam inter viscera tenent clausam. Et quia non prorumpunt ad exteriora iracundię signa, non possunt persuaderi ab alijs: nec ex seipsis recedunt ab ira nisi prout diuturnitate temporis aboletur tristitia, & sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictæ: & ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

AD TERTIVM dicendum, quod gradus iræ quos dominus ponit, non pertinent ad diuersas iræ species: sed accipiuntur secundum processum humani actus in quibus primo aliquid in corde concipitur. Et quantum ad hoc dicit, Qui irascitur fratri suo. Secundum autem est, cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius etiam antequam prorumpat in effectum. Et quantum ad hoc dicit, Qui dixerit fratri suo, Racha, quod est interiectio irascentis. Tertius gradus est, quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus iræ, nocumentum alterius sub ratione vindictæ. Minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo. Et ideo quantum ad hoc dicit, Qui dixerit fratri suo, Fatue. Et sic patet quòd secundum addit supra primum, & tertium supra vtrunque. Vnde si primum est peccatum mortale in casu in quo dominus loquitur, sicut dictum est*: multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur iudicium quod minus est: quia vt Augustinus † dicit, in iudicio adhuc defensionis locus datur. In secundo vero ponit concilium, in quo iudices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat. In tertio ponit gehennam ignis, quæ est certa damnatio.

Art. 3. ad 2. † li. 1. de serm. Dom. in mōte ca. 19. à med. tomo. 4.

ARTICVLVS VI.

Vtrum ira debeat poni inter vitia capitalia.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur: sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur accidia: ergo ira non debet poni vitium capitale.

sup. q. 34. ar. 5. Et mal. q. 8. ar. 1. cō. co. 3. et ad 21. et 22. et quæst. 12. art. 5.

¶ 2 Præterea, Odium est grauius peccatum quàm ira: ergo magis debet poni vitium capitale quàm ira.

¶ 3 Præterea, Super illud Prouerb. 29. Vir iracundus prouocat rixas: dicit gloss*. Ianua est omnium vitiorum iracundia, qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies: aperta autem, ad omne facinus armabitur animus. Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorundam determinate: ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

glos. ordinaria ibidem.

SED CONTRA est, quod Greg.* 31. Moralium ponit iram inter vitia capitalia.

lib. 31. ca. 31

CONCLVSIO.

Ira vitium est capitale, ex quo multa oriri vitia possunt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex * præmissis patet, vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira quòd ex ea multa vitia oriri possunt dupliciter ratione. Primò, ex parte sui obiecti: quod multum habet de ratione appetibilitatis, inquantum scilicet vindicta appetitur sub ratione iusti, vel honesti: quia sua dignitate allicit, vt supra * habitum est. Alio modo, ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinata quæcunque agenda. Vnde manifestum est quòd ira est vitium capitale.

1. 2. q. 84. ar. 3. et 4. Art. 4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa tristitia ex qua oritur ira, vt plurimum non est accidiæ vitium, sed passio tristitiæ, quæ consequitur ex iniuria illata.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut ex supradictis * patet, ad rationem vitij capitalis pertinet, quòd habeat finem multum appetibilem, vt sic propter appetitum eius multa peccata committantur. Ira autem quæ appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quàm odium: quod appetit malum sub ratione mali. Et ideo magis est vitium capitale ira quàm odium.

1. 2. q. 84. art. 3. et 4.

AD TERTIVM dicendum, quòd ira dicitur ianua vitiorum per accidens, scilicet remouendo prohibens, id est impediendo iudicium rationis, per quod homo retrahitur à malis. Directe autem & per se est aliquorum causa specialium peccatorum, quæ dicuntur filiæ eius.

ARTICVLVS VII.

Vtrum conuenienter assignentur sex filiæ iræ, scilicet rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, & blasphemia.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter assignentur sex filiæ iræ, quæ sunt rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia. Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiæ. Non ergo debet poni filia iræ.

sup. q. 37. ar. 2. ad 1. & q. 41. ar. 2. Et Mal. q. 12. art. 5. cor.

¶ 2 Præterea, Odium nascitur ex ira, vt Augusti.* dicit in regula: ergo deberet numerari inter filias iræ.

* in 3. regula tomo. 1.

¶ 3 Præterea, Tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicuius vitij, sed mater omnium vitiorum, vt Gregor.† dicit 31. Moral. Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

† li. 31. ca. 31

SED CONTRA est, quod Gregor. 31.* Moral. assignat has filias iræ.

lib. 31. ca. 31

CONCLVSIO.

Rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia sex filiæ iræ sunt.

RESPONDEO dicendum, quòd ira potest tripliciter considerari. Vno modo, secundum quòd est in corde

 &

& sic ex ira nascuntur duo vitia. Vnum quidem, ex parte eius contra quem irascitur, quem reputat indignum, vt sibi tale quid fecerit. Et sic ponitur indignatio. Aliud autem vitium est ex parte suipsius, inquantum scilicet excogitat diuersas vias vindictæ, & talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Iob 15. Nunquid sapiens implebit ardore stomachum suum? Et sic ponitur tumor mentis. Alio modo cõsideratur ira secundũ quòd est in ore. Et sic ex ira duplex inordinatio procedit. Vna quidẽ, secundũ hoc quòd homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum * est de eo, qui dicit fratri suo, racha. Et sic ponitur clamor, per quẽ intelligitur inordinata & cõfusa locutio. Alia etiam est inordinatio secundum quòd aliquis prorumpit in verba iniuriosa: quæ quidem si sint contra Deum, erit blasphemia: si autem contra proximum, contumelia. Tertio modo consideratur ira secundum quod procedit vsque ad factum. Et sic ex ira oriuntur rixæ, per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

Ar. 5. ad 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis: quia vt dicitur Eccle. 10. Initium superbiæ hominis apostatare à Deo, id est recedere à veneratione eius, est prima superbię pars. Et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quã aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

AD SECVNDVM dicendum, quòd odium etsi aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam, ex qua directius oritur, scilicet tristitiam; sicut econtrario amor nascitur ex delectatione, ex tristitia autem illata quandoque in iram, quandoque in odium aliquis mouetur. Vnde conuenientius fuit quòd odium poneretur oriri ex accidia quàm ex ira.

AD TERTIVM dicendum, quòd tumor mentis nõ accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu siue audacia hominis intentantis vindictam. Audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, proueniens ex defectu iræ.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit aliquod vitium oppositum iracundię proueniens ex defectu iræ. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo assimilatur: sed per hoc quòd homo omnino est sine ira, similatur Deo, qui cum tranquillitate iudicat: ergo non videtur quòd sit vitiosum omnino ira carere.

¶ 2 Præterea, Defectus eius quòd ad nihil est vtile, non est vitiosus: sed motus iræ ad nihil est vtilis, vt probat Seneca in lib*. quem fecit de ira: ergo videtur quòd defectus iræ non sit vitiosus.

lib. 1. cap. 12.

¶ 3 Preterea, Malum hominis secundum *Dionysium est præter rationem esse: sed subtracto omni motu iræ adhuc remanet integrum iudicium rationis: ergo nullus defectus iræ vitium causat.

ca. 4. de diui. nom p. 4. non remotè à fine.

SED CONTRA est, quòd Chrysosto*. dicit super Matth. Qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, & non solum malos, sed etiam bonos inuitat ad malum.

Homil. 11. in Mat. in opere imperfecto inter princip. & mediũ. tom. 2

CONCLVSIO.

Defectus iræ consequentis iudicium rationis vitiosus est.

RESPONDEO dicendum, quòd ira dupliciter potest intelligi. Vno modo, simplex motus voluntatis, quo aliquis non ex passione, sed ex iudicio rationis pœnam infligit. Et sic defectus iræ absque dubio est peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysostom*. qui dicit ibidem, Iracundia quæ cum causa est, non est iracundia, sed iudicium. Iracundia enim propriè intelligitur commotio passionis. Qui autem cum causa irascitur, ira illius non est ex passione: ideo iudicare dicitur, non irasci.

Homil. 11. in Mat. in opere imperfecto inter princip. & mediũ. tom. 2

Alio modo accipitur ira pro motu appetitus sensitiui, qui est cum passione & transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis: quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus iræ in appetitu sensitiuo, nisi per subtractionem vel debilitatem voluntarij motus. Et ideo ex consequenti etiam defectus passionis iræ vitiosus est, sicut & defectus voluntarij motus ad puniendum secundum iudicium rationis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ille qui totaliter non irascitur cum debet irasci, imitatur quidẽ Deum quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad hoc quòd Deus ex iudicio punit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd passio iræ vtilis est, sicut & omnes alij motus appetitus sensitiui, ad hoc quòd homo promptius exequatur id quod ratio dictat: alioquin frustra esset in homine appetitus sensitiuus, cum tamen natura nihil faciat frustra.

AD TERTIVM dicendum, quòd in eo qui ordinate agit, iudicium rationis non solum est causa simplicis motus voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitiui, vt dictum * est. Et ideo sicut remotio effectus est signum remotionis causæ, ita etiam remotio iræ est signum remotionis iudicij rationis. In corp. art.

QVÆSTIO CLIX.

De Crudelitate, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de crudelitate.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum crudelitas opponatur clementiæ.

¶ Secundo, de comparatione eius ad sæuitiam vel feritatem.

ARTICVLVS I.

Vtrum crudelitas opponatur clementiæ.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca in 2.* de Clementia, quòd illi vocantur crudeles, qui excedunt modum in puniendo: quod contrariatur iustitiæ. Clementia autem non ponitur pars iustitiæ, sed temperantiæ: ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ. infra art. 2. ad 1. * lib. 2. cap. 4

¶ 2 Præterea, Ierem. 6. dicitur, Crudelis est & non miserebitur: & sic videtur quòd crudelitas opponatur misericordiæ. Sed misericordia non est idem clementiæ, vt supra dictum* est: ergo crudelitas nõ opponitur clemẽtiæ. Q. 157. ar. 1 et ar 4. ad 3.

¶ 3 Præterea, Clementia consideratur circa inflictionem pœnarum, vt dictum est †. Sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum, secũdum illud Prouer. 11. Qui autem crudelis est etiam propinquos abijcit: ergo crudelitas non opponitur clementiæ. † Q. præce. ar. 1. et art. 4. ad 3.

SED CONTRA est, quod dicit Seneca in 2.* de Clementia, quòd opponitur clementiæ crudelitas: quæ nihil aliud est quàm atrocitas animi in exigendis pœnis. lib. 2. cap. 4. in principio.

CONCLVSIO.

Crudelitas clementiæ aduersatur.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen crudelitatis à cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt cocta & digesta, solent habere suauem & dulcem saporem; ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem & asperum saporem. Dictum est * autem supra, quòd clementia importat quandam animi lenitatem siue dulcedinem, per quam aliquis est diminutiuus pœnarum. Vnde directè crudelitas clementiæ opponitur. Q. 157. ar. 4 ad 3. & ar. 3 ad 1.

AD PRIMVM ergo dicẽdũ, quòd sicut diminutio pœnarũ quæ est secũdum rationẽ pertinet ad epicheiam,

Sed ipsa dulcedo affectus ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiã: ita etiã superexcessus pœnarũ quãtum ad id, quod exterius agitur, pertinet ad iniustitiã: sed quantum ad austeritatẽ animi, per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd misericordia & clementia conueniunt in hoc, quòd vtraque refugit & abhorret miseriam alienam: aliter tamen & aliter. Nam ad misericordiam pertinet miseriæ subuenire per beneficij collationem. Ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem pœnarum. Et quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat, directius opponitur clementiæ quàm misericordiæ: tamen propter similitudinem harum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

AD TERTIVM dicendum, quòd crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri. Quamuis etiam dici possit quòd ipsa beneficij subtractio, quædam pœna est.

ARTICVLVS II.

Vtrum crudelitas à sæuitia siue feritate differat.

supr. q. 157 art. 1 ad 3. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd crudelitas à sæuitia siue feritate non differat. Vni enim virtuti ex vna parte vnum vitium videtur esse oppositum: sed clementiç per superabundantiam opponitur & sæuitia & crudelitas: ergo videtur quòd sæuitia & crudelitas sint idem.

lib. 10. ca. 18 cuius initium est: Sapiẽs. circa medium. ¶ 2 Præterea, Isidorus dicit in libro* Etymologiarum, quòd seuerus dicitur quasi sæuus & verus, quia sine pietate tenet iustitiam: & sic sæuitia videtur excludere remissionem pœnarum in iudicijs, quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum * est, ad crudelitatem pertinere: ergo crudelitas est idem quod sæuitia.

*Al. præc. ad 1

¶ 3 Præterea, Sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam & in defectu. Quod quidem contrariatur & virtuti quæ est in medio, & vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens, opponitur & crudelitati & sæuitiæ: videlicet remissio vel dissolutio. Dicit enim Gregor. 20.* Moral. Sit amor, sed non emolliens: sit rigor, sed non exasperans: sit zelus, sed non immoderatè sæuiens: sit pietas, sed non plus quàm expediat parcens. Ergo sæuitia est idem crudelitati.

lib. 20. Moral. cap. 6. inter prin. et medi.

lib. 2. cap. 4. circa medium. SED CONTRA est, quod Senec. dicit in 2.* de Clementia, quòd ille qui non est læsus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus siue sæuus.

CONCLVSIO.

Diuersa est crudelitas à sæuitia, sicut humana malitia à bestialitate.

RESPONDEO dicendũ, quòd nomẽ sæuitię & feritatis à similitudine ferarum accipitur, quæ etiã dicuntur sæuæ. Huiusmodi enim animalia nocẽt hominibus, vt ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua iustitię causa, cuius cõsideratio pertinet ad solã rationẽ. Et ideo, propriè loquẽdo, feritas vel sæuitia dicitur, secundum quã aliquis in pœnis inferendis nõ considerat aliquã culpam eius, qui punitur, sed solũ hoc quod delectatur in hominũ cruciatu. Et sic patet quòd cõtinetur sub bestialitate. Nam talis delectatio nõ est humana, sed bestialis, proueniens vel ex mala cõsuetudine, vel ex corruptione naturę, sicut & aliæ huiusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas nõ solum attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo. Et ideo crudelitas differt à sæuitia siue feritate, sicut malitia humana à bestialitate, vt dicitur in 7.* Ethic.

lib. 7. cap. 5. tomo. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd clementia est virtus humana. Vnde directè sibi opponitur crudelitas, quæ est malitia humana. Sed sæuitia vel feritas cõtinetur sub bestialitate. Vnde nõ directè opponitur clemẽtiæ, sed superexcellẽtiori virtuti, quã Philosophus* vocat heroicã vel diuinã: quæ secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti. Vnde potest dici quòd sæuitia directè opponitur dono pietatis.

lib. 7. Ethico. circa princip. lib. tomo. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd seuerus nõ dicitur simpliciter sæuus, quia hoc sonat in vitium: sed dicitur sæuus circa* seueritatem propter aliquam similitudinem sæuitiæ, quæ non est diminutiua pœnarum. *Al. veritatẽ

AD TERTIVM dicendum, quòd remissio in puniẽdo non est vitium, nisi inquantum prætermittitur ordo iustitiæ, quo aliquis deberet puniri propter culpam quam excedit crudelitas. Sæuitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Vnde remissio punitionis directè opponitur crudelitati, non autem sæuitiæ.

QVÆSTIO CLX.

De Modestia, in duos articulos diuisa.

DEINDE cõsiderandum est de modestia. Et primo, de ipsa in communi. Secundo, de singulis quæ sub ea continentur.

¶ Circa primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrũ modestia sit pars tẽperãtiæ.

¶ Secundo, quæ sit materia modestiæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum modestia sit pars temperantiæ.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd modestia nõ sit pars tẽperantię. Modestia enim à modo dicitur: sed in omnibus virtutibus requiritur modus. Nam virtus ordinatur ad bonum. Bonum autem, vt Augustin. dicit in libro * de Natura boni, consistit in modo, specie & ordine. Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ. supr. q. 141. Et 2. dist. 44. q. 2. ar. 1 ad tertiũ. Et 3. dist. 33. q. 3. ar. 2. q. 2. cor. et ad tertium.

¶ 2 Præterea, Laus temperantiæ videtur consistere prçcipuè in quadam moderatione. Ex hac autẽ sumitur nomen modestiæ. Ergo modestia est idem quod temperantia, & non pars eius. Et lib. 3. cor. 2 *ca. 3. tom. 6.

¶ 3 Præterea, Modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundum illud 2. ad Timoth. 2. Seruum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes: cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati. Sed correctio delinquentium est actus iustitiæ vel charitatis, vt supra habitum* est: ergo videtur quòd modestia magis sit pars iustitiæ quàm temperantiæ. Q. 33. art. 1.

SED CONTRA est, quòd Tullius* ponit modestiã partem temperantiæ. lib. 2. de inuẽtione, in fol. 5. ante finem.

CONCLVSIO.

Modestia est virtus moderatiua circa mediocres delectationes tactus, sicut circa maximas temperantia, cui adiungitur tanquam principali.

RESPONDEO dicendũ, quòd sicut supra dictũ est*, tẽperantia moderationẽ adhibet circa ea, in quibus difficillimũ est moderari, scilicet circa cõcupiscẽtias delectationũ tactus. Vbicunq; autẽ est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum oportet esse aliam virtutẽ circa ea quę mediocriter se habẽt: eo quòd oportet, quantũ ad omnia, vitã hominis secundũ virtutẽ esse regulatam: sicut supra* dictũ est, quòd magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarũ præter quã est necessaria liberalitas quę fit circa mediocres sumptus. Vnde necessariũ est quòd sit quædam virtus moderatiua in alijs mediocribus, in quibus nõ est ita difficile moderari. Et hæc virtus vocatur modestia, & adiungitur temperantiæ tanquam principali. Q. 141. ar. 4. et 157. ar. 3. Q. 134. ar. 3 ad 1.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd nomẽ cõmune quandoq; appropriatur his quæ sunt infima, sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordini angelorum. Ita etiam & modus qui communiter obseruatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti, quæ in minimis modum ponit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd aliqua indigent temperatione propter suam vehementiam: sicut forte vinum temperatur. Sed moderatio requiritur in omnibus. Et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehemẽtes, modestia vero ad mediocres.

AD

Ad tertium dicendum, quòd modestia accipitur ibi modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

Articvlvs ii.

Vtrum modestia sit solum circa exteriores actiones.

infra q. 168. art. 1. Et 1. di. 33. q. 3. art. 2. q. 1. ad 3. Ad secvndvm sic proceditur. Videtur, quòd modestia sit solum circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum alijs noti esse nō possunt. Sed Apostolus ad Philip. 4. mandat, vt modestia nostra nota sit omnibus hominibus: ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

¶ 2 Præterea, Virtutes quæ sunt circa passiones, distinguuntur à virtute iustitiæ, quæ est circa operationes. Sed modestia videtur esse vna virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, nō erit circa aliquas interiores passiones.

¶ 3 Præterea, Nulla virtus vna & eadē est circa ea quæ pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium: & circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ est proprie virtutum intellectualium: neque etiam circa ea quę pertinēt ad irascibilē & concupiscibilē. Si ergo modestia est vna virtus, nō pōtest esse circa omnia prædicta.

Sed contra, In omnibus prędictis oportet obseruare modum à quo modestia dicitur: ergo circa omnia prædicta est modestia.

Conclvsio.

Non modo circa exteriores, sed interiores hominum actiones versatur, quarum est moderatiua.

Art. præced. Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est*, modestia differt à temperantia in hoc, quòd temperantia est moderatiua eorum quæ difficillimum est refrænare: modestia autem est moderatiua eorum quæ in hoc mediocriter se habent. Diuersimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Vbicunque enim considerauerunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus, quòd refrænatio delectationum tactus specialem quādam difficultatem habet. Vnde omnes temperantiam à modestia distinxerunt. Et propter hoc Tullius* considerauit quoddam speciale bonū esse in moderatione pœnarum. Et ideo etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa omnia quæ relinquuntur moderanda: quæ quidem videntur esse quatuor: quorum vnum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur humilitas: secundum autem desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem. Et in hoc moderatur studiositas, quæ opponitur curiositati. tertium autem, quod pertinet ad corporales motus & actiones: vt scilicet decenter & honeste fiant, tam in his quæ serio, quàm in his quæ ludo aguntur. quartum autem est, quod pertinet ad exteriorem apparatum, puta in vestibus & in alijs huiusmodi. Sed circa quædam eorum alij posuerunt quasdam virtutes, sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem & alia huiusmodi de quibus supra dictum* est. Aristot†. autem circa delectationem ludorum posuit eutrapeliam: quæ omnia conti[n]entur sub modestia, secundum quòd à Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

lib. 2. de inuē-tione in fol. 3. ante finē libri.

Q. 143.

† Arist. 4. Ethic. cap 8. tomo. 5.

Ad primvm ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de modestia prout est circa exteriora. Et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

Ad secvndvm dicendum, quòd sub modestia cōtinentur diuersæ virtutes, quę à diuersis assignātur. Vnde nihil prohibet modestiā esse circa ea quę requirunt diuersas virtutes. Et tamē nō est tanta diuersitas inter partes modestię admincē, quanta est iustitię, quę est circa operationes ad tēperantiā, quę est circa passiones: quia in actionibus & passionibus in quibus nō est aliqua excellēs difficultas ex parte materię, sed solum ex parte moderationis, nō attenditur virtus nisi vna, scilicet secundū rationē moderationis. Et per hoc patet etiā respōsio ad tertivm.

QVAESTIO CLXI.

De Speciebus modestiæ, & primo de humilitate, in sex articulos diuisa.

Postea considerandum est de speciebus modestię. Et primo, de humilitate & superbia, quæ ei opponitur. Secundo, de studiositate & curiositate sibi opposita. Tertio, de modestia, secūdum quod est in verbis vel in factis. Quarto, de modestia, secundum quod est circa exteriorem cultum. ¶ Circa humilitatē quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum humilitas sit virtus.

¶ Secūdo, vtrū cōsistat in appetitu vel in iudicio rationis.

¶ Tertio, vtrum aliquis per humilitatē se debeat omnibus subijcere.

¶ Quarto, vtrum sit pars modestiæ vel temperantiæ.

¶ Quinto, de comparatione eius ad alias virtutes.

¶ Sexto, de gradibus humilitatis.

Articvlvs i.

Vtrum humilitas sit virtus.

Ad primvm sic proceditur. Videtur, quòd humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis, secundum illud Psal. 104. Humiliauerūt in cōpedibus pedes eius. ergo humilitas nō est virtus. supr. q. 160 art. 2. cor. & infra præsenti q. ar. 2. et 4. co. cont. ca. & 14. 17. 55. ad & 18.

¶ 2 Præterea, Virtus & vitiū opponuntur: sed humilitas quandoq; sonat in vitium. Dicitur enim Eccle. 19. Est qui nequiter se humiliat: ergo humilitas non est virtus.

¶ 3 Præterea, Nulla virtus opponitur alij virtuti: sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quæ tendit in magna. Humilitas autem ipsa refugit: ergo videtur quòd humilitas non sit virtus.

¶ 4 Præterea, Virtus est dispositio perfecti, vt dicitur in 7.* Phy. Sed humilitas videtur esse imperfectorum. Vnde & Deo non conuenit humiliari, quia nulli subijci potest: ergo videtur quòd humilitas non sit virtus. lib. 7. tex. 17. et 18. tom. 2.

¶ 5 Præterea, Omnis virtus moralis est circa actiones & passiones, vt dicitur in 2.* Ethic. sed humilitas non connumeratur à Philosopho inter virtutes, quæ sunt circa passiones: nec etiam continetur sub iustitia quæ est circa actiones: ergo videtur quòd non sit virtus. lib. 2. cap. 3. tomo. 5.

Sed contra est, quòd Origenes* dicit, exponēs illud Lucę 1. Respexit humilitatem ancillæ suæ. Humilitas proprie in scripturis vna de virtutibus prædicatur. Ait quippe Saluator, Discite à me quia mitis sum & humilis corde. Homil. 8. in Lucā à medio illius. tomo. 3.

Conclvsio.

Humilitas est virtus, qua animus firmatur, ne inordinate in excelsa tendat.

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est*, cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid vnde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni: & habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi: secundum quorum primum insurgit motus spei: & secundum aliud, motus desperationis. Dictum est autem supra*, quòd circa motus appetitiuos, qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem & refrenantem. Circa illos autem qui se habent per modum retractionis & resilitionis ex parte appetitus, oportet esse virtutem moralem firmantem & impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Vna quidem, quæ temperet & refrænet animum, ne immoderate tendat in excelsa: & hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quæ firmet animum contra desperationem, & impellat ipsum ad prosecutionem magnorum, secundum rationem rectam: 1. 2. q. 23. art. 2. 1. 2. q. 60. art. 4.

&

& hæc est magnanimitas. Et sic patet quòd humilitas est quædam virtus.

lib.10.cap.8. enim initium est: humilis, in principio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Isidor*. dicit in lib. Etymolog. humilis dicitur quasi humi acclinus, id est, imis inhærens. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo, ex principio extrinseco, puta cum aliquis ab alio deiicitur. Et sic humilitas est pœna. Alio modo, à principio intrinseco. Et hoc potest fieri quandoque quidem bene: puta cum aliquis considerans suum defectum tenet se in infimis secundum suum modum: sicut Abraham dixit ad dominum Genes. 18. Loquar ad dominum meum cum sim puluis & cinis? Et hoc modo humilitas ponitur virtus. Quandoque autem potest fieri male, puta cum homo honorem suum non intelligens, comparat se iumentis insipientibus & similis fit illis.

In solut. ad 1. argu. præcede.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut dictum est*, humilitas secundum quod est virtus, in sui ratione importat quandam laudabilem deiectionem in ima. Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora secundum fictionem. Vnde hęc est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit in quadam epistola, quòd est magna superbia: quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animæ. Et secundum hoc humilitas propriè ponitur virtus, quia virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis: vt patet per Philosophum in lib. Ethic*.

lib.2.cap.5 à medio. tom.5.

AD TERTIVM dicendum, quòd humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna præter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Vnde patet quòd magnanimitas non opponitur humilitati, sed cõueniunt in hoc quòd vtraque est secundum rationem rectam.

AD QVARTVM dicendum, quòd perfectum dicitur aliquid dupliciter. Vno modo simpliciter: in quo scilicet nullus defectus inuenitur, nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud: & sic solus Deus est perfectus: cui secundum naturam diuinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptã. Alio modo potest dici aliquid perfectum secũdum quid, puta secundum suam naturam, aut statum, aut tempus. Et hoc modo homo virtuosus est perfectus: cuius tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens inuenitur, secundum illud Isaiæ 40. Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo. Et sic cuilibet homini potest conuenire humilitas.

AD QVINTVM dicendum, quòd Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundum quòd ordinantur ad vitam ciuilem, in qua subiectio vnius hominis ad alterum, secundum legis ordinẽ determinatur, & ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem secundum quòd est specialis virtus, præcipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subiicit.

ARTICVLVS II.

Vtrum humilitas consistat circa appetitum.

infr. ar.6. co. et q.165. art. 3. ad 2.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis. Humilitas enim superbiæ opponitur. Sed superbia maximè consistit in his quæ pertinent ad cognitionem. Dicit enim Gregor. 34. Mora*. quòd superbia cum exterius vsq; ad corpus extẽditur, prius per oculos iudicatur. Vnde & in Psal. 130. dicitur, Domine, nõ est exaltum cor meum, neque elati sunt oculi mei. Oculi autem maxime deseruiunt cognitioni. Vnde videtur quòd humilitas maxime sit circa cognitionem, per quam de se aliquis æstimat parua.

li.34.Moral. cap.16. in principio.

ca.31. in medio. tomo.6.

¶ 2 Præterea, Aug. dicit in lib*. de Virgi. quòd humilitas penè tota disciplina Christiana est. Nihil ergo quod in disciplina Christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina Christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud 1. ad Corinth. 12. Aemulamini charismata meliora. ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis æstimationem.

¶ 3 Præterea, Ad eandẽ virtutẽ pertinet refrænare superfluum motum, & firmare animum contra superfluam retractionẽ: sicut eadẽ fortitudo est quæ refrænat audaciã & quæ firmat animum contra timorẽ. Sed magnanimitas firmat animũ contra difficultates quæ accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrænaret appetitum magnorum, sequeretur quòd humilitas nõ esset virtus distincta à magnanimitate: quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorũ, sed magis circa æstimationem.

¶ 4 Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum. Dicit enim, quòd humilitas est habitus non superabundans sumptibus & præparationibus. ergo non est circa motum appetitus.

in lib. de pœnitentiæ medicina, ca.1. parũ à medio. to.9.

SED CONTRA est, quod Augusti. dicit in lib*. de Pœnitentia, quòd humilis est qui eligit habitare in domo domini, magis quàm habitare in tabernaculis peccatorũ: sed electio pertinet ad appetitum: ergo humilitas consistit circa appetitum magis quàm circa æstimationem.

CONCLVSIO.

Humilitas propriè est essentialiter regulatiua & moderatiua motus appetitus.

Art. præcede.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est*, ad humilitatem propriè pertinet vt aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quæ sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est, vt aliquis cognoscat id in quo deficit à proportione eius quod suam virtutẽ excedit. Et ideo cognitio proprij defectus pertinet ad humilitatem, sicut regula quædã directiua appetitus: sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicẽdum est, quòd humilitas propriè est directiua & moderatiua motus appetitus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd extollentia oculorum est quoddam signum superbiæ, inquantum excludit reuerentiam & timorem. Consueuerunt enim timentes & verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se alijs cõparare. Non autẽ ex hoc sequitur quòd humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

AD SECVNDVM dicendum, quòd tendere in aliqua maiora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur. Sed quòd aliquis ex confidentia diuini auxilij in maiora tendat, hoc nõ est contra humilitatem, præsertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur, quòd ei se magis per humilitatem subijcit. Vnde Augustinus dicit in lib. de Pœnitentia, Aliud est leuare se ad Deum, aliud est leuare se contra Deum. Qui ante illum se proijcit, ab illo erigitur. Qui aduersus illum se erigit, ab illo proijcitur.

AD TERTIVM dicendum, quòd in fortitudine inuenitur eadem ratio refrænandi audaciam, & firmandi animum contra timorem. Vtriusque enim ratio est ex hoc quod homo bonum rationis debet periculis mortis præferre, & in refrænando præsumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem: & infirmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem. Est alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem, est adeptio proprij boni: ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quod sibi competebat. Sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reuerentia diuina, ex qua contingit vt homo non plus sibi attribuat quàm sibi competat secundum gradum quẽ est à Deo sortitus. Vnde humilitas præcipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum. Et propter hoc Augustinus in lib*. de Sermone Domini in monte, humilitatem quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reueretur. Et inde est quòd fortitudo aliter se habet ad audaciam, quàm hu-

lib.1. cap.5. ante medium, tomo.4.

mili-

humilitas ad spem. Nam fortitudo plus vtitur audacia quàm eam reprimat: vnde superabundantia est ei similior quàm defectus. Humilitas autem plus reprimit spem de se ipsa, quàm ea vtatur: vnde magis opponitur sibi superabundantia quàm defectus.

AD QVARTVM dicendum, quòd superabundantia in exterioribus sumptibus, & præparationibus solet ad quandam iactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur. Et quantum ad hoc secundariò consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitiui motus.

ARTICVLVS III.

Vtrum homo debeat se omnibus per humilitatem subijcere.

infra.ar.6.ad 1. Et Phil.2. co.2. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd homo non debeat se omnibus per humilitatem subijcere: quia sicut dictum est*, humilitas præcipue consistit in subiectione hominis ad Deum: sed id quod debetur Deo non est homini exhibendum, vt patet in omnibus actibus latriæ: ergo homo per humilitatem non debet se homini subijcere.

*Art.præced. ad 3.

ca.29.tom.7 ¶ 2 Præterea, August. dicit in lib*. de Natura & gratia, Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis: sed aliqui sunt in supremo statu; qui si se inferioribus subijcerent, absque falsitate hoc fieri nō posset: ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subijcere.

¶ 3 Præterea, Nullus debet facere id quod vergat in detrimentū salutis alterius: sed si aliquis per humilitatem se alteri subijciat, quandoq; hoc vergeret in detrimētum illius cui se subijcit: qui ex hoc superbiret vel cōtemneret. in 3.regula incipit: Ante omnia fratres, tomo.1. Vnde Augustinus* dicit in regula: Ne dum nimium seruatur humilitas, regendi frangatur auctoritas: ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subijcere.

SED CONTRA est, quòd dicitur Philip. 2. In humilitate superiores sibi inuicem arbitrantes.

CONCLVSIO.

Debet omnis homo secundum id, quod defectus in ipso est, cuilibet homini se per humilitatem subijcere quo ad ea, quæ Dei in illo sunt: non autem simpliciter, neque ad ea, quæ diuinitus habet, tam ipse, quàm ille, cui humiliari alias teneretur.

RESPONDEO dicendum, quòd in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, & id quod est hominis. Hominis autē est, quicquid pertinet ad defectum. Sed Dei est quicquid pertinet ad salutem & perfectionem: secundum illud Oseæ 13. Perditio tua, Israël, ex te est: ex me tantum auxilium tuum. Humilitas autē, Art.1.ad 5. arg. & art.2. ad 3. sicut dictum est*, propriè respicit reuerentiam qua homo Deo subijcitur: & ideo quilibet homo secūdum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subijcere, quantum ad id quod est Dei in ipso. Non autem hoc requirit humilitas, vt aliquis id quod est Dei in seipso, subijciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt ea se habere: secundum illud primæ ad Corinth 2. Vt sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. Et ideo absque præiudicio humilitatis possunt dona quæ ipsi acceperunt, præferre donis Dei, quæ alijs apparent collata. Sicut Apostolus ad Ephes. 3. dicit, Alijs generationibus non est agnitum filijs hominum, sicut nunc reuelatum est sanctis Apostolis eius. Similiter etiam non hoc requirit humilitas, vt aliquis id quod est suum in seipso, subijciat ei quod est hominis in proximo. Alioquin oporteret vt quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio: cum tamen Apostolus absque præiudicio humilitatis dicat Galat. 2. Nos natura Iudæi & non ex gentibus, peccatores. Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est: ex quo se potest ei subijcere per humilitatem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd non debemus solum Deum reuereri in seipso, sed etiam id quod est eius debemus reuereri in quolibet. Non tamen eo modo reuerentiæ quo reueremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subijcere omnibus proximis propter Deum, secundum illud primæ Petr. 2. Subiecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum. Latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

AD SECVNDVM dicendum, quòd si nos præferamus id, quod est Dei in proximo, ei, quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem. Vnde super illud Philip. 2. Superiores sibi inuicem arbitrantes: dicit glos*. Non hoc ita debemus æstimare, vt nos æstimare fingamus: sed vere æstimemus posse esse aliquid occultum in alio, quo nobis superior sit: etiam si bonum nostrum, quo illo videmur superiores esse, non sit occultum. est Aug. in li. 83. quæst. q. 71. à medio. tomo.4.

AD TERTIVM dicendum, quòd humilitas, sicut & cæteræ virtutes, præcipue interius in anima consistit. Et ideo potest homo secundum interiorem actum animæ alteri se subijcere sine hoc quòd occasionem habeat alicuius, quod pertineat ad detrimentum suæ salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit in regula*, Timore coram Deo prælatus substractus sit pedibus vestris. Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut & in actibus cæterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet faciat, & alij ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti: quia ille non scandalizat, quamuis alter scandalizetur. in 3.regula. tomo.1.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd humilitas non sit pars modestiæ vel temperantiæ. Humilitas enim præcipue respicit reuerentiam qua quis subijcitur Deo, vt dictum est*: sed ad virtutem theologicam pertinet quòd habeat Deum pro obiecto: ergo humilitas magis debet poni virtus theologica, quàm pars temperantiæ seu modestiæ. supr.q.160. ar.2.ad.et 3. dis.33.q.3. ar.2.q.3.cor. *Art.præced.

¶ 2 Præterea, Temperantia est in concupiscibili: humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut & superbia quæ ei opponitur: cuius obiectum est arduum: ergo videtur quòd humilitas non sit pars temperantiæ, vel modestiæ.

¶ 3 Præterea, Humilitas & magnanimitas circa eadem sunt, vt ex supradictis† patet. Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiæ, sed fortitudinis, vt supra habitum est*: ergo videtur quòd humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ. Art.1.huius quæst.ad 3. *Q.129.ar.5

SED CONTRA est, quod Origenes dicit super Lucam†, Si vis nomen huius audire virtutis, quomodo à Philosophis etiam appelletur, ausculta eandem esse humilitatem, quam respicit Deus: quæ ab illis metriotis dicitur, id est, mensuratio vel moderatio: quæ manifeste pertinet ad modestiam, vel temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiæ, vel temperantiæ. Homil.8.in Luc.à medio tomo.3.

CONCLVSIO.

Humilitas est pars temperantiæ, sicut modestia, sub qua etiam continetur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, in assignando partes virtutibus præcipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiæ ex quo maxime habet laudem, est refrænatio vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrænantes siue reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiæ. Sicut autem mansuetudo reprimit motum iræ, ita humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo sicut mansuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam & humilitas. Vnde Philosophus in quarto* Ethicorum eum, qui tendit in parua, secundum suum modum dicit non esse magnanimum, sed temperatum: quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiæ, Q.129.ar.5 128.et 157. a.3.et q.143 Lib.4.cap.3. non remote à princ. tom.5.

Q.160.ar.2 †Tullius 1.lib. 2. de inuētione in fol.3. ante finē libri.

rantiæ, ratione superius* dicta, continetur sub modestia, prout Tullius† de ea loquitur: inquantum scilicet humilitas nihil est aliud, quàm quædam moderatio spiritus. Vnde primæ Petri 3. dicitur, In incorruptibilitate quieti ac modesti spiritus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd virtutes theologicæ quæ sunt circa vltimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causę omnium aliarum virtutum. Vnde ex hoc quòd humilitas causatur ex reuerentia diuina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiæ, vel temperantiæ.

AD SECVNDVM dicendum, quòd partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum conuenientiam in subiecto, vel in materia, sed secundum conueniētiam in modo formali, vt dictum est*. Et ideo licet humilitas sit in irascibili sicut in subiecto, ponitur tamen pars modestiæ & temperantiæ propter modum.

Q.43. et 157 ar.3. ad 2. & q.137. ar.2. ad 1.

AD TERTIVM dicendum, quòd licet magnanimitas & humilitas in materia conueniant, differunt tamen in modo, ratione cuius magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

ARTICVLVS V.

Vtrum humilitas sit potissima virtutum.

4 dis.33. q.3 art.3. ad 6. *Homi. de incōprehensibili Dei natura. tomo.5.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus exponens illud quod dicitur * Lucæ 18. de Pharisæo & Publicano, quòd si mista delictis humilitas tam facile currit, vt iustitiam superbiæ coniunctam transeat: si iustitiæ coniunxeris eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali diuino in medio angelorum. Et sic patet quòd humilitas præfertur iustitiæ. Sed iustitia est præclarissima omnium virtutum, & includit in se omnes virtutes: vt patet per Philosophum 5.* Ethico. Ergo humilitas est maxima virtutum.

lib.5. cap.1. à medio. tom.5. †in sermo.10 paulo à princi pio. tomo.10.

¶ 2 Præterea, Augustinus dicit in lib† de Verb. Domini: Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis: de fundamento prius cogita humilitatis. Ex quo videtur quòd humilitas sit fundamentum omnium virtutum: ergo videtur esse potior alijs virtutibus.

¶ 3 Præterea, Maiori virtuti maius debetur præmium. Sed humilitati maximum debetur præmium: quia qui se humiliat exaltabitur, vt dicitur Lucæ 14. ergo humilitas est maxima virtutum.

ca.16. nō procul à fin. to.1.

¶ 4 Præterea, Sicut Augustinus dicit in libro* de Vera religio. Tota vita Christi in terris per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit: præcipue humilitatem suam imitandam proposuit, dicens Matth. 11. Discite à me, quia mitis sum & humilis corde. Et Gregor*. dicit in Pastora. quòd argumentum redemptionis nostræ inuenta est humilitas Dei. ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

Parte.3. cap. 18. nō procul à principio.

SED CONTRA est, quod charitas præfertur omnibus virtutibus secundum illud Colossens. 3. Super omnia charitatem habete. Non ergo humilitas est maxima virtutum.

CONCLVSIO.

Post virtutes Theologicas, & intellectuales, iustitiam legalem sequitur cæteris excellentior humilitas.

RESPONDEO dicendum, quòd bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit: qui quidem principaliter attenditur respectu finis. Vnde virtutes theologicæ quæ habent vltimum finem pro obiecto, sunt potissimæ. Secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quæ sunt ad finem. Et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante: participatiue autem in ipso appetitu per rationem ordinato. Quam quidem ordinationem vniuersaliter facit iustitia, præsertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subiectum humilitas in vniuersali, quantum ad omnia: quælibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Ideo post virtutes theologicas & virtutes intellectuales, quæ respiciunt ipsam rationem: & post iustitiam, præsertim legalem, potior cæteris est humilitas.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd humilitas iustitiæ non præfertur, sed iustitiæ cui superbia coniungitur, quæ iam desinit esse virtus: sicut econtrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam de Publicano dicitur Lucæ decimo octauo, quòd merito humilitatis descendit iustificatus in domum suam. Vnde & Chrysostomus * dicit, Geminas bigas mihi accommodes, alteram quidem superbiæ & iustitiæ; alteram vero peccati & humilitatis: & videbis peccatum peruertens iustitiam non proprijs, sed humilitatis vincere viribus. Aliud vero videbis deuictum non fragilitate iustitiæ, sed mole & tumore superbiæ.

Homil. de incōprehensibili Dei natura, à medio. tom.5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut ordinata virtutum congregatio per quandam similitudinem ædificio comparatur, ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum fundamento comparatur quod primo in ædificio iacitur. Virtutes autem vere infunduntur à Deo. Vnde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Vno modo, per modum remouentis prohibens. Et sic humilitas primum locum tenet. Inquantum scilicet expellit superbiam cui Deus resistit, & præbet hominem subditum & patulum ad suscipiendum influxum diuinæ gratiæ, inquantum euacuat inflationem superbiæ: vnde dicitur Iacobi quarto, quòd Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis ædificij fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet iam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem secundum illud Hebræorum vndecimo, Accedentem ad Deum oportet credere. Et secundum hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo quàm humilitas.

AD TERTIVM dicendum, quòd contemnenti terrena, promittuntur cælestia, sicut contemnentibus diuitias terrenas promittuntur cælestes thesauri: secundum illud Matth. sexto: Nolite vobis thesaurizare thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in cælo. Et similiter contemnentibus mundi gaudia, promittuntur consolationes cælestes: secundum illud Matth. 5. Beati qui lugent: quoniam ipsi consolabuntur. Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio: non quia sola ipsam mereatur, sed quia eius est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Vnde Augustinus dicit in libro de Pœnitentia, Ne putes eum qui se humiliat semper iacere, cùm dictum sit, exaltabitur: & ne opineris eius exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales.

AD QVARTVM dicendum, quòd ideo Christus præcipuè nobis humilitatem commendauit: quia per hoc maxime remouetur impedimentum humanæ salutis, quę consistit in hoc, quod homo ad cælestia & spiritualia tendit, à quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari studet. Et ideo dominus vt impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstrauit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia & diuina bona. Sicut ergo est perfectio potior dispositione, ita etiam charitas & aliæ virtutes, quibus homo directè mouetur in Deum, sunt potiores humilitate.

ARTICVLVS VI.

Vtrum conuenienter distinguantur secundum beatum Benedictum duodecim gradus humilitatis: scilicet corde & opere semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus, &c.

AD

infr. q. 162. ar. 4 ad 4. Et Mat. 3. co. 3. *cap. 7.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in regula * beati Benedicti ponũtur. Quorum primus est corde & corpore semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus. Secundus, vt pauca verba & rationabilia loquatur aliquis, nõ clamosa voce. Tertius, vt non sit facilis aut promptus in risum. Quartus, taciturnitas vsque ad interrogationẽ. Quintus, tenere quod habet communis monasterij regula. Sextus, credere & pronuntiare se omnibus viliorem. Septimus, ad omnia indignum & inutilem se confiteri & credere. Octauus, confessio peccatorum. Nonus, per obedientiam in duris & asperis patientiã amplecti. Decimus, vt cum obedientia se subdat maiori. Vndecimus, vt voluntatem propriam non delectetur implere. Duodecimus, vt Deum timeat, & memor sit omnium, quæ præcipit. Enumerantur enim hîc quidam, qui ad alias virtutes pertinẽt, sicut obedientia & patientia: enumerantur etiam aliqua quę ad falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti possunt competere, scilicet quòd aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, quòd ad omnia indignum & inutilem se confiteatur & credat. Ergo inconuenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

¶ 2 Præterea, Humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut & cæteræ virtutes. Inconuenienter ergo præmittuntur in præmissis gradibus illa quę pertinent ad exteriores actus, his quæ pertinent ad interiores.

à ca. 10. vsq; ad cap. 18.

¶ 3 Præterea, Anselmus in lib*. de similitudinibus ponit septem humilitatis gradus. Quorum primus est, contemptibilẽ se esse cognoscere: secundus, de hoc dolere: tertius, hoc confiteri: quartus, hoc persuadere: vt scilicet hoc velit credi: quintus, vt patienter sustineat hoc dici: sextus, vt patiatur contemptibiliter se tractari: septimus, vt hoc amet. Ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

glos. ordina. super illud: Implere omnẽ iustitiam.

¶ 4 Præterea, Mat. 3. dicit glos*. Perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est, subdere se maiori, & nõ præferre se æquali, qui est sufficiens. Secundus est, subdere se æquali, nec præferre se minori: & hoc dicitur abundãs. Tertius gradus est, subesse minori in quo est omnis iustitia. Ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

cap. 31. ante mediu. tom. 6

¶ 5 Præterea, August. dicit in lib*. de Virgin. Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est: cui est periculosa superbia: quę amplius amplioribus insidiatur. Sed mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero gradum determinari: ergo videtur quod non possunt determinati gradus humilitatis assignari.

CONCLVSIO.

Varij, ac multiplices sunt humilitatis gradus, quibus ad perfectionis apicem homines ascendunt.

ar. 2 huius quæst.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex * supradictis patet, humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quòd aliquis refrænat impetum animi sui ne inordinate tẽdat in magna, sed regulã habet in cognitione: vt scilicet aliquis nõ se existimet supra id esse quod est: & vtriusque principium & radix est reuerentia, quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quędam exteriora signa in verbis & factis & gestibus, quibus id quod interius latet manifestatur: sicut & in cæteris virtutibus accidit. Nam ex visu cognoscitur vir, & ab occursu faciei sensatus: vt dicitur Eccles. 19. Et ideo in prędictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, vt homo Deum timeat, & memor sit omnium quæ præcepit. Ponitur etiam aliquid pertinẽs ad appetitum, ne scilicet in propriã excellentiã inordinate tendat: quod quidẽ fit tripliciter. Vno modo, vt homo nõ sequatur propriam voluntatem: quod pertinet ad vndecimum gradum. Alio modo, vt regulet eam secundum superioris arbitrium: quòd pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, vt ab hoc nõ desistat propter dura & aspera quæ occurrunt: & hoc pertinet ad nonum. Ponuntur etiã quædam pertinentia ad existimationẽ hominis recognoscentis suum defectum: & hoc tripliciter. Vno quidem modo, per hoc quòd proprios defectus recognoscat & confiteatur: quod pertinet ad octauum gradum. Secundo, vt ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad maiora: quod pertinet ad septimum. Tertio, vt quantum ad hoc alios sibi præferat: quòd pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quædam quæ pertinent ad exteriora signa, quorum vnum est in factis, vt scilicet homo non recedat in suis operibus à via cõmuni: quod pertinet ad quintũ. Alia duo sunt in verbis, vt scilicet homo non præripiat tẽpus loquendi: quod pertinet ad quartum: nec excedat modum in loquẽdo: quod pertinet ad secundum. Alia vero consistunt in exterioribus gestibus, puta in reprimendo excellentiam oculorum: quod pertinet ad primum, & cohibendo exterius risum & alia ineptæ lætitiæ signa: quod pertinet ad tertium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd aliquis absq; falsitate potest se credere & pronuntiare omnibus viliorem secundum defectus occultos, quos in se recognoscit: & dona Dei, quæ in alijs latent. Vnde Augustin. dicit in lib*. de Virginit. Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores. Similiter etiã absque falsitate potest aliquis confiteri & credere ad omnia se inutilem esse & indignum per proprias vires, vt sufficientiam suam totam in Deum referat: secundum illud 2. ad Corin. 3. Non quòd sufficientes simus aliquid cogitare à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Nõ est autem inconueniens quòd ea quæ ad alias virtutes pertinent, humilitati ascribantur: quia sicut vnum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus vnius virtutis procedit ex actu alterius. ca. 52. parũ à medio. tom. 6

AD SECVNDVM dicẽdum, quòd homo ad humilitatem peruenit per duo. Primo quidẽ & principaliter, per gratiæ donum. Et quantũ ad hoc, interiora præcedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem. Et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

AD TERTIVM dicendũ, quod omnes gradus, quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem & manifestationem & voluntatem propriæ abiectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionẽ proprij defectus. Sed quia vituperabile esset si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectus pertinent tertius & quartus gradus, vt scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alij autem tres gradus pertinent ad appetitum, qui excellentiam exteriorem non quærit: sed exteriorem abiectionem vel æquanimiter patitur, siue in verbis siue in factis: quia sicut Gregor. * dicit in Registro, Non grande est his nos esse humiles à quibus honoramur, quia & hoc seculares quilibet faciunt: sed illis maxime humiles esse debemus, à quibus aliquid patimur. Et hoc pertinet ad quintum & sextum gradum. Vel etiam desideranter exteriorem abiectionem amplectitur: quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes isti gradus continentur sub sexto & * septimo superius enumeratis. lib. 2. cap. 24 circa mediũ. In argu. 1.

AD QVARTVM dicendum, quòd illi tres gradus accipiuntur non ex parte ipsius rei, id est, secundum naturam humilitatis, sed per comparationem ad gradus hominum, qui sunt vel maiores, vel minores, vel æquales.

AD QVINTVM dicendum, quòd etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur præmissi gradus: sed secundum diuersas hominum conditiones.

QVAESTIO

QVÆSTIO CLXII.

De Superbia, in octo articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de superbia. Et primo, de superbia in communi. Secundo, de peccato primi hominis quod ponitur esse superbia.

¶ Circa primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum superbia sit peccatum.
¶ Secundo, vtrum sit vitium speciale.
¶ Tertio, in quo sit sicut in subiecto.
¶ Quarto, de speciebus eius.
¶ Quinto, vtrum sit peccatum mortale.
¶ Sexto, vtrum sit grauissimum omnium peccatorum.
¶ Septimo, de ordine eius ad alia peccata.
¶ Octauo, vtrum debeat poni vitium capitale.

ARTICVLVS I.

Vtrum superbia sit peccatum.

1.2.q.84.ar.2. Et Mal.q.8.art.2.ad 16. Et Psal.46.co.3.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum à Deo. Promittit enim Deus quod ipse facturus est: non est autem actor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones diuinas. Dicitur enim Isaiæ 60. Ponam te in superbiam seculorum: gaudium in generationem & generationem. Ergo superbia non est peccatum.

¶ 2 Præterea, Appetere diuinam similitudinem nõ est peccatum. Hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, & in hoc optimum eius consistit: & præcipue hoc cõuenit rationali creaturæ quæ facta est ad imaginem & similitudinem Dei. Sed sicut dicitur in lib.* sententiarum Prosperi. Superbia est amor propriæ excellentiæ per quã homo Deo assimilatur, qui est excellẽtissimus. Vnde dicit Augustinus in 2.† Confessionum. Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis vnus super omnia Deus excelsus. Ergo superbia non est peccatum.

ca.292. habetur inter opera Aug. in fi. to.3. Idẽ dicit li.11. sup. Gen. ca.14. à medio. tomo.3. †Aug. lib.2. Confes. cap.6 tomo.1.

¶ 3 Præterea, Peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, vt patet per Philosophum in 2.* Ethico. sed nullum vitium inuenitur oppositum esse superbiæ: ergo superbia non est peccatum.

*lib.2. Ethic. ca.8. tom.5.

SED CONTRA est, quòd dicitur Tob. 4. Superbiam nunquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas.

CONCLVSIO.

Superbiæ peccatum est, quo quis supra id quod est, tendit contra debitum rationis modum.

RESPONDEO dicendum, quòd superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est. Vnde dicit Isidorus in libro * Ethimologiarum, Superbus dictus est, quia superuult videri quàm est. Qui enim vult supergredi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta vt voluntas vniuscuiusque feratur in id quod est proportionatum sibi, & ideo manifestum est quòd superbia importat aliquid quod aduersatur rationi rectæ. Hoc autem facit rationem peccati: quia secundum Dionysium quarto capitulo, de Diuinis* nominibus: Malum animæ est præter rationem esse. Vnde manifestum est quòd superbia est peccatum.

lib.10. ca.18 circa initiũ est Sapiens: circa medium.

ca.4. part.4. nõ multũ procul ante finẽ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd superbia dupliciter accipi potest. Vno modo, ex eo quòd supergreditur regulam rationis. Et sic dicimus eam esse peccatum. Alio modo potest superbia nominari simpliciter à superexcessu. Et secundum hoc omne superexcedens potest nominari superbia. Et ita repromittitur à Deo superbia quasi quidam superexcessus bonorum. Vnde & gloss. Hierony*. dicit ibidem, quòd est superbia bona & mala. Quamuis etiam dici possit quòd superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum de quibus possunt homines superbire.

In sentẽtia habetur in cõmẽtario ad ca.61 Esaiæ parũ à medio. tom.5

SECVNDA SECVND.

AD SECVNDVM dicendum, quòd eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix: & ita si aliquis à regula rationis recedit vel in plus vel in minus, erit talis appetitus vitiosus: sicut patet de appetitu cibi qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam. Vnde Augusti.* dicit in decimoquarto de Ciuitate Dei, quòd superbia est peruersæ celsitudinis appetitus. Et inde est etiam quòd sicut Augustinus† dicit in decimonono de Ciuitate Dei, superbia peruersè imitatur Deum. Odit nanque cum sociis æqualitatem sub illo; sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo.

lib.24. ca.13 circa principium. tom.5. †li.19. ca.12 à medio illius tomo.5.

AD TERTIVM dicendum, quòd superbia directè opponitur virtuti humilitatis, quæ quodam modo circa eadem cum magnanimitate existit, vt supra dictum est*. Vnde & vitium quod opponitur superbiæ, in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, quæ opponitur magnanimitati secundum defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna contra desperationem, ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra præsumptionem. Pusillanimitas autem si importet defectum à prosecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defectus. Si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quàm hominem deceant, opponitur humilitati secundum defectum. Vtrunque enim ex animi paruitate procedit: sicut & econtrario superbia potest secundum superexcessum & magnanimitati & humilitati opponi secundum rationes diuersas: humilitati quidem, secundum quod subiectionem aspernatur: magnanimitati autem: secundum quòd inordinate ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quandam importat, directius opponitur humilitati: sicut & pusillanimitas quæ importat paruitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

Q. præcedẽt. art.1. ad.3.

ARTICVLVS II.

Vtrum superbia sit speciale peccatum.

infr. ar.8. cor. Et 1.2.q.84 ar.2. Et 2. di.5. q.1. art.3. cor. Et di.42. q.2. art.3. ad 2. Et Mal. q.8. art.2.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus* in libro de Natura & gratia, quòd sine superbiæ appellatione nullum peccatum inuenies. Et Prosper dicit in libro†, de Vita contemplatiua, quòd nullum peccatum sine superbia potest vel potuit esse aut poterit: ergo superbia est generale peccatum.

*Aug. in li. de natura et gra. ca.29. parũ à princ. tom.7. †lib.3. cap.2 parũ à princi.

¶ 2 Præterea, Iob 33. Vt auertat hominem ab iniquitate: dicit gloss. quòd contra conditorem superbire, est eius præcepta peccato transcendere. Sed secundum* Ambrosi. Omne peccatum est transgressio legis diuinæ & cælestium inobedientia mandatorum. Ergo omne peccatum est superbia.

*in li. de para. ca.8. parũ ãte mediũ. tom.4.

¶ 3 Præterea, Omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus. Dicit enim Gregorius 34.† Moral. Superbia nequaquam est vnius virtutis extinctione contenta: per cuncta animæ membra se erigit: & quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit. Et Isidor. dicit in libro* Etymolo. quòd est ruina omnium virtutum. Ergo superbia non est speciale peccatum.

†li.34. ca.17 circa princip.

*in lib.2. de summo bono ca.38. à med.

¶ 4 Præterea, Omne peccatum speciale habet specialem materiam, sed superbia habet generalem materiam. Dicit enim Greg. 34*. Moral. quòd alter intumescit auro, alter eloquio, alter infimis & terrenis rebus, alter summis cælestibusq́ue virtutibus. Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

*li.34. ca.18 in princi.

SED CONTRA est, quòd Aug. dicit in lib†. de Natura & gratia, Quærat & inueniat secundum legem Dei superbiam esse peccatum multum distinctum ab aliis vitiis. Genus autem non distinguitur à suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

ca.29. circa mediũ. tom.7

ff CON-

CONCLVSIO.

Superbia inquantum est inordinatus propriæ excellentiæ appetitus, speciale peccatum est: vt vero ex eo secundum rationem finis alia oriri vitia possunt, peccatum generale est.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum superbię dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum propriam speciem, quam habet ex ratione proprij obiecti. Et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale obiectum. Est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, vt dictum* est. Alio modo potest considerari secundum redundantiam quandā in alia peccata. Et secundum hoc habet quandam generalitatem, inquantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata duplici ratione. Vno modo, per se, inquantū scilicet alia peccata ordinantur ad finē superbiæ, quę est propria excellētia: ad quā potest ordinari omne id quod quis inordinate appetit. Alio modo indirecte, & quasi per accidens, scilicet remouēdo prohibens, inquantum scilicet homo per superbiam contemnit diuinam legem, per quam prohibetur à peccando: secundum illud Ieremiæ 2. Confregisti iugum, rupisti vincula; dixisti, Non seruiam.

Art. præcedēti.

Sciendū tamē quòd ad hanc generalitatē superbię pertinet ꝙ omnia vitia interdum ex superbia oriri possunt: nō autē ad eam pertinet quòd omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamuis enim omnia præcepta legis possit quis trāsgredi qualicunq; peccato ex cōtemptu qui pertinet ad superbiā, non tamē semper ex contemptu aliquis præcepta diuina trāsgreditur: sed quandoq; ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quod sicut August. dicit in lib*. de Natura & gratia, multa perperam fiunt quæ non fiunt superbè.

ca. 29. in medio tomo. 7.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Augusti. illa verba inducit in libro de Natura & gratia, nō ex sua persona, sed ex persona alterius, contra quem disputat. Vnde & postmodum improbat ea, ostendens quòd non semper ex superbia peccatur. Potest tamen dici quòd auctoritates illæ intelliguntur quantum ad exteriorē effectum superbiæ, qui est transgredi præcepta, quod inuenitur in quolibet peccato: nō autem quantum ad interiorem actum superbiæ, qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, vt dictum est*.

In corp. art.

AD SECVNDVM dicendum quòd quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum. Sicut ille qui ignorāter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum: quia hoc nō intendebat. Et secundum hoc transgredi præceptū Dei dicitur esse contra Deum superbire: secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

AD TERTIVM dicēdum, quòd peccatū aliquod potest corrumpere virtutē dupliciter. Vno modo, per directam contrarietatē ad virtutē. Et hoc modo superbia nō corrumpit quamlibet virtutē, sed solum humilitatē, sicut quodlibet aliud speciale peccatū corrumpit quandā specialē virtutē sibi oppositam, cōtrarium agendo. Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem abutendo ipsa virtute. Et sic superbia corrumpit quamlibet virtutē, inquantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionē superbiendi: sicut & quibuslibet alijs rebus ad excellentiā pertinētibus. Vnde nō sequitur quòd sit generale peccatū.

AD QVARTVM dicendum, quòd superbia attendit specialem rationem obiecti, quæ tamen inueniri potest in diuersis materijs. Est enim inordinatus amor propriæ excellentiæ. Excellentia autem in diuersis rebus potest inueniri.

ARTICVLVS III.

Mal. q. 8 ar. 3. et veri. q. 2. ar. 5. ad 10

Vtrum superbia sit in irascibili sicut in subiecto.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd superbia non sit in irascibili sicut in subiecto. Dicit enim Grego. 23*. Moral. Obstaculum veritatis tumor mentis est, quia dum inflat obnubilat: sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem: ergo superbia non est in irascibili.

lib. 23. ca. 16 circa finem.

¶ 2 Præterea, Gregor. dicit 24*. Moral. quòd superbi non eorum vitam considerant, quibus se humiliando post ponant, sed quibus superbiendo se præferant. Et sic videtur quòd superbia ex indebita consideratione procedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem: ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.

lib. 24. ca. 12 parū à princi.

¶ 3 Præterea, Superbia non solum quærit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus & intelligibilibus. Ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei: secundum illud Ecclesiast. 10. Initium superbię hominis apostatare à Deo. Sed irascibilis cum sit pars appetitus sensitiui, non potest se extendere in Deum & in intelligibilia: ergo superbia non potest esse in irascibili.

¶ 4 Præterea, Vt dicitur in lib*. sententiarū Prosperi, Superbia est amor propriæ excellentiæ: sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili: ergo superbia non est in irascibili.

titulus huius lib. est. Sententia ex Aug. de cœpta. cap. 292. tomo. 3.

SED CONTRA est, quod Grego. in 2*. Moral. ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem: ergo superbia est in irascibili.

lib. 2. ca. 36 ante medium.

CONCLVSIO.

Proprium superbiæ subiectū est virtus animæ irascibilis, ac voluntas.

RESPONDEO dicendum, quòd subiectum cuiuslibet virtutis vel vitij oportet inquirere ex proprio obiecto. Non enim potest esse aliud obiectum habitus vel actus, nisi quod est obiectum potentiæ quæ vtrique subijcitur. Proprium autē obiectum superbiæ est arduum. Est enim appetitus proprię excellentiæ, vt dictum est*. Vnde oportet quòd superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Vno modo, proprie: & sic est pars appetitus sensitiui: sicut & ira proprie sumpta, est quædam passio appetitus sensitiui. Alio modo potest accipi irascibilis largius, scilicet vt pertineat etiam ad appetitum intellectiuum: cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo & angelis: non quidem secundum passionē, sed secundum iudicium iustitiæ iudicantis. Et tamen irascibilis sic cōmuniter dicta non est potentia distincta à concupiscibili, vt patet ex his quæ in primo* dicta sunt. Si ergo arduum, quod est obiectum superbiæ, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitiuus, oporteret quòd superbia esset in irascibili, quę est pars appetitus sensitiui: sed quia arduum, quod respicit superbia, communiter inuenitur & in sensibilibus & in spiritualibus rebus: necesse est dicere quòd subiectum superbiæ sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitiui, sed etiam cōmunius accepta, prout inuenitur in appetitu intellectiuo. Vnde & in dęmonibus superbia ponitur.

Art. 1. & 2. huius quæst.

Q. 59. ar. 4. et q. 82. ar. 5 ad 1. & 2.

AD PRIMVM ergo dicendū, quòd cognitio veritatis est duplex. vna pure speculatiua: & hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neq; Deo intellectum suum subijcit vt ab eo veritatis cognitionem percipiat: secundum illud Matt. 11. Abscondisti hæc à sapientibus, & prudentibus, id est, à superbis, qui sibi sapientes & prudentes videntur: & reuelasti ea paruulis, id est, humilibus. Neq; etiam ab hominibus addiscere dignatur, cum tamē dicatur Ecclesia. 6. Si inclinaueris aurē tuam, scilicet humiliter audiendo, excipies doctrinā. Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiua. Et talē cognitionem veritatis directe impedit superbia: quia superbi dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt: vt Gregor. dicit 23*. Moral. quod superbi & secreta quidam intelligendo percipiunt, & eorum dulcedinem experiri non possunt: & si nouerint quomodo sint, ignorant quomodo sapiunt. vnde & Prouerbi. vndecimo

lib. 23. ca. 16 in fine.

vndecimo dicitur, vbi humilitas ibi sapientia.

AD SECVNDVM dicẽdum, quod sicut supra dictũ *Q. præce. ar. 2* est*, humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundum quam quis veram æstimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia: sed de se maiora æstimat quàm sint: quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ: quia quod quis vehementer desiderat facile credit: & ex hoc etiam eius appetitus in altiora fertur quàm sibi cõueniat. Et ideo quicunq; conferunt ad hoc quòd aliquis æstimet se supra id quod est, inducunt hominẽ ad superbiam, quorum vnum est quòd aliquis consideret defectus aliorum, sicut econ- *vin sũ lib. 24 cap. 12.* tra Gregorius* ibidẽ dicit, quòd sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios præferunt. Ex hoc ergo non habetur quòd superbia sit in rationali, sed quòd aliqua causa eius in ratione existat.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd superbia nõ est solum in irascibili, secundũ quòd est pars appetitus sensitiui, *In corp. art.* sed prout cõmunius irascibilis accipitur: vt dictum est*.

AD QVARTVM dicẽdum, quòd sicut August. dicit *lib. 14. ca. 7. à medio, et 8. et 9 tome. 5.* 14.† de Ciuitate Dei, amor præcedit omnes alias animi affectiones, & est causa earum. Et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundum hoc superbia dicitur esse amor propriæ excellentiæ, inquantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi: quod proprie pertinet ad superbiam.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum conuenienter à Gregor. assignentur quatuor superbiæ species, scilicet æstimare bonum à seipso habere: sibi datum desuper, credere pro suis accepisse meritis: iactare se habere quod nõ habetur, & despectis cæteris singulariter videri appetere habere quod habetur.

*2. di. 42. q. 2 ar. 4. Et Mal. q. 8. art. 4. Et 1. cor. 4. lec. 2 col. 3. Et 1. Ethi. 3. co. t. fi. *li. 23. Mora. ca. 7. in prin.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter assignentur quatuor superbiæ species, quas Greg. assignat 23*. Moral. dicens: Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur: cum bonum aut à semetipsis habere se æstimant: aut si sibi datum desuper credunt pro suis hoc accepisse meritis putant: aut cum iactant se habere quod non habent: aut despectis cæteris singulariter videri appetunt habere quod habent. Superbia enim est vitiũ distinctum ab infidelitate: sicut etiam humilitas est virtus distincta à fide. Sed quòd aliquis æstimet bonum se nõ habere à Deo, vel quòd bonum gratiæ habeat ex meritis proprijs, ad infidelitatem pertinet: ergo non deberet poni species superbiæ.

¶ 2 Præterea, Idem non debet poni species diuersorum generum: sed iactantia ponitur species mendacij, vt supra *Q. 110. ar. 2* habitum est*: ergo non debet poni species superbiæ.

¶ 3 Præterea, Quædam alia videntur ad superbiã pertinere quæ hic nõ connumerantur. Dicit enim Hierony. quòd nihil est tam superbum quàm ingratum videri. Et *Lib. 14. ca. 14 tome. 5.* August. dicit 14.* de Ciuit. Dei, quòd excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet: præsumptio etiam qua quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficiẽter prædicta diuisio cõprehendit superbiæ species.

¶ 4 Præterea, Inueniuntur aliæ diuisiones superbiæ. Di- *in lib. de similitudi. ca. 24. †in trac. de 12 grad humilitatis in medio & deinceps.* uidit enim * Anselmus exaltationem superbiæ, dicens quòd quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione. Bernardus† etiã ponit duodecim gradus superbiæ, qui sunt curiositas mentis, leuitas, inepta lætitia, iactantia, singularitas, arrogantia, præsumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo, quæ non videtur comprehendi sub *†lib. 23. ca. 7* speciebus à Grego.† assignatis. Ergo videtur quòd inconuenienter assignentur.

Li 23. Moral. ca. 7. in prin. IN CONTRARIVM sufficit auctoritas Gregorij †.

CONCLVSIO.

Aestimare bonum à seipso habere: desuper sibi datum pro suis suscepisse meritis credere: gloriari se habere quod non habet: & cæteris despectis singulariter videri appetere habere quod habetur, quatuor sunt superbiæ species.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, superbia importat immoderatum excellentiæ appe- *Art. 1. & 3.* titum: qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quòd quælibet excellentia cõsequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Vno modo, secundum se. Manifestum est enim quòd quanto maius est bonum quod quis habet, tanto per hoc excellentiam maiorem consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi maius bonum quàm habeat, consequens est quòd eius appetitus tendit in excellentiam propriam vltra modum sibi conuenientem. Et sic est tertia species superbiæ, cum scilicet aliquis iactat se habere quod non habet. Alio modo, ex parte causæ, prout scilicet excellentius est quod aliquod bonum insit alicui à seipso, quàm quòd insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis æstimat bonum quod habet ab alio ac si haberet à seipso, fertur per consequens appetitus eius in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni. Vno modo, efficienter. Alio modo meritorie. Et secundum hoc sumuntur duæ primæ superbiæ species, scilicet cum quis à semetipso habere æstimat quod à Deo habet, vel cum proprijs meritis sibi datum desuper credit. Tertio modo, ex parte modi habendi prout excellentior aliquis redditur ex hoc quòd bonum aliquod excellentius cæteris possidet. Vnde ex hoc etiam fertur inordinate appetitus in propriam excellentiam. Et secundum hoc sumitur quarta superbiæ species, quæ est cum aliquis alijs despectis singulariter vult videri.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vera æstimatio potest corrumpi dupliciter. Vno modo, in vniuersali. Et sic in his quæ ad finem pertinent, corrumpitur vera æstimatio per infidelitatem. Alio modo, in aliquo particulari eligibili. Et hoc non fit per infidelitatem: sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari. Nec tamen est infidelis, sicut esset si in vniuersali diceret fornicationem esse bonam. Et ita etiam est in proposito. Nam dicere in vniuersali aliquod bonum esse quod non est à Deo, & gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem. Sed quòd aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, ita de bonis suis glorietur ac si ea à se haberet, vel ex meritis proprijs: pertinet ad superbiam, & non ad infidelitatem, proprie loquendo.

AD SECVNDVM dicendum, quòd iactantia ponitur species mendacij quantum ad exteriorem actum quo quis falsò sibi attribuit quod non habet. Sed quantum ad interiorem cordis, arrogantia ponitur à Gregor.* species *loco citato in argum. primo.* superbiæ.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet. Vnde duæ primæ superbiæ species ad ingratitudinem pertinent. Quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem: quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiæ quod nõ habet. Quod autem aliquis præsumptuose tendat in id quod supra ipsum est, præcipue videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult alijs præferri.

AD QVARTVM dicendum, quòd illa tria quæ ponit Anselmus, accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet: quod primo corde cõcipitur: secundo, ore profertur: tertio, opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis: de quibus supra habitum * est. Nam *Q. præc. art. 6* primus gradus humilitatis est corde & corpore semper

 humilita-

humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus, cui opponitur curiositas, per quam aliquis curiose vbique & inordinate circunspicit. Secundus gradus humilitatis est, vt pauca verba & rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce, contra quem opponitur leuitas mentis, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est, vt non sit facilis & promptus in risu: cui opponitur inepta lætitia. Quartus gradus humilitatis est taciturnitas vsque ad interrogationem, cui opponitur iactantia. Quintus gradus humilitatis est tenere, quod communis regula monasterij habet: cui opponitur singularitas, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est credere & pronuntiare se omnibus viliorem: cui opponitur arrogantia, per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est ad omnia inutilem & indignum se confiteri & credere: cui opponitur præsumptio per quam aliquis reputat se sufficientẽ ad maiora. Octauus gradus humilitatis est confessio peccatorum: cui opponitur defensio eorundem. Nonus gradus humilitatis est in duris & asperis patientiam amplecti: cui opponitur simulata confessio, per quam scilicet aliquis non vult subire pœnam pro peccatis, qui simulate confitetur. Decimus gradus humilitatis est obedientia: cui opponitur rebellio. Vndecimus gradus humilitatis est, vt homo non delectetur facere propriam voluntatem: cui opponitur libertas: per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult. Vltimus autem gradus humilitatis est timor Dei: cui opponitur peccandi consuetudo, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiæ species, sed etiam quædam antecedentia & consequentia, sicut etiam supra de humilitate dictum * est.

Q. præcedẽt. art. 6.

ARTICVLVS V.

Vtrum superbia sit peccatum mortale.

4. dist. 33. q. 1. art. 3. q. 2. ad 3.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd superbia non sit peccatum mortale: quia super illud Psalm. 7. Domine Deus meus si feci istud: dicit gloss*. scilicet vniuersale peccatum, quod est superbia. Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

*est Aug. in hoc loco. psal. 7. tomo. 8.

¶ 2 Præterea, Omne peccatum contrariatur charitati: sed superbia non videtur contrariari charitati, neque quãtum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi: quia excellentia quam quis inordinate per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut vtilitati proximi. ergo superbia non est peccatũ mortale.

¶ 3 Præterea, Omne peccatum mortale contrariatur virtuti: sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur: quia vt Gregor. dicit 34.* Moral. aliquando homo ex summis cælestibusque virtutibus intumescit. Ergo superbia non est peccatum mortale.

lib. 34. ca. 18 circa princip.

SED CONTRA est, quòd Gregor. in eodem lib*. dicit, quòd euidentissimum reproborum signum superbia est. At contra humilitas electorũ: sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

li. 34. Moral. cap. 22. in principio.

CONCLVSIO.

Superbia est ex suo genere peccatum mortale, quo quis Deo rebellis fit, nisi adsit imperfectio actus.

RESPONDEO dicendum, quòd superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subiectionem hominis ad Deum, vt supra dictum* est. Vnde econtrario superbia proprie respicit defectum huius subiectionis, secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id quod est sibi præfixum secundum diuinam regulam vel mensuram: contra id quod Apostolus dicit 2. ad Cor. 10. Nos autem non in immensum gloriamur, sed secũdum mensuram quam mensus est nobis Deus. Et ideo dicitur Ecclesi. 10. Initium superbiæ hominis, apostatare à Deo: quia scilicet hoc radix superbiæ consideratur quòd homo aliqualiter non subijcitur Deo & regulæ ipsius. Manifestum est autem, quòd hoc ipsum quod est nõ subijci Deo, habet rationem peccati mortalis. Hoc enim est auerti à Deo: vnde consequens est quòd superbia secundum genus suum est peccatum mortale. Sicut tamen in alijs quæ ex suo genere sunt peccata mortalia: puta, in fornicatione, & adulterio sunt aliqui motus, qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem: quia scilicet præueniunt rationis iudicium, & sunt præter eius cõsensum: ita etiam & circa superbiam accidit quòd aliqui motus superbiæ sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

Q. præcedẽt. art. 1. ad 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est*, superbia non est vniuersale peccatum per suam essentiam, sed per quandam redundantiam: inquantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Vnde non sequitur quòd omnia peccata sint mortalia: sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale.

Art. 2. huius quæst.

AD SECVNDVM dicendum, quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni diuinæ, inquantum scilicet superbus non se subijcit diuinæ regulæ prout oportet. Et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, inquantum scilicet aliquis inordinate se præfert proximo, & ab eius subiectione se retrahit: in quo etiam derogatur diuinæ regulæ, ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet vnus eorum sub alio esse debet.

AD TERTIVM dicendum, quod superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, inquantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem prohibet quin vnum contrariorum sit alterius causa per accidens, vt dicitur in 8.* Physicorum. Vnde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

lib. 8. text. 8. tomo. 2.

ARTICVLVS VI.

Vtrum superbia sit grauissimum peccatorum.

infra. ar. 7. ad 4. Et psal. 18 fin. Et 2. cor. 12. le. 3. co. 1

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd superbia nõ sit grauissimum peccatorum. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cauetur, tanto videtur esse leuius: sed superbia difficillime cauetur: quia sicut Augustinus dicit in *regula, Cætera peccata in malis operibus exercentur vt fiat: superbia autem bonis operibus insidiatur, vt pereant. ergo superbia non est grauissimum peccatorum.

* in 3. regula: et incipit: Ante omnia fratres. tomo. 1.

¶ 2 Præterea, Maius malum maiori bono opponitur, vt Philosophus dicit in 8.* Ethico. sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, vt supra habitum est†: ergo & vitia quæ opponuntur maioribus virtutibus: puta infidelitas, desperatio, odiũ Dei, homicidiũ, & alia huiusmodi, sunt grauiora peccata quàm superbia.

lib. 8. cap. 10 circa princip. tomo. 5.

†Q. præcedẽ. art. 5.

¶ 3 Præterea, Maius malum non punitur per minus malum: sed interdum superbia punitur per alia peccata, vt patet ad Rom. 1. vbi dicitur quòd Philosophi per elationem cordis traditi sunt in reprobum sensum, vt faciant quæ non conueniunt. ergo superbia non est grauissimum peccatorum.

SED CONTRA est, quòd super illud Psalm. 118. Superbi iniquè agebant vsquequaque: dicit glos. Maximum peccatum in homine est superbia.

CONCLVSIO.

Cum per superbiam homines maxime à Deo auertantur, ea est maximum peccatorum.

RESPONDEO dicendum, quòd in peccato duo attenduntur, scilicet conuersio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato: & auersio à bono incommutabili, quæ est formalis & completiua ratio peccati. Ex parte autem conuersionis non habet superbia quòd sit maximum peccatorum: quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam

rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte auersionis superbia habet maximam grauitatem: quia in alijs peccatis homo à Deo auertitur, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem siue propter desiderium cuiuscunque alterius boni. Sed superbia habet auersionem à Deo ex hoc ipso quòd non vult Deo, & eius regulæ subijci. Vnde Boëtius dicit, quòd cum omnia vitia fugiant à Deo, sola superbia se Deo opponit. Propter quod etiam specialiter dicitur Iacob. quarto: quod Deus superbis resistit. Et ideo auerti à Deo & eius præceptis, quod est quasi consequens in alijs peccatis, per se ad superbiam pertinet, cuius actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, potius est eo quod est per aliud: consequens est quòd superbia sit grauissimũ peccatorum secundum suum genus: quia excedit in auersione quæ formaliter complet peccatum.

Ad primvm ergo dicendum, quòd aliquod peccatum difficilè cauetur dupliciter. Vno modo, propter vehementiam impugnationis: sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum. Et adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter eius connaturalitatem, vt
lib.2.cap.3. non procul à fine.tomo.5. dicitur in secundo *Ethicorum. Et talis difficultas vitandi peccatum, grauitatem peccati diminuit: quia quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto grauius peccat, vt Augustinus dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter eius latentiam. Et hoc modo superbiam difficile est vitare: quia etiam ex ipsis bonis
Art. præcedẽt. ad 3. occasionem sumit, vt dictum est *. Et ideo signanter Augustinus dicit, quòd bonis operibus insidiatur. Et in Psalm. 141. dicitur: In via hac qua ambulabam absconderunt superbi laqueum mihi. Et ideo motus superbiæ occulte subrepens, non habet maximam grauitatem antequam per iudicium rationis deprehendatur. Sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile euitatur: tum ex consideratione propriæ infirmitatis: secundum illud Eccl. 10. Quid superbis, puluis & cinis? Tum etiam ex consideratione magnitudinis diuinæ: secundum illud Iob 15. Quid timet contra Deum spiritus tuus? Tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus superbit homo: secundum illud Isaiæ quadragesimo, Omnis caro fœnum, & omnis gloria eius quasi flos agri. Et infra 64. Quasi pannus menstruatæ vniuersæ iustitiæ nostræ.

Ad secvndvm dicendum, quòd oppositio vitij ad virtutem attenditur secundum obiectum: quod consideratur ex parte conuersionis. Et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quòd sit maxima virtutum: sed ex parte auersionis est maximum, vtpote alijs peccatis magnitudinem præstans. Nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum grauius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quàm si ex ignorantia vel infirmitate proueniat. Et idem dicendum est de desperatione, & alijs huiusmodi.

Ad tertivm dicendum, quòd sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis conuincitur per hoc quòd ducitur ad inconueniens magis manifestum: ita etiam ad conuincendum superbiam hominum, Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia: quæ etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Vnde Isido. dicit in libro* de Summo bono, Omni vitio deteriorem esse su-
lib.2.cap.38 in principio. perbiam, seu propter quod à summis personis & primis assumitur, seu quòd de opere iustitiæ, & virtutis exoritur, minusque culpa eius sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est: quoniam statim per se turpis est, & tamen dispensante Deo superbia minor est. Sed qui detinetur superbia, & non sentit, labitur in carnis luxuriam: vt per hanc humiliatus à confusione exurgat. Ex quo etiam patet grauitas superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium maioris morbi patitur infirmum in leuiorem morbum incidere, ita etiam peccatum superbiæ grauius esse ostenditur ex hoc ipso quòd pro eius remedio Deus permittit ruere homines in alia peccata.

Articvlvs VII.

Vtrum superbia sit primum omnium peccatorum.

Ad septimvm sic proceditur. Videtur, quòd superbia non sit primum omnium peccatorum. *2.cor.12. li. 4.co.1.* Primum enim saluatur in omnibus consequentibus: sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia. Dicit enim Augustinus in libro* de *ca.29.in medio.tomo.7.* Natura & gratia, quòd multa perperam fiunt, quæ non fiunt superbè. ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

¶ 2 Præterea, Ecclesiast. decimo dicitur, quòd initium superbiæ est apostatare à Deo: ergo apostasia à Deo est prius quàm superbia.

¶ 3 Præterea, Ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum: sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides: ergo superbia non est primum peccatorum.

¶ 4 Præterea, Secundæ ad Timoth. 3. dicitur, Mali homines & seductores proficiunt in peius. Et ita videtur quod principium malitiæ hominis non sit à maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, vt dictum est*. Non est igitur primum peccatum. *Art. præcedẽt.*

¶ 5 Præterea, Id quod est secundum apparentiam, & fictionem est posterius eo quod est secundum veritatem: sed Philosophus dicit in tertio * Ethicor. quòd superbus est fictor fortitudinis & audaciæ. ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ. *lib.3. Ethico. cap. 8.*

Sed contra est, quod dicitur Ecclesiast. 10. Initium omnis peccati superbia.

Conclvsio.

Superbia, per quam maxime à Deo auertimur, est primum & principium omnium peccatorum.

Respondeo dicendum, quòd illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra*, quòd auersio à Deo quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti. *Art. præcedẽt.* Et inde est quòd superbia habet rationem primi, & est etiam principium omnium peccatorum, vt supra dictum est *, cum de causis peccati ageretur ex parte auersionis, quæ principalior est in peccato. *1.2.q.84. art.2.*

Ad primvm ergo dicendum, quòd superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

Ad secvndvm dicendum, quòd apostatare à Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi aliquod aliud peccatum à superbia existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est * enim quòd superbia principaliter respicit subiectionem diuinam, quam contemnit. *Art.5.huius quæst.ad 2.* Ex consequenti autem contemnit subijci creaturæ propter Deum.

Ad tertivm dicendum, quod non oportet esse eundem ordinem virtutum & vitiorum: nam vitium est corruptiuum virtutis. Id autem quod est primum in generatione, est postremum in corruptione. Et ideo sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est vltimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Vnde super illud Psalm. 136. Exinanite exinanite vsque ad fundamentum in ea. dicit glos. quòd coaceruatione vitiorum subrepit diffidentia. Et Apostolus dicit primæ ad Timoth. 1. quòd quidam repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragauerunt.

Ad qvartvm dicendum, quòd superbia dicitur esse grauissimum peccatorum ex eo quòd per se competit principio ex quo attenditur grauitas in peccato. Et ideo

ideo superbia causat grauitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leuiora, quæ etiam ex ignorantia vel infirmitate committuntur: sed inter grauiora peccata primum est superbia, sicut causa per quam alia peccata aggrauantur. Et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam vltimum in recedendo: ideo super illud Psal. 18. Emundabor à delicto maximo, dicit glos*. hoc est, à delicto superbiæ, quod est vltimū redeuntibus ad Deum, & primum recedentibus.

glos. interlinea. in psa. 18. et sumi. ex Aug.

AD QVINTVM dicendum, quòd Philoso. ponit superbiam circa fictionē fortitudinis, nō quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo maxime reputat se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum superbia debeat poni vitium capitale.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd superbia debeat poni vitium capitale. Isido.* enim & Cassianus enumerant superbiam inter vitia capitalia.

lib. 5. cap. 1. et lib. 12. ca. 1. et sequētib.

¶ 2 Præterea, Superbia videtur esse idem inani gloriæ: quia vtraque excellentiam quærit: sed inanis gloria ponitur vitium capitale: ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

¶ 3 Præterea, August. dicit in lib*. de Virginitate, quòd superbia inuidiam parit, nec vnquam est sine tali comite: sed inuidia ponitur vitium capitale, vt supra habitum † est: ergo multo magis superbia.

cap. 31. circa mediū. tom. 6 † Q. 36. ar. 4

SED CONTRA est, quòd Gregor. 31.* Moral. non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

lib. 31. ca. 31

CONCLVSIO.

Superbia non capitale vitium, sed omnium vitiorum regina & mater est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex * supradictis patet, superbia dupliciter considerari potest. Vno modo secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum. Alio modo, secundum quòd habet quandā influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur quædā specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam considerantes superbiam secundum quòd est quoddā speciale peccatum, connumerauerunt eam alijs vitijs capitalibus. Gregor*. vero cōsiderans vniuersalē eius influentiā quam habet in omnia vitia, vt dictum † est, nō connumerauit eam aliis capitalibus vitijs: sed posuit eam reginam omniū vitiorum & matrē. Vnde Greg. dicit in 31.* Moral. Ipsa vitiorum regina superbia cum deuictum plene cor cœperit, mox illud septem principalibus vitijs quasi quibusdam suis ducibus deuastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur. Et per hoc patet responsio ad PRIMVM.

Art. 2. & 5. ad 1. lib. 31. Moral. cap. 31. † Art. 2. huius quæst. & q. 132. art. 5. * li. 31. ca. 31 parum ante medium.

AD SECVNDVM dicendum, quòd superbia non est idem inani gloriæ, sed causa eius. Nam superbia inordinate excellentiam appetit: sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

AD TERTIVM dicendum, quòd ex hoc quòd inuidia, quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quòd superbia sit vitium capitale, sed quòd sit aliquid principalius capitalibus vitijs.

QVAESTIO CLXIII.

De peccato primi hominis, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiā. Et primo, de peccato eius. Secundo, de pœna peccati. Tertio, de tentatione qua inductus est ad peccandum.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum primū peccatū hominis fuerit superbia.
¶ Secundo, quid primus homo peccando appetierit.
¶ Tertio, vtrum eius peccatum fuerit grauius omnibus alijs peccatis.
¶ Quarto, quis plus peccauerit, vtrum vir vel mulier.

ARTICVLVS I.

Vtrum primi hominis peccatum fuerit superbia.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd superbia non fuerit primi hominis peccatum. Dicit enim Apostolus ad Romanos 5. quòd per inobedientiam vnius hominis peccatores constituti sunt multi: sed primi hominis peccatum est ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato: ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum, & non superbia.

infr. art. 3. & 4. cor. Et 3. q. 1. art. 3. cor. Et 2. d. 22. q. 1. art. 1. Et mal. q. 7. art. 7. ad 12. 13. & 16. Et Ro. 5. lec. 5. fi. Et 1. Ethi. 2 fin.

¶ 2 Præterea, Ambro.* dicit super Luc. quòd eo ordine diabolus Christum tentauit quo primum hominem deiecit: sed Christus primo tentatus est de gula, vt patet Matth. 4. cum ei dictum est, Si filius Dei es, dic vt lapides isti panes fiant. ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

* Ambr. in Luc. cap. 4. in titulo de prima tētatione Christi circa princip. tomo. 5.

¶ 3 Præterea, Homo diabolo suggerente peccauit: sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit, vt patet Gene. 3. ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ, quod pertinet ad curiositatem: ergo curiositas fuit primum peccatum, & non superbia.

¶ 4 Præterea, Super illud primæ ad Tim. 2. Mulier seducta in præuaricatione fuit. dicit glos*. Hanc seductionē appellauit proprie Apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verū putatum est, scilicet quòd Deus lignum illud ideo tangere prohibuit, quòd sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros, tanquam eis diuinitatem inuideret, qui eos homines fecerat: sed hoc credere pertinet ad infidelitatem: ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, & non superbia.

est Augu. 11. sup. Gen. cap. 42. à medio. tomo. 3.

SED CONTRA est, quòd dicitur Eccles. 10. Initium omnis peccati superbia: sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundum illud Roma. 5. Per vnū hominem peccatum in hunc mundum intrauit. ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

CONCLVSIO.

Primi hominis peccatum primum superbia fuit, qua quoddam spirituale bonum supra mensuram suam illum appetere necessarium fuit.

RESPONDEO dicendum, quòd ad vnum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati, in quo primo inordinatio inuenitur. Manifestum est autem quòd primo inuenitur inordinatio in motu interiori animæ, quàm in actu exteriori corporis: quia vt Augustinus dicit in primo * de Ciuita. Dei. Non amittitur corporis sanctitas manente animæ sanctitate. Inter motus autem interiores prius mouetur appetitus in finem quàm in id quòd quæritur propter finē. Et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, vbi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autē homo erat in statu innocentiæ institutus, vt nulla esset rebellio carnis ad spiritum. vnde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quòd appetierit aliquod sensibile bonū, in quod carnis concupiscentia tendit præter ordinē rationis. Relinquitur igitur quòd prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quòd aliquod bonū spirituale inordinate appetiit. Non autē inordinate appetiuisset appetendo id secundum suam mensuram ex diuina regula præstitutam. Vnde relinquitur quòd primum peccatum hominis fuit in hoc quòd appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram, quod pertinet ad superbiam. Vnde manifestum est quòd peccatum primi hominis fuit superbia.

lib. 1. ca. 18. à medio. tom. 5

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd hoc quod homo non obedierit diuino præcepto, non fuit propter se

ab

ab eo volitum: quia hoc non posset contingere nisi præsupposita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quòd voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinate voluit, fuit propria excellentia. Et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Aug.* dicit ad Orosium, quòd homo elatus superbia suasioni serpentis obediens, præcepta Dei contempsit.

In dialogo.65 quæst.ad Orosiū: quæst 4 ante medium. tomo.4.

Ad secvndvm dicendum, quòd in peccato primorum parentū etiam gula locum habuit. Dicitur enim Gen.3. Vidit mulier quòd lignum esset bonū ad vescendum, & pulchrum oculis aspectuque delectabile: & tulit de fructu eius, & comedit. Non tamē ipsa bonitas & pulchritudo cibi fuit primum motiuum ad peccandum, sed potius suasio serpentis: qui dixit, Aperientur oculi vestri & eritis sicut dij: quod appetendo, superbiā mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ deriuatū est ex peccato superbię.

Ad tertivm dicendum, quòd appetitus scientię causatus fuit in primis parētibus ex inordinato appetitu excellentię. Vnde & in verbis serpentis præmittitur, eritis sicut dij. Et postea subditur, scientes bonum & malum.

Ad qvartvm dicendum, quòd sicut August. dicit 11.* super Gen. ad literam, Verbis serpentis mulier nō crederet à bona atque vtili re diuinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti amor ille propriæ potestatis, & quædam de se superba præsumptio. Quod non est sic intelligendum: quasi superbia præcesserit suasionem serpētis, sed quia statim post suasionem serpentis, inuasit mentem eius elatio: ex qua consecutum est vt crederet verum esse quod dæmon dicebat.

Lib.11.ca.30 circa medium tomo.3.

Articvlvs II.

Vtrum superbia primi hominis fuerit in hoc quòd appetierit diuinam similitudinem.

Isa.17.le.2. co.2.

AD secvndvm sic proceditur. Videtur quòd superbia primi hominis non fuerit in hoc quod appetierit diuinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundum suam naturam: sed similitudo Dei competit homini secūdum suam naturam. Dicitur enim Gen.1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. ergo non peccauit diuinam similitudinem appetendo.

¶ 2 Præterea, In hoc videtur homo diuinam similitudinem appetiisse, vt scientia boni & mali potiretur. Hoc enim ei à serpente suggerebatur, Eritis sicut dij scientes bonum & malum. Sed appetitus scientiæ est homini naturalis, secūdum illud Philosophi in principio† Metaph. Omnes homines natura scire desiderant. ergo nō peccauit appetendo diuinam similitudinem.

In principio.1 lib.Metaphy. tomo.3.

¶ 3 Præterea, Nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autē homo sapientia præditus erat secundū illud Eccle.17. Disciplina intellectus repleuit illos. Cùm ergo omne peccatum cōsistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur, quòd primus homo non peccauit appetendo aliquod impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo: secundum illud Exod.15. Quis similis tui in fortibus domine? ergo primus homo nō peccauit appetendo diuinam similitudinem.

Sed contra est, quòd super illud Psal.68. Quę non rapui tunc exoluebam. dicit Aug*. Adam & Eua rapere voluerunt diuinitatem, & perdiderunt felicitatem.

est Aug ibidē. tomo.8.

Conclvsio.

Peccauit primus homo per superbiam inordinate appetendo diuinā similitudinem non modo quo ad scientiam boni & mali, quam principaliter appetijt, sed quo ad operandi potestatem secundario appetendo proprijs viribus consequi diuinam felicitatem: nullo autem modo naturæ diuinæ similitudinem appetijt.

Respondeo dicendum, quòd duplex est similitudo: vna omnimodæ æquiparantiæ: & hanc similitudinem primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, præcipue sapientis. Alia autem est similitudo imitationis: qualis possibilis est creaturæ ad Deum, inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Dionysi. enim dicit in nono *cap. de Diuin. no. eadem similia sunt Deo & dissimilia. Hæc quidem secundum contingentem imitationem, hæc autem secundum quòd causata minus habent à causa. Quodlibet autem bonum in creatura existens, est quædam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quòd homo appetijt aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, vt dictum est*, consequens est quòd appetierit diuinam similitudinem inordinate. Considerandum tamen est quòd appetitus est proprie rei nō habitæ. Bonum autem spirituale secundum quod creatura rationalis diuinam participat similitudinem, potest secundum tria attendi. Primò quidem, secundum ipsum esse naturæ. Et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa & homini, de quo dicitur Genes. primo, quòd Deus fecit hominem ad imaginem & similitudinem suam: & angelo, de quo dicitur Ezechiel. 28. Tu signaculum similitudinis. Secundò vero, quantum ad cognitionem: & hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit: vnde in præmissis verbis cum dictum esset, Tu signaculum similitudinis: statim subditur, plenus sapientia. Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tertio, quantum ad potestatem operandi. Et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti, neque angelus, neque homo in ipso creationis principio: quia vtrique restabat aliquid agendum quo ad beatitudinem peruenirent. Et ideo cum vterque scilicet diabolus & primus homo inordinate diuinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccauit appetendo similitudinem naturæ. Sed primus homo peccauit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni & mali, sicut serpens ei suggessit, vt scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum & quid malum ad agendum, vel etiam vt per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum. Et secundariò peccauit, appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi: vt scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Vnde Augustinus dicit 11.* super Gen. ad literam, quòd menti mulieris inhæsit amor propriæ potestatis. Sed diabolus peccauit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem. Vnde Augustin. dicit in lib*. de Vera religione, quòd magis voluit sua potentia frui quàm Dei: veruntamen quantum ad aliquid vterque Deo æquiparari appetijt. inquantum scilicet ad aliquid vterque sibi inniti voluit contempto diuinæ regulæ ordine.

cap.9 post mediū illius.

Art.præcedēt.

lib.11.ca.30 circa medium tomo.3.

*cap.13.circa mediū.tom.1.

Ad primvm ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de similitudine naturæ, ex cuius appetitu homo nō peccauit, vt dictum est*.

* In corp.art.

Ad secvndvm dicendū, quòd appetere similitudinē huiusmodi inordinate, scilicet supra mensurā suam, peccatum est. Vnde super illud Psal.70. Deus, quis similis erit tibi? dicit Aug*. Qui per se vult esse Deus, peruerse vult esse similis Deo: vt diabolus qui noluit esse sub eo: & homo qui vt seruus noluit tenere præcepta.

Ps.70. cōcione 2.circa mediū.tom.8

Ad tertivm dicendum, quòd ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

Articvlvs III.

Vtrum peccatum primorum parentum fuerit cæteris grauius.

1.2 q.83.ar. 3.cor.prin. Et 2.dis.21 q.2 ar.2.et di.33 in 5.expositi.ad t.& 2.

AD tertivm sic proceditur. Videtur, quòd peccatū primorū parentum fuerit cæteris grauius. Dicit enim Aug.14.* de Ciuit. Dei, Magna fuit in peccando iniquitas, vbi tanta fuit in non peccando facilitas. Sed primi parentes maximam habuerunt facultatem ad nō peccandum: quia nihil habebant intrinsecus, quod eos ad peccandum impelleret: ergo peccatum primorum parentum fuit cæteris grauius.

*li.14.ca.15. non remote à princi.tom.5.

¶ 2 Præterea, Pœna proportionatur culpæ: sed peccatum primorum parentum grauissime est punitum: quia per ipsum mors introiuit in hunc mundum, vt Apostolus dicit ad Roma. quinto. ergo peccatum illud fuit grauius cæteris peccatis.

¶ 3 Præterea, Primum in quolibet genere videtur esse maximum, vt dicitur in 2.* Metaphysicæ: sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum: ergo fuit maximum. *lib. 2. text. 4. tomo. 3.*

SED CONTRA est, quod Origenes * dicit, Non arbitror quòd aliquis ex his qui in summo perfectoque cōstiterint gradu, ad subitum euacuetur aut decidat: sed paulatim & per partes defluere eum necesse est. Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnino peccatorum. *lib. 1. Periarchon cap. 3. circa fin. to. 4*

CONCLVSIO.

Non simpliciter, sed secundum quid primorum parentum peccatum fuit cæteris grauius, qua videlicet dedecuit illorum statum innocentia, ac perfecta munditiæ.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex grauitas in peccato attendi potest. Vna quidem, ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse grauius peccatum simplici fornicatione. Alia autem est grauitas peccati, quæ attenditur secundum aliquam circunstantiam loci, vel personæ, aut temporis. Prima autem grauitas essentialior est peccato & principalior: vnde secundum eam magis peccatum dicitur graue, quàm secundum aliam. Dicendum est igitur quòd peccatum primi hominis non fuit grauius omnibus alijs peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quandam excellentiam inter alia peccata, maior tamen est superbia, qua quis Deum negat vel blasphemat, quàm superbia, qua quis inordinate diuinam similitudinem appetit: qualis fuit superbia primorum parentum, vt dictum est *. Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam grauitatem propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est quòd illud peccatum fuit quidem secūdum quid grauissimum, non tamen simpliciter. *Art. præcedēt.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa ratio procedit de grauitate peccati ex circunstantia peccantis.

AD SECVNDVM dicēdum, quòd magnitudo pœnæ, quæ consecuta est illud primum peccatum, nō correspondet ei secundum quantitatem propriæ speciei, sed inquantum fuit primum: quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta deordinata est tota natura humana.

AD TERTIVM dicendum, quòd in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum, esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis, sed vnum per accidens sequitur post aliud. Vnde non sequitur quòd primum peccatum sit maximum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum peccatum Adæ fuerit grauius quàm peccatum Euæ.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd peccatum Adæ fuerit grauius quàm peccatum Euæ. Dicitur enim primæ ad Timot. 2. quòd Adam non est seductus, mulier autē seducta in præuaricatione fuit. Et sic videtur quòd peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed huiusmodi peccatum est grauius: secundum illud Lucæ 12. Ille seruus qui cognouit voluntatem domini sui, & non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis. Qui autem non cognouit, & fecit digna plagis, vapulabit paucis. ergo Adam grauius peccauit quàm Eua. *2. dist. 22. q. 1 art. 3.*

¶ 2 Præterea, August.* dicit in libr. de Decem chordis, Si caput est vir, melius debet viuere, & præcedere in omnibus bonis factis, maxime vxorem suam, vt illa imitetur virum: sed ille, qui melius debet facere si peccet, grauius peccat: ergo Adam grauius peccauit quàm Eua. *ca. 3. à medio tomo. 9.*

¶ 3 Præterea, Peccatum in Spiritum sanctum videtur esse grauissimum: sed Adam in Spiritum sanctum videtur peccasse, quia peccauit cogitans de diuina misericordia: quod pertinet ad peccatum præsumptionis: ergo videtur quòd Adam grauius peccauit quàm Eua.

SED CONTRA est, quòd pœna respondet culpæ: sed mulier est grauius punita quàm vir, vt patet Genes. 3. Ergo grauius peccauit quàm vir.

CONCLVSIO.

Eua peccatum grauius fuit, quàm Adæ, quanquam ex conditione personæ grauius Adam peccauerit.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est *, grauitas peccati principalius attenditur tam secundum peccati speciem quàm secundum peccati circunstantiam. Dicendum est ergo, quòd si consideremus conditionem personæ vtriusque, scilicet mulieris & viri, peccatum viri est grauius, quia erat perfectior muliere. Sed quantum ad ipsum genus peccati, vtriusque peccatum æquale dicitur, quia vtriusque peccatum fuit superbia. Vnde Aug. dicit 11.* super Gene. ad literam, quòd mulier excusauit peccatum suum in impari sexu, sed pari fastu. Sed quātum ad speciem superbiæ, grauius peccauit mulier triplici ratione. Primò quidē, quia maior elatio fuit mulieris quàm viri. Mulier enim credidit verum esse quòd serpens suasit: scilicet quòd Deus prohibuerit ligni esum ne ad eius similitudinem perueniret. Et ita dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia eius ad hoc se erexit quòd contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum. Vnde non voluit consequi diuinam similitudinem contra Dei voluntatem. Sed in hoc superbiuit quòd voluit eam consequi per seipsum. Secundo, quia mulier non solum ipsa peccauit, sed etiam viro peccatum suggessit: vnde peccauit & in Deum, & in proximum. Tertio, in hoc quòd peccatum viri diminutum est ex hoc quòd in peccatum consensit amicabili quadam beneuolentia, qua plerunque fit vt offendatur Deus ne homo ex amico fiat inimicus: quod eum facere non debuisse diuinæ sententiæ exitus indicauit: vt Aug. dicit 11*. super Gen. ad literā. Et sic patet quòd peccatū mulieris fuit grauius quàm peccatum viri. *Art. præcedēt.* *lib. 11. ca. 35 à medio. to. 3.* *lib. 11. ca. 42 à medio. to. 3.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa seductio mulieris ex præcedēti elatione subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat sed aggrauat peccatū, inquātum scilicet ignorando, in maiorem elationem erecta est.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio illa procedit ex circunstantia conditionis personæ ex qua peccatum viri fuit grauius secundum quid.

AD TERTIVM dicendum, quòd vir non cogitauit de diuina misericordia vsque ad contemptum diuinæ iustitiæ: quod facit peccatum in Spiritum sanctum. Sed quia vt Augustinus *dixit 11. super Gen. ad literam: inexpertus diuinæ seueritatis, credidit illud peccatum esse veniale, id est, de facili remissibile. *lib. 14. de ciuit. Dei, cap. 11. circa finē. tomo. 5.*

QVAESTIO CLXIIII.

De pœnis peccati primi hominis, in duos articulos diuisa.

22. q. 85. art. 5. Et 2. di. 30 q. 1. a. 1 Et 3 di. 16. q. 1. a. 1. et 4 prol. prin. et dis. 4. q. 1. ar. 1. q. 3 Et 4. cō. c. 52 Et mal. q. 5. ar. 4. et opu. 3 ca. 197. 198. 199. 238. 241. et 242. Et Ro. 5. le. 3. ca. 5. Et Heb. 9. fin

DEINDE considerādum est de pœna primi peccati.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primo, de morte, quę est pœna cōmunis.

¶ Secundo, de alijs particularibus pœnis quæ in Genesi assignantur.

ARTICVLVS I.

Vtrum mors sit pœna peccati primorum parentum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd mors non sit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod est homini naturale, non potest dici

dici pœna peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis, quod patet ex hoc, quòd corpus eius ex contrariis componitur: & ex hoc etiam quòd mortale ponitur in diffinitione hominis. ergo mors non est pœna peccati primorum parentum.

¶ 2 Præterea, Mors & alij corporales defectus similiter inueniuntur in homine, sicut & in aliis animalibus: secundum illud Eccles. 3. vnus interitus est hominis & iumentorum, & æqua vtriusque conditio: sed in animalibus brutis mors non est pœna peccati: ergo etiam neque in hominibus.

¶ 3 Præterea, Peccatum primorum parentum fuit specialium personarum: sed mors consequitur totam humanam naturam: ergo nō videtur esse pœna peccati primorum parentum.

¶ 4 Præterea, Omnes æqualiter deriuantur à primis parentibus. Si igitur mors esset pœna peccati primorum parentū, sequeretur quòd omnes homines æqualiter mortem paterentur: quod patet esse falsum: quia quidā citius aliis & grauius moriuntur. ergo mors non est pœna primi peccati.

¶ 5 Præterea, Malum pœnæ est à Deo, vt supra habitum est*, sed mors non videtur esse à Deo. Dicitur enim Sap. primo, quòd Deus mortem non fecit: ergo mors non est pœna primi peccati.

Q. 49. ar. 2.

¶ 6 Præterea, Pœnæ nō videntur esse meritoriæ. Nam meritum continetur sub bono, pœna autem sub malo: sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum: ergo videtur quòd mors non sit pœna.

¶ 7 Præterea, Pœna videtur esse afflictiua: sed mors non potest esse afflictiua, vt videtur: quia quando mors est, eam homo non sentit: quando autem non est, sentiri non potest. ergo mors non est pœna peccati.

¶ 8 Præterea, Si mors esset pœna peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta: sed hoc non est verum. Nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, vt patet Gen. 4. ergo mors non videtur esse pœna peccati.

SED CONTRA est, quòd Apostolus dicit ad Ro. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors.

CONCLVSIO.

Mors, ac corporales defectus, pœna consequentes fuerunt peccati primorum parentum.

RESPONDEO dicendum, quòd si aliquis propter culpam suam priuetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficij est pœna culpæ illius. Sicut autem in primo dictum est*, homini in sui prima institutione hoc beneficium fuit collatum diuinitus, vt quandiu mens eius esset Deo subiecta, inferiores vires animæ subiicerentur rationali menti, & corpus animæ subiiceretur: sed quia mens hominis per peccatum à diuina subiectione recessit, consecutum est, vt nec inferiores vires totaliter subiicerentur rationi. Vnde tanta est rebellio carnalis appetitus ad rationem, vt nec corpus totaliter subiiceretur animæ: vnde sequitur mors & alij corporales defectus. Vita enim & incolumitas corporis consistit in hoc, quòd subiiciatur animæ sicut perfectibile suæ perfectioni. Vnde per oppositum mors & ægritudo, & quilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam. Vnde patet, quòd sicut rebellio carnalis appetitus ad Spiritum, est pœna peccati primorum parentum, ita etiam & mors & omnes corporales defectus.

Q. 95. art. 1. & q. 97. art. 1

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem per se principia sunt forma & materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ de se est immortalis: & ideo mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale, quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas. Et quantum ad hoc mors est homini naturalis. Hæc autem conditio in materia humani corporis est consequēs ex necessitate materiæ: quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, & per consequens medium inter tangibilia: & hoc non poterat esse nisi esset ex contrariis compositum, vt patet per Philosophum in secūdo de anima*. Non autem est conditio secundum quam materia adaptetur formæ: quia si esset possibile, cùm forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiā incorruptibilem esse. Sicut quòd serra sit ferrea, competit formæ & actioni eius, vt per duritiem sit apta ad secandum. Sed quòd sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, & non secundum electionem agentis: nam si artifex posset, faceret ex ferro serram, quæ rubiginem contrahere non posset. Deus autem qui est conditor hominis, omnipotens est. Vnde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto, necessitatem moriendi ex tali materia consequēte: quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parētum. Et sic mors & est naturalis propter conditionem materię, & est pœnalis propter amissionem diuini beneficij præseruantis à morte.

li. 2 tex. 111 & sequentibus, tom. 2.

AD SECVNDVM dicendum, quòd similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur, quantum ad conditionem materiæ, id est, quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam. Nam anima hominis est immortalis, brutorum verò animaliū animæ sunt mortales.

AD TERTIVM dicendum, quòd primi parentes fuerunt à Deo instituti, non solum sicut quædam personæ singulares, sed sicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis ad posteros deriuandæ simul cum beneficio diuino præseruante à morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta, mortem incurrit.

AD QVARTVM dicendum, quòd aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Vno modo, per modū pœnæ taxatæ à iudice. Et talis defectus æqualis debet esse in his ad quos æqualiter pertinet peccatum. Alius autem defectus est, qui ex huiusmodi pœna per accidens consequitur, sicut quòd aliquis pro culpa sua excæcatus cadat in via. Et talis defectus culpæ non proportionatur, nec ab homine iudice pensatur, qui non potest fortuitos euentus præcognoscere. Sicut ergo pœna taxata pro primo peccato proportionaliter ei respondens, fuit subtractio diuini beneficij: quo rectitudo & integritas humanę naturæ conseruabatur. Defectus autem consequentes subtractionem huiusmodi beneficij, sunt mors & aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Et ideo non oportet huiusmodi pœnas æquales esse in his, ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verùm quia Deus præscius est omnium futurorum euentuum ex dispositione diuinę præscientię & prouidentiæ, huiusmodi pœnalitates diuersimode in diuersis inueniuntur, non quidē propter aliqua merita præcedentia hanc vitam, vt Origenes posuit*. Hoc enim est cōtra id quod dicitur Rom. nono. Cùm nondum aliquid boni aut mali egissent. Et etiam est contra hoc quod in primo ostensum est†, quòd anima nō est creata ante corpus: sed vel in pœnam paternorum peccatorum, inquantum filius est quædam res patris, vnde frequenter parentes puniuntur in prole. Vel etiam propter remedium salutis eius, qui huiusmodi pœnalitatibus subditur, vt scilicet per hoc à peccatis arceatur: aut etiam de virtutibus non superbia, & per patientiam coronetur.

lib. 1. Periarchon, c. 7. & 8. tom. 4.

† Q. 47. ar. 2 & q. 75. art. 7. & q. 90. art. 4.

AD QVINTVM dicendum, quòd mors dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum quòd est quoddam malum humanæ naturæ. Et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana. Alio modo potest considerari secundum quòd habet quandam ra-

tionem boni, prout scilicet est quædam iusta pœna: & sic est à Deo. Vnde Aug. dicit in lib. Retractationum*, quòd Deus non est auctor mortis, nisi inquantum est pœna.

lib. 1. ca. 21. circa mediũ, & ca. 26. circa princ. to. 1. & li. 15. ca. 6. habetur implicite, tom. 5.

AD SEXTVM dicendum, quòd sicut August. dicit 15. de ciuit. Dei*, quemadmodum iniusti, male vtuntur non tantum malis, verum etiã bonis, ita iusti bene vtuntur non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit vt & mali male lege vtantur, quamuis lex sit bonum: & boni bene moriantur, quamuis sit mors malũ. Inquantum igitur sancti bene morte vtuntur, fit eis mors meritoria.

AD SEPTIMVM dicendum, quòd mors dupliciter accipi potest. Vno modo pro ipsa priuatione vitæ: & sic mors sentiri non potest, cùm sit priuatio sensus & vitæ. Et sic non est pœna sensus, sed pœna damni. Alio modo, secundum quòd nominat ipsam corruptionem, quæ terminatur ad priuationem prædictam. De corruptione autem sicut & de generatione dupliciter loqui possumus. Vno modo, secundum quòd est terminus alterationis. Et sic in ipso instanti, in quo primo priuatur vita, dicitur inesse mors. Et secundum hoc etiam mors non est pœna sensus. Alio modo, corruptio potest accipi cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori dum mouetur in mortem, sicut dicitur aliquid generari, dum mouetur in generatum esse, & sic mors potest esse afflictiua.

AD OCTAVVM dicendum, quòd sicut August. dicit super Genes. ad literam*, quamuis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori cœperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent acceperunt.

li. 11. ca. 32. sed non his verbis formaliter, tom 3.

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in scriptura.

2. dist. 29. art. 5.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in scriptura. Non enim debet assignari, vt pœna peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, vt videtur etiã sine peccato. Hoc enim requirit dispositio fœminei sexus, vt proles nasci non possit sine dolore parientis. Similiter etiam subiectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexus & imperfectionem muliebris. Germinatio etiam spinarum & tribulorum ad naturam terræ pertinet, quæ fuisset etiam sine peccato. Non ergo huiusmodi sunt conuenientes pœnæ primi peccati.

¶ 2 Præterea, Id quod pertinet ad dignitatem alicuius, non videtur ad pœnam eius pertinere: sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris: ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

¶ 3 Præterea, Pœna peccati primorum parentũ ad omnes deriuatur, sicut de morte dictum est*: sed non omniũ mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultus sui pane vescuntur. Non ergo istæ sunt conuenientes pœnæ primi peccati.

Art. præced.

¶ 4 Præterea, Locus paradisi propter hominem factus erat: sed nihil debet esse frustra in rerum ordine: ergo videtur quòd non fuerit conueniens hominis pœna quòd à paradiso excluderetur.

¶ 5 Præterea, Locus ille paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis: frustra ergo apposita sunt alia impedimẽta, ne homo illuc reuerteretur, scilicet cherubin & gladius flammeus atque versatilis.

¶ 6 Præterea, Homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, & ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari: frustra ergo ei vsus ligni vitæ interdicitur, cùm dicitur Gen. 3. Nunc ergo ne fortè sumat de ligno vitæ & viuat in æternum.

¶ 7 Præterea, Insultare misero videtur misericordiæ, & clementiæ repugnare, quæ maximè in scriptura Deo attribuitur, secundum illud Psal. 144. Miserationes eius semper omnia opera eius. Ergo inconuenienter ponitur Deum insultasse primis parentibus per peccatum iam in miseriam deductis: vbi dicitur, Ecce, Adam quasi vnus ex nobis factus est sciens bonum & malum.

¶ 8 Præterea, Vestitus ad necessitatem hominis pertinet sicut & cibus, secundum illud primæ ad Timoth. vltimo, Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus: ergo sicut cibus, primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam & vestitus attribui debuit. Inconuenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

¶ 9 Præterea, Pœna quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo quàm emolumentum quod quis ex peccato consequitur: alioquin per pœnam non deterreretur quis à peccato. Sed primi parentes ex peccato cõsecuti sunt quod eorum oculi aperirentur, vt dicitur Gen. 3. Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato consecuta. Inconuenienter ergo describuntur pœnæ peccati primorum parentum consequentes.

IN CONTRARIVM est, quòd huiusmodi pœnæ sunt diuinitus taxatæ à Deo, qui omnia facit in numero, pondere & mensura, vt dicitur Sap. 11.

CONCLVSIO.

Varia in scripturis pœnarum genera describuntur, quibus dignè puniuntur sui ipsorum delictum.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est*, primi parentes propter suum peccatum priuati sunt beneficio diuino, quo humanæ naturæ integritas in eis conseruabatur: per cuius subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit: & ideo dupliciter puniti fuerũt. Primo, quãtum ad hoc quod subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris paradisi: quod significatur Genes. 3. cùm dicitur, Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis. Et quia ad illum statũ primæ innocentiæ per seipsum redire non poterat, conuenienter apposita sunt impedimenta, ne rediret ad ea quæ primo statui competebant, scilicet à cibo, ne sumeret de ligno vitæ: & à loco. Collocauit enim Deus ante paradisum cherubin & flammeum gladium. Secundò autem puniti fuerunt quantum ad hoc quòd attributa sunt eis ea quæ naturæ conueniunt tali beneficio destitutæ. Et hoc quidem quantum ad corpus, & quantum ad animã. Quantum quidem ad corpus ad quod pertinet differentia sexus, alia pœna attributa est mulieri, alia verò viro. Mulieri quidem attributa est pœna secundum duo, propter quæ viro coniungitur, quæ sunt generatio prolis, & communicatio operum pertinentiũ ad domesticam conuersationem. Quantum autem ad generationem prolis, punita fuit dupliciter. Primò quidem, quantum ad tædia quæ sustinet portando prolem conceptam. Et hoc significatur cum dicitur, Multiplicabo ærumnas tuas & conceptus tuos. Et quantum ad dolorem quem patitur in pariendo. Et quantum ad hoc dicitur, In dolore paries. Quantum verò ad domesticam conuersationem, punitur secundum hoc quòd subiicitur dominationi viri: per hoc quod dicitur: Sub viri potestate eris. Sicut autem ad mulierem pertinet, vt subdatur viro in his quæ ad domesticam conuersationem pertinent, ita ad virum pertinet quòd necessaria vitæ procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primò quidem, per terræ sterilitatem, cùm dicitur, Maledicta terra in opere tuo. Secundò, per laboris anxietatem, sine qua fructus terræ non percipit. Vnde dicitur, In labore comedes de ea cunctis diebus vitæ tuæ. Tertiò, quantum ad impedimenta quę proueniunt terram colentibus. Vnde dicitur, Spinas & tribulos germinabit tibi. Similiter etiam ex parte animę triplex eorum pœna describitur. Primò quidem, quantum ad confusionẽ quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum. Vnde dicitur, Aperti sunt oculi amborum, & cognouerunt se esse nudos. Secundò,

Art. præced.

cundò, quantum ad increpationē propriæ culpæ, per hoc quòd dicitur, Ecce, Adam factus est quasi vnus ex nobis. Tertiò, quantum ad commemorationem futuræ mortis, secundum quòd ei dictū est, Puluis es & in puluerem reuerteris. Ad quod etiam pertinet quòd Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

Ad primvm ergo dicendum, quòd in statu innocentiæ fuisset partus absque dolore. Dicit enim Aug. in
li.14.ca.26. circa mediū, tom.5. 14. de Ciuit. Dei*. Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus fœminea viscera relaxaret: si ita ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius vsus naturam vtriusque coniungeret. Subiectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset, & eius gubernator extitisset: sed prout mulier contra propriam voluntatem, nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem & tribulos terra germinasset, si homo non peccasset in cibum animalium: non autem in hominis pœnam: quia scilicet propter eorum exortum, nullus labor aut punitio hominis operanti in terra accideret, vt Augustinus
lib.3.ca.18. tom.3. dicit super Genes. ad literam*, quamuis Alchuinus dicat, quòd ante peccatum terra omnino spinas & tribulos non germinasset. Sed primum est melius.

Ad secvndvm dicendum, quòd multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quod portat fœtum conceptum. Vnde signanter coniungitur, Multiplicabo ærumnas tuas & conceptus tuos.

Ad tertivm dicendum, quòd illæ pœnæ aliqualiter ad omnes pertinent. Quæcunque enim mulier concipit, necesse est quòd ærumnas patiatur, & cum dolore pariat, præter Beatam Virginem, quæ sine corruptione concepit, & sine dolore peperit, quia eius conceptio non fuit secundum legem naturæ à primis parentibus deriuata. Si autem aliqua non concipit neq; parit, patitur sterilitas defectum, qui præpōderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet, vt quicunque terram operatur, in sudore vultus comedat panem. Et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur. Homo enim nascitur ad laborem, vt dicitur Iob quinto. Et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant.

Ad qvartvm dicendum, quòd locus ille paradisi terrestris, quamuis non seruiat homini ad vsum, seruit tamen ei ad documentum, dum cognoscit propter peccatū se tali loco fuisse priuatum, & dum per ea quæ corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quæ pertinent ad paradisum cælestem, quo aditus homini præparatur per Christum.

Ad qvintvm dicendum, quòd saluis spiritualis sensus mysteriis, ille locus præcipue videtur esse inaccessibilis propter vehementiam æstus in locis intermediis ex propinquitate solis. Et hoc significatur per flammeū gladium, qui versatilis dicitur propter proprietatem motus circularis huiusmodi æstum causantis, & quia motus corporalis creaturæ disponitur ministerio angelorum, vt pa-
lib.3.cap.4. tom.3. tet per Augustinum tertio de Trinit*. conueniēter etiam simul cum gladio versatili cherubin adiungitur ad custodiendam viam ligni vitæ.

Vnde Augustinus dicit in vndecimo super Gen. ad li-
lib.11.ca.40 in fine, tom.3 teram*, Hoc per cælestes potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, vt per angelicum ministerium esset illic quædam ignea custodia.

Ad sextvm dicendum, quòd homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Vnde quod dicitur. Et viuat in æternum, sumitur ibi æternū pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini, vt in miseria huius vitæ diutius permaneret.

Ad septimvm dicendum, quòd sicut Augustinus dicit vndecimo super Genes. ad literam*, Verba Dei li.11.ca.39. post medium, tom.3.
non tam sunt primis parentibus insultantis, quàm cæteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt, quia scilicet non solum Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud quod factus fuerat conseruauit.

Ad octavvm dicendum, quòd vestitus necessarius est homini secundum statum præsentis miseriæ, propter duo. Primò quidem, propter defectum ab exterioribus nocumentis, puta intemperati caloris & frigoris. Secundò, ad tegumentum ignominiæ, ne turpitudo membrorum appareat, in quibus præcipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primo statu non erant, quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum lædi, vt in primo dictum est*. 1. parte q.97 art.2.
Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis, quæ ad confusionem induceret. Vnde dicitur in Genes. Erat autem vterq; nudus, Adam scilicet & vxor eius, & non erubescebāt. Alia autem ratio de cibo est, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis, & ad corporis augmentum.

Ad nonvm dicendum, quòd sicut Augustinus dicit vndecimo super Gen. ad literam*, Non est credendum lib.11.ca.31 circa princip. tom.3.
quòd primi parentes essent producti clausis oculis, præcipue cum de muliere dicatur, quòd vidit lignum quod esset pulchrum & bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum, & cogitandum quod antea nunquam aduerterāt, scilicet adinuicem concupiscendum, quod ante non fuerat.

QVÆSTIO CLXV.

De Tentatione primorum parentum, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum.

¶ Circa quam quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum fuerit conueniens quòd à diabolo homo tentaretur.

¶ Secundò, de modo & ordine illius tentationis.

Articvlvs primvs.

Vtrum fuerit conueniens, vt homo à diabolo tentaretur.

Ad primvm sic proceditur. Videtur, quòd non fuerit conueniens, vt homo à diabolo tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato angeli & peccato hominis, secundum illud Matthæi vigesimoquinto, Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius: sed peccatum primum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori: ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

¶ 2 Præterea, Deus præscius futurorum, sciebat quòd homo per tentationem dæmonis in peccatum deiiceretur. Et sic bene sciebat quòd non expediebat ei quòd tentaretur: ergo videtur quòd nec fuerit conueniens quòd permitteret eum tentari.

¶ 3 Præterea, Quòd aliquis impugnatorem habeat, ad pœnam pertinere videtur, sicut & econtrario pertinere videtur ad præmium, quòd impugnatio subtrahatur, secundum illud Prouerbiorum decimosexto, Cùm placuerint domino viæ hominis, inimicos quoque eius conuertet ad pacem. Sed pœna non debet præcedere culpam, ergo inconueniens fuit quòd homo ante peccatum tentaretur.

Sed contra est, quod dicitur Ecclesiastici trigesimoquarto, Qui tentatus non est, qualia scit?

Con-

CONCLVSIO.

Decuit vt Deus hominem in statu innocentiæ & tentari per malos angelos permitteret, & per bonos eum iuuari faceret.

RESPONDEO dicendum, quòd diuina sapientia disposuit omnia suauiter, vt dicitur Sapien. octauo, inquantum scilicet sua prouidentia singulis attribuit, quæ eis competunt secundum suam naturam, quia vt dicit Dionysius quarto capite, de diuinis nomin*. Prouidétiæ non est naturam corrumpere, sed saluare. Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ, vt ab aliis creaturis iuuari vel impediri possit. Vnde conueniens fuit, vt Deus hominem in statu innocentiæ & tentari permitteret per malos angelos, & iuuari eum faceret per bonos. Ex speciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum, vt nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntaté, per quam etiam tentationi dæmonis resistere poterat.

ca. 4. part. 4. inter medium & finem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd supra naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malú culpæ inueniri, non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi iam deprauati per culpam. Et ideo conueniens fuit, vt homo per angelum malum tentaretur ad peccandum, sicut etiam secundum ordinem naturæ per angelum bonum promouetur ad perfectionem. Angelus autem à suo superiori, scilicet à Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci, quia sicut dicitur Iacobi primo, Deus intentator malorum est.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Deus sciebat quòd homo per tentationem in peccatum esset deiiciendus, ita etiam sciebat quòd per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius, vt propriæ voluntati relinqueretur, secundú illud Ecclesi. 15. Deus reliquit hominem in manu consilij sui. Vnde Aug. dicit 11. super Gen. ad literam*: Non mihi videtur magnæ laudis futurú fuisse hominem, si propterea posset bene viuere, quia nemo male viuere suaderet, cum & in natura posse, & in potestate haberet velle non consentire suadenti.

lib. 11. c. 4. in medio, tom. 3

AD TERTIVM dicendum, quòd impugnatio, cui cum difficultate resistitur, pœnalis est. Sed homo in statu innocentiæ poterat absq; omni difficultate tentationi resistere, & ideo impugnatio tentatoris ei pœnalis non fuit.

ARTICVLVS II.

Vtrum fuerit conueniens modus & ordo primæ tentationis.

3. q. 41. art. 4. con.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non fuerit conueniens modus & ordo primæ tentationis. Sicut enim ordine naturæ angelus erat superior homine, ita vir erat perfectior muliere, sed peccatum prouenit ab angelo ad hominem, ergo pari ratione debuit prouenire à viro in mulierem, vt scilicet mulier per virum tentaretur, & non econuerso.

¶ 2 Præterea, Tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem diabolus etiam suggerere homini absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cùm ergo primi parentes essent spirituali mente prædití, minus sensibilibus quàm intelligibilibus inhærentes, conueniétius fuisset, quòd solum spirituali tentatione homo tentaretur quàm exteriori.

¶ 3 Præterea, Non potest conueniéter aliquis malum suggerere, nisi per aliquod apparens bonú: sed multa alia animalia habent maiorem apparentiam boni quàm serpens. Non ergo conuenienter tentatus fuit homo à diabolo per serpentem.

¶ 4 Præterea, Serpens est animal irrationale. Sed animali irrationali non competit sapientia, nec locutio, nec pœna. ergo inconuenienter inducitur serpens esse callidior cunctis animalibus, vel prudentissimus omnium bestiarum secundum aliam translationem. Inconuenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus, & à Deo punitus.

SED CONTRA est, quòd id quod est primum in aliquo genere, debet esse proportionatum his quæ in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet genere peccati inuenitur ordo primæ tentationis, inquantum videlicet præcedit in sensualitate, quæ per serpentem signatur, peccati cócupiscentia, in ratione inferiori, quæ signatur per mulieré, delectatio, in ratione superiori, quę signatur per virum, consensus peccati, vt Aug. dicit duodecimo de trinit*. ergo congruus fuit ordo primæ tentationis. *lib. 12. ca. 12 tom. 3.*

CONCLVSIO.

Conueniens fuit, vt primus homo per serpentis & Euæ suggestionem tentaretur.

RESPONDEO dicendum, quòd homo compositus est ex duplici natura, intellectiua scilicet & sensitiua. Et ideo diabolus in tentatione hominis vsus est incitamento ad peccandum dupliciter. Vno modo, ex parte intellectus, inquantum promisit diuinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo, ex parte sensus, & sic vsus est his sensibilibus rebus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem, partim verò in eodem genere tentás mulierem per serpentem, partim verò ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens, sed mulier assumebatur, quasi instrumentum tétationis ad deiiciendum virum, tum quia mulier erat infirmior viro, vnde magis seduci poterat; tum etiam propter coniunctioné eius ad virum maximè per eam diabolus poterat virum seducere. Non tamen est eadem ratio principalis agentis & instrumenti. Nam principale agens oportet esse potius, quod non requiritur in agente instrumentali.

AD SECVNDVM dicendum, quòd suggestio, qua spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine quàm suggestio exterior, quia per suggestionem interiorem immutatur à diabolo, saltem hominis phantasia: sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus enim minimum potestatis habebat in homine ante peccatum. Et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut Augustinus dicit vndecimo super Genesim ad literam*, non debemus opinari quòd serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret. Sed cum esset in illo decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est. *lib. 11. ca. 3. in princ. to. 3.*

AD QVARTVM dicendum, quòd sicut Augustinus dicit vndecimo* super Genesim ad literam, serpens dictus est sapiens vel callidus, siue prudens, propter astutiam diaboli quæ in illo agebat dolum. Sicut dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus mouet ad aliquid prudenter vel astute suadendum. Neque etiam serpens verborum sonos intelligebat, qui ex illo fiebant ad mulierem, neque enim conuersa credenda est anima eius in naturam rationalem, quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum dæmon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina in qua sedebat Balaam Propheta, locuta est homini, nisi quod id fuit opus diabolicum, hoc angelicum. Vnde serpens non est interrogatus; Cur hoc fecerit; quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo qui iam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur. Et sicut Augu. dicit in libro * super Genes. contra Manichæos. Nunc quidem eius pœna, scilicet diaboli, dicitur, qua nobis cauendus est, non ea quæ vltimo iudicio reseruatur. Per hoc enim quod ei dicitur, Maledictus es inter omnia animantia & bestias

lib. 11. c. 29. in princ. to. 3

lib. 2. c. 17. in medio, tom. 1

bestias terræ, pecora illi præponuntur, non in potestate, sed in conseruatione naturæ suæ, quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam cælestem, quam nunquam habuerunt, sed in sua natura quàm acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei, Pectore & ventre repes secundum aliam literam. Vbi nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animæ Nomine autem ventris significatur carnale desiderium, quia hęc pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur, Terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ, duobus modis intelligi potest, vel ad te pertinebunt quos terrena cupiditate deceperis, id est peccatores, qui terræ nomine significantur, vel tertium genus tentationis, id est, cupiditatis, his verbis figuratur, quod est curiositas. Terram enim qui manducat, profunda & tenebrosa penetrat. Per hoc autem quòd inimicitiæ ponuntur inter ipsum & mulierem, ostēditur nos non posse à diabolo tentari, nisi per illam animalem partem, quæ quasi mulieris imaginem in homine gerit siue ostendit. Semen autem diaboli est peruersa suggestio, semen mulieris, fructus boni operis quod peruersiæ suggestioni resistit. Et ideo obseruat serpens plantam mulieris, vt si quando in illicita labitur, delectatio illam capiat. Et illa obseruat caput eius, vt eum in ipso initio malæ suasionis excludat.

QVÆSTIO CLXVI.

De Studiositate, in duos articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de studiositate & curiositate sibi opposita.

¶ Circa studiositatem autem quæruntur duo.

¶ Primò, quæ sit materia studiositatis.

¶ Secundò, vtrum sit pars temperantiæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum materia studiositatis sit propriè cognitio.

Suprà qō 160 artic. 2. co. Et infrà qō 167. art. 1. cor.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd materia studiositatis non sit propriè cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quòd adhibet studiū aliquibus rebus, sed in qualibet materia dicitur homo studium adhibere ad hoc quòd rectè faciat quod est faciendum, ergo videtur quòd non sit specialis materia studiositatis cognitio.

¶ 2 Præterea, Studiositas curiositati opponitur: sed curiositas, quæ à cura dicitur, potest esse circa ornatum vestium, & circa alia huiusmodi quæ pertinent ad corpus. Vnde Apostolus dicit ad Romanos decimotertio. Carnis curam ne feceritis in desideriis, ergo studiositas nō est solum circa cognitionem.

¶ 3 Præterea, Hieremiæ sexto dicitur, A minore vsque ad maiorem omnes auaritiæ student: sed auaritia non est propriè circa cognitionem, sed magis circa possessionem diuitiarum, vt supra dictum est*, ergo studiositas, quæ à studio dicitur, non est propriè circa cognitionem. Q. 118. ar. 2

SED CONTRA est, quod dicitur Prouerbiorum vigesimoseptimo: Stude sapientiæ, fili mi, & lætifica cor meum, vt possis respondere exprobranti sermonem. Sed eadem studiositas est quæ laudatur vt virtus, & ad quam lex inuitat, ergo studiositas est propriè circa cognitionē.

CONCLVSIO.

Studiositas prius respicit cognitionem, secundario autem quæcunque agenda, in quæ per cognitionem dirigimur.

RESPONDEO dicendum, quòd studium præcipuè importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid, nisi cognoscendo illud. Vnde per prius mens applicatur ad cognitionē, secundariò autem applicatur ad ea, in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, & per posterius quæcunq; alia ad quę operanda directione cognitionis indigemus. Virtutes autem propriè sibi attribuunt illam materiā circa quam primo & principaliter sunt, sicut fortitudo pericula mortis, & temperantia delectationē tactus, & ideo studiositas propriè dicitur circa cognitionem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd circa alias materias non potest aliquid rectè fieri, nisi secundum quòd est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicunque materiæ studium adhibeatur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quæ afficitur, secundum illud Matthæi sexto: Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum. Et quia circa ea quibus caro fouetur, maximè homo afficitur, consequēs est quòd cognitio hominis versetur circa ea quibus caro fouetur, vt scilicet homo inquirat, qualiter homo optime possit carni suæ subuenire. Et secundum hoc curiositas ponitur circa ea quæ ad carnem pertinent ratione eorum, quæ pertinēt ad cognitionem.

AD TERTIVM dicendum, quòd auaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maximè necessaria est quædā peritia terrenarum rerum. Et secundum hoc studium attribuitur his quæ ad auaritiam spectant.

ARTICVLVS II.

Vtrum studiositas sit pars temperantiæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd studiositas non sit pars temperantiæ. Studiosus enim dicitur aliquis secundum studiositatem, sed vniuersaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, vt patet per Philosophum*, qui frequenter sic vtitur nomine studiosi: ergo studiositas est generalis virtus, & non est pars temperantiæ. li. 4. Ethic. cap. 4.

¶ 2 Præterea, Studiositas, sicut dictum est*, ad cognitionem pertinet: sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitiua animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitiua. Vnde & solicitudo est actus prudentiæ, vt supra habitum est*, ergo studiositas non est pars temperantiæ. Ar. praced. Q. 47. art. 9.

¶ 3 Præterea, Virtus quæ ponitur pars alicuius principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum: sed studiositas non assimilatur temperantiæ quantum ad modum, quia temperantiæ nomen sumitur ex quadam refrænatione, vnde magis opponitur vitio quod est in excessu. Nomen autem studiositatis sumitur econtrario ex applicatione animæ ad aliquid. Vnde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligētię studendi, quàm vitio quod est in excessu, scilicet curiositati. Vnde propter horum similitudinē dicit Isidorus in libro Etym*. quòd studiosus dicitur quasi studij curiosus. ergo studiositas non est pars temperantiæ. li. 10. ca. 18. incipit Sapiēs: circa princip.

SED CONTRA est, quòd Augustinus dicit in libro de Moribus Ecclesiæ*. Curiosi esse prohibemur, quod magnæ temperantiæ munus est. Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam, ergo studiositas est pars temperantiæ. cap. 21. circa princip. to. 1.

CONCLVSIO.

Studiositas temperantiæ pars potentialis est, ei vt principali adiuncta, ac sub modestia comprehensa.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictū est*, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum & venereorum secundum naturam corporalem, ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid. Vnde & Philosophus dicit in principio Metaphysic*. quòd omnes homines naturaliter scire desiderant. Moderatio autem huiusmodi appetitus pertinet ad virtutem studiositatis. Vnde consequens est quòd studiositas Q. 141. ar. 2. & 3. In princip. li. Metaph. to. 3

diositas sit pars potentialis temperantiæ, sicut virtus secũdaria ei adiuncta vt principali virtuti, & comprehẽditur [Q. 160. ar. 2] sub modestia ratione superius dicta*.

Ad primum ergo dicendum, quòd prudentia est completiua omnium virtutum moralium, vt dicitur in sexto Ethic*. [lib. 6. ca. vlt. tom. 5.] Inquantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen studiositatis, quæ propriè circa cognitionem est, ad oẽs virtutes deriuatur.

Ad secundum dicendum, quòd actus cognoscitiuæ virtutis imperatur à vi appetitiua, quæ est motiua omnium viriũ, vt supra dictum est†. [1. 2. q. 9. ar. 1] Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Vnum quidem quantum ad ipsum actum cognitionis. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, vt scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonũ est, quod pertinet ad actum appetitiuæ virtutis, vt scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitiuam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis, vnde cõputatur inter virtutes morales.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosop. dicit in secũdo Ethicorum†, [lib. 2. ca. vlt. tom. 5.] ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod seruet se ab his ad quæ maximè inclinat natura Et inde est quòd quia natura præcipue inclinat ad timendum mortis pericula, & ad sectandum delectabilia carnis; ideo laus virtutis fortitudinis præcipue consistit in quadam firmitate persistendi contra huiusmodi pericula, & laus virtutis temperantiæ in quadam refrænatione à delectabilibus carnis, sed quantum ad cognitionem, est in homine contraria inclinatio, quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quod cognitionẽ rerum desideret. Et sic oportet vt laudabiliter homo huiusmodi appetitum refrænet, ne immoderatè rerum cognitioni intendat. Ex parte verò naturæ corporalis, homo inclinatur ad hoc vt laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad primum, studiositas in refrænatione consistit, & secundum hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantum ad secundum, laus virtutis huiusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam, & ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quàm secundum. Nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem ad quam ordinatur studiositas. Sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis. Vnde respicitur in hac virtute per accidens quasi remouendo prohibens.

QVÆSTIO CLXVII.

De Curiositate, in duos articulos diuisa.

Postea considerandum est de curiositate. ¶ Et circa hoc quæruntur duo.
¶ Primò, vtrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiua.
¶ Secundò, vtrum sit in cognitione sensitiua.

Articvlvs primvs.

Vtrum circa cognitionem intellectiuam possit esse curiositas.

[3. di. 35. q. 2 ar. 3. q^o 3.] Ad primum sic proceditur. Videtur quòd circa cognitionem intellectiuam non possit esse curiositas, quia secundum Philosophum in secundo Ethicorum†, [lib. 2. cap. 6. declinando ad finem, tom. 5.] in his quæ secũdum se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium & extrema. Sed cognitio intellectiua secundum se est bona. In hoc enim perfectio hominis videtur consistere vt intellectus eius de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis, Dicit etiam Dionysius* [ca. 4. part. 4. non multum remotè à fine.] quarto capite, de Diuin. nomi. quod bonum animæ humanæ est secundum rationem esse cuius perfectio in cognitione veritatis consistit: ergo circa cognitionem intellectiuam non potest esse vitium curiositatis.

¶ 2 Præterea, Illud per quod homo assimilatur Deo, & quod à Deo consequitur, non potest esse malum, sed quæcunque abundantia cognitionis à Deo est, secundum illud Eccl. primo, Omnis sapientia à Domino Deo est. Et Sapieu. septimo dicitur: Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, vt sciam dispositionem orbis terrarum, virtutes elementorum, &c. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quòd veritatem cognoscit, quia omnia nuda & aperta sunt oculis eius, vt habetur ad Heb. quarto. Vnde primi Regum secundo dicitur, quòd Deus scientiarũ dominus est, ergo quantumcunque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus, ergo circa intellectiuam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

¶ 3 Præterea, Si circa aliquam intellectiuam cognitionem posset esse curiositatis vitium, præcipue esset circa philosophicas scientias; sed eis intendere non videtur esse vitiosum. Dicit enim Hierony. super Danielem*. [Danie. 1. sup. illud Propositus animo, & habetur in decreto di. 37 c. qui de mẽsa] Qui de mensa vel vino regis noluerunt comedere, ne pollerentur: si sapientiam atque doctrinam Babylonorũ scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod non licebat. Et Augustinus dicit in secundo de doctrina Christiana†, [lib. 2. ca. 4. in princ. to. 3.] quòd si qua vera Philosophi dixerunt, ab eis sunt tanquam ab iniustis possessoribus in vsum nostrum vendicanda. Non ergo circa cognitionem intellectiuam potest esse curiositas vitiosa.

Sed contra est, quòd Hieronymus† [Super illud ad Ephes. 4. non ambuletis in vanitate sensus, to. 9] dicit, Nonne vobis videtur in vanitate sensus & obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans cælum leuat? sed vanitas sensus & obscuritas mẽtis est vitiosa, ergo circa intellectiuas scientias potest esse curiositas vitiosa.

Conclvsio.

Quanquam veritatis cognitio per se vitiosa non sit, sed per accidens, quo videlicet eam peccatum superbiæ sequitur, appetitus tamen assequendæ cognitionis variis modis inordinatus, ac vitiosus esse potest.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est*, [Q. præced. art. 1.] studiositas non est directè circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum & studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis, & aliter de appetitu & studio veritatis cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est. Potest autem per accidẽs esse mala ratione, scilicet alicuius consequentis, vel inquãtum scilicet aliquis de cognitione veritatis superbit, secundum illud primæ ad Corinth. octauo. Scientia inflat, vel inquantum homo vtitur cognitione veritatis ad peccandum. Sed ipse appetitus, vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel peruersitatem. Vno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis, prout per accidens iungitur ei malum, sicut illi qui student ad scientiã veritatis, vt exinde superbiant. Vnde Augustinus dicit in libro de Moribus Ecclesiæ*. [cap. 21. ante mediũ, tom. 1] Sunt qui desertis virtutibus, & nescientes quid sit Deus, & quanta sit maiestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si vniuersam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissime intensissimeque perquirant. Vnde etiam tanta superbia gignitur, vt in ipso cęlo, de quo sæpe disputant, sibimet habitare videantur. Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandũ, vitiosum studium habẽt, secundum illud Hierem. nono. Docuerunt linguam suam loqui mendacium, vt iniquè agerent laborauerunt. Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus & studij ad discendam veritatem. Et hoc quadrupliciter. Vno modo, inquantum per studium minus vtile retrahuntur à studio, quod eis ex necessitate incumbit. Vnde Hieronymus dicit*; [Ad Damas. de filio prodigo, ante mediũ, tom. 4.] Sacerdotes dimissis Euãgeliis & Prophetis, videmus comœdias legere, & amatoria Bucolicorum versuum verba cantare.

cere. Alio modo, inquantum studet aliquis addiscere ab eo à quo non licet, sicut patet de his qui aliqua futura à dæmonibus perquirunt, quæ est superstitiosa curiositas. Vnde August. dicit in lib. de Vera* religione: Nescio an Philosophi impedirentur à fide vitio curiositatis in percunctandis dæmonibus. Tertio, quãdo homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitũ finem, scilicet ad cognitionem Dei. Vnde Augustinus dicit in lib. de Vera* religione, quòd in cõsideratione creaturarum non est vana & peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia & semper manentia faciendus. Quarto modo, inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprij ingenij facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Vnde dicitur Ecclesiastici tertio: Altiora te ne quæsieris, & fortiora te ne scrutatus fueris, & in pluribus operibus eius ne fueris curiosus. Et postea sequitur, Multos enim supplantauit suspitio eorum, & in vanitate detinuit sensus eorum.

ca.4. in fine, tom.1. — *ca.29 parum à princip. to.1*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd bonum hominis consistit in cognitione veri. Non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, vt patet per Philosophum in decimo Ethicorum*. Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundũ quòd talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis, in qua consistit summa felicitas.

li.10. Ethic. cap.7. & 8. tom.5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio illa dicit quòd cognitio veritatis secundum se bona sit, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum. Vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere, quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

AD TERTIVM dicendum, quòd studium Philosophiæ secundum se est licitum, & laudabile propter veritatem quam Philosophi perceperunt Deo illis reuelante, vt dicitur ad Romanos primo. Sed quia quidam Philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit ad Colos. secundo: Videte ne quis vos decipiat per philosophiam & inanem scientiam secundum traditionem hominum, & non secundum Christum. Et Dionysius dicit in Epistola ad Polycarpum*, de quibusdam philosophis, quòd diuinis non sancte cõtra diuina vtuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere diuinam venerationem.

Inter principiũ & mediũ illius.

ARTICVLVS II.

Vtrum vitium curiositatis sit circa sensitiuam cognitionem.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd vitium curiositatis non sit circa sensitiuam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensum tactus & gustus: sed circa tangibilia & gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ & gulæ; ergo videtur quòd vitium circa ea quæ cognoscuntur per visum, non sit vitium curiositatis.

¶ 2 Præterea, Curiositas esse videtur in inspectione ludorum. Vnde Augustinus dicit in sexto Confessio*. quòd quodam pugnæ casu cum clamor ingens totius populi vehementer Alipium pulsasset, curiositate victus aperuit oculos. Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter repræsentationem, in qua homo naturaliter delectatur, vt Philosophus dicit in sua poëtria*. Non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

lib.6. ca.8. in medio, tom.1 — *cap.2. tom.6*

¶ 3 Præterea, Ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, vt dicit Beda*. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum, quia sicut dicitur Ecclesiast. decimoseptimo: Vnicuique mandauit Deus de proximo suo, ergo vitium curiositatis non est in huiusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

In 1. canone Ioan. cap.1.

SED CONTRA est, quod Augustin. dicit in libro de Vera* relig. quòd concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. Vt autẽ dicit Beda†: Concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, & in dignoscendis & carpendis vitiis proximorum, quæ sunt quædam particularia sensibilia. Cùm ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitæ, & concupiscentia carnis, contra quæ diuiditur primæ Ioannis secundo, videtur, quòd vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionem.

cap.38. circa medium principue, tom.1. — *†Super illud 1. Ioã. Omne quod est in mũdo, aut est concupiscẽtia carnis, &c.*

CONCLVSIO.

Curiositas, vel studiositas circa sensibilia cognoscenda inutiliter, siue in animi nocumentum, vitiosa est.

RESPONDEO dicendum, quòd cognitio sensitiua ordinatur ad duo. Vno enim modo tam in hominibus quàm in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem, quia per huiusmodi cognitionem homines & alia animalia vitant nociua, & conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem. Alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectiuam, vel speculatiuam vel practicam. Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Vno modo, inquantum cognitio sensitiua non ordinatur in aliquid vtile, sed potius auertit hominem ab aliqua vtili consideratione. Vnde Augustinus dicit in decimo Confessio*. Canem currentem post leporem iam non specto, cùm in circo fit. At verò in agro si casu transeam, auertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se conuertit illa venatio. Et nisi iam mihi demonstrata infirmitate mea, cito admoneas, vanus hebesco. Alio modo, inquantum cognitio sensitiua ordinatur ad aliquod noxium, sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum, & diligens inquisitio eorũ quę ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Siquis autem cognitioni sensibilium intendit ordinate propter necessitatem sustentandæ naturæ, vel propter studium intelligendæ veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilem cognitionem.

lib.10. c.35 paulo ante finem, tom.1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd luxuria & gula sunt circa delectationes, quæ sunt in vsu rerum tangibilium. Sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas, & vocatur concupiscentia oculorum, quia oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales. Vnde omnia sensibilia videri dicuntur, vt Augustinus dicit in decimo libro Confessio*. Et sicut Augustinus ibidem subdit†, ex hoc euidentius discernitur quid voluptatis, quid curiositatis agatur, per sensus, quòd voluptas pulchra, suauia, canora, sapida, leuia, sectatur. Curiositas autem etiam his contraria tentandi causa non ad subeundam molestiam, sed experiendi noscendique libidinem.

lib.10. ca.35 tom.1. — *†li.10. c.35. ante mediũ, tom.1.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd inspectio spectaculorum vitiosa redditur, inquantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciuiæ vel crudelitatis, per ea quę ibi repræsentãtur. Vnde Chrysostomus* dicit quòd adulteros inuerecundos constituunt tales inspectiones.

Homil.6. in Matth. nõ remotè à fine, tom.2.

AD TERTIVM dicendum, quòd prospicere facta aliorum, vel inquirere bono animo, vel ad vtilitatem propriam, vt scilicet homo ex bonis operibus proximi prouocetur ad melius, vel etiam ad vtilitatem illius, vt scilicet corrigatur siquid ab eo agitur vitiose, secundum regulam charitatis, & debitum officij, est laudabile secundum illud ad Hebr. decimo. Considerate vos inuicem in prouocationem charitatis & bonorum operum. Sed quòd aliquis intendat ad consideranda vitia proximorum, ad despiciendum vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquietandum, est vitiosum. Vnde dicitur Prouerbiorum vigesimoquarto: Ne insidieris & quæras impietatem in domo iusti, neque vastes requiem eius.

QVAE-

QVÆSTIO CLXVIII.

De Modestia prout consistit in exterioribus corporis motibus, in quatuor articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de modestia secundum quòd cõsistit in exterioribus motibus corporis.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrũ in exterioribus motibus corporis, qui serio aguntur, possit esse virtus & vitium.

¶ Secundò, vtrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi.

¶ Tertiò, de peccato quod fit in excessu ludi.

¶ Quartò, de peccato ex defectu ludi.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus.

4. Ethic. lect. 16. principio. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animæ decorem, secundum illud Psal 44. Omnis gloria eius filiæ regis ab intus. glos. id est, in conscientia. Sed Est Aug. hoc loco, tom. 8. motus corporales non sunt ab intus, sed exterius: ergo circa huiusmodi motus non potest esse virtus.

¶ 2 Præterea, Virtutes non insunt nobis à natura, vt patet per Philosophum in secundo Ethicorum*. Sed In princip. li. 2. Ethic. to. 5 motus corporales exteriores insunt hominibus à natura, secundum quam quidam sunt velocis motus, & quidam tardi motus, & idem est de aliis differentiis exteriorum motuum: ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

¶ 3 Præterea, Omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut iustitia, vel circa passiones, sicut temperantia & fortitudo, sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passiones: ergo circa eos non est aliqua virtus.

¶ 4 Præterea, In omni opere virtutis est studiũ adhi- Q. 166. ar. 1. arg. 1. bendum, vt suprà dictum est†, sed adhibere studium in dispositione exteriorum motuum est vituperabile. Dicit *lib. 1. c. 18. circa mediũ, tom. 1. enim Ambrosius in primo de Offic*. Est gressus probabilis in quo sit species autoritatis grauitatisque põdus tranquillitatis vestigium, ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex. Ergo videtur quòd circa cõpositionem exteriorum motuum non constat virtus.

SED CONTRA, est quòd decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis. Dicit enim Ambrosius in pri- lib. 1. ca. 19. in fine, to. 1. mo de Officiis*, Sicut molliculum & infractum aut vocis sonum aut gestum corporis non probo, ita nec agrestem aut rusticam naturam imitemur, effigies eius formula disciplinæ, forma honestatis est, ergo circa cõpositionem exteriorum motuum est virtus.

CONCLVSIO.

Cùm exteriores hominis actiones, & motus sint per rationem ordinabiles, oportet aliquam circa illos virtutem esse.

RESPONDEO dicendum, quòd virtus moralis consistit in hoc quòd ea quæ sunt hominis per rationẽ ordinantur. Manifestum est autem quòd exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles. Ad imperium enim rationis exteriora membra mouentur. Vnde manifestum est quòd circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit. Ordinatio autem horum motuum attenditur quãtum ad duo. Vno quidem modo, secundũ conuenientiã personę: alio modo, secundũ cõuenientiam ad exteriores personas, negotia, seu loca. Vnde dicit Am- lib. 1. ca. 19. circa finem, tom. 1. brosi. in lib. de Officiis*. Hoc est pulchritudinẽ viuẽdi tenere, cõuenientia cuique sexui & personæ reddere. Et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum, subditur, Hic ordo gestorũ optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus. Et ideo circa huiusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo, scilicet ornatũ, qui respicit conuenientiam personæ, vnde dicit, quòd est scientia circa decens in motu & habitudine, & bonam ordinationem, quæ respicit conuenientiam ad diuersa negotia, & ea quæ circunstant. Vnde dicit quòd est experientia separationis, id est, distinctionis actionum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd motus exteriores sunt quædam signa interioris dispositionis, secundum illud Ecclesiastici decimonono, Amictus corporis, & risus dentium, & gressus hominis, enuntiant de illo. Et Ambrosius dicit in 1*. de Officijs: quòd habitus mentis lib. 1. cap. 18 parum ante mediũ. tom. 1 in corporis statu cernitur, & quòd vox quædam animi est corporis motus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quamuis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel ad illam dispositionem exteriorum motuum, tamẽ quod deest naturæ potest suppleri ex industria rationis. Vnde Ambro. dicit in 1.* de Officijs. Motum natura informat. lib. 1. ca. 18 à medio. tom. 1. Siquid sane in natura vitij est, industria emendet.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut dictum est †, † in solu. ad 1. argu. præcedẽ. exteriores motus sunt quædam signa interioris dispositionis, quæ præcipue attenditur secundum animæ passiones. Et ideo moderatio exteriorũ motuum requirit moderationem interiorum passionum. Vnde Ambro. dicit in 1.† de Officijs, quòd hic scilicet ex motibus exterioribus, lib. 1. cap. 18 ante medium. tomo. 1. homo cordis nostri abscõditus, aut leuior, aut iactantior, aut turbidior, aut grauior, aut constantior, & purior, & maturior æstimatur. Per motus etiam exteriores alij homines de nobis iudicium capiunt, secundum illud Ecclesiastici decimonono, Ex visu cognoscitur vir, & ab occursu faciei cognoscitur sensatus. Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundũ illud quod Augustinus dicit in regula*, In omnibus moti- in 3. regu. ante mediũ. to. 1 bus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem. Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes, quas Philosophus tangit in 4†. Ethic. Inquantum per exterio- lib. 4. Ethico. cap. 6. & 7. tomo. 5. res motus ordinamur, ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quæ attenditur circa delectationes & tristitias quę sunt in verbis & factis in ordine ad alios quibus homo conuiuit. Inquantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem veritatis, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis & factis qualis est interius.

AD QVARTVM dicendum, quòd in compositione exteriorum motuum studium vituperatur, per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus vtitur, ita quòd interiori dispositioni non conueniant. Debet tamen tale studium adhiberi, vt si quid in eis inordinatum est, *lib. 1. ca. 18 parũ à medio. tomo. 1. corrigatur. Vnde Ambrosius dicit in 1*. de Officijs, Ars desit, non desit correctio.

ARTICVLVS II.

4. dis. 16. q. 4 ar. 2. q. 1. co. Et 3. cont. ca. Et Isa. 3. lec. 5. princ. Et 4. Ethic. lec. 16. princip.

Vtrum in ludis possit esse aliqua virtus.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosi. in 1*. de Officijs, Dominus ait, Væ vobis qui ridetis, quia flebitis. Nõ solum ergo profusos, sed etiam omnes iocos declinandos arbitror. Sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum. Non *lib. 1. ca. 23. in med. tom. 1 ergo circa ludos potest esse virtus.

¶ 2 Præterea, Virtus est quã Deus in nobis sine nobis † 1. 2. q. 55. art. 4. operatur, vt supra † habitum est. Sed Chrysost.* dicit, Nõ dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid ludentes passi * Homil. 6. in Mat. à medio. tomo. 2. sunt: Sedit populus manducare & bibere, & surrexerunt ludere. Ergo circa ludos non potest esse virtus.

¶ 3 Præterea, Philosophus dicit in 10†. Ethic. quòd o- † lib. 10. ca. 6. ante medium. tomo. 5. perationes ludi non ordinantur in aliquid aliud, sed ad virtutem requiritur, vt propter aliud eligens operetur,

sicut

lib. 3. cap. 4. tom. 5. sicut patet per Philosophum in * 3. Ethic. ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

*lib. 1. cap. vlt. in fine, tom. 1. SED CONTRA est, quòd August.*dicit in secundo Musicæ, Volo tandem tibi parcas. Nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intẽtam, sed ista remissio animi à rebus agendis, fit per ludicra verba & facta. Ergo his vti interdum ad sapientem & virtuosum pertinet. Philosophus * etiam ponit virtutem eutrapeliæ circa ludos, quam nos possumus dicere iucunditatem. lib. 4. cap. 8. Ethic. tom. 5.

CONCLVSIO.

Circa ludos, & iocos, qui nonnunquam ad animi solamen necessarij sunt, si secundum rationem fiant, aliquam virtutem esse oportet, quam eutrapeliam vocant.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continuè laborare propter hoc quòd habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur, ita etiam est ex parte animæ, cuius etiam est virtus finita, ad determinatas operationes proportionata. Et ideo quando vltra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, & ex hoc fatigatur, præsertim, quia in operationibus animæ simul etiã laborat corpus, inquantum, scilicet anima intellectiua vtitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini. Et ideo quando anima vltra sensibilia eleuatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quædam fatigatio animalis siue homo intendat operibus rationis practicæ siue speculatiuæ. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis à sensibilibus eleuatur, quamuis fortè in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ maior labor corporis consistat. In vtrisq; tamen tanto aliquis magis altero fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intẽdit. Sicut autẽ fatigatio corporalis soluitur per corporis quietem, ita etiam oportet quòd fatigatio animalis soluatur per animæ quietem. Quies autem animæ est delectatio, vt suprà*habitum est cum de passionibus ageretur. Et ideo remedium contra fatigationem animalem adhibetur per aliquam delectationem, intermissã intẽtione ad insistendum studio rationis. Sicut in collationibus*patrum legitur, quòd Beatus Iohannes Euãgelista, cum quidam scandalizarentur quòd eum cum discipulis suis ludentem inuenerant, dicitur mandasse vni eorum qui arcum gerebat, vt sagittam traheret. Quod cum pluries fecisset, quæsiuit vtrum hoc continuè facere posset; qui respondit, quòd si hoc cõtinuè faceret, arcus frangeretur. Vnde Beatus Iohannes subintulit, quòd similiter animus hominis frangeretur si nunquam à sua intẽtione relaxaretur. Huiusmodi autem dicta vel facta in quibus nõ quæritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa. Et ideo necesse est talibus interdum vti, quasi ad quandam animæ quietem. Et hoc est quod Philos. *dicit in 4. Ethic. quòd in huius vitæ conuersatione quædam requies cum ludo habetur. Et ideo oportet interdum aliquibus talibus vti. Circa quæ tamen videntur tria esse præcipuè cauenda, quorum primum & principale est, quòd prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nociuis. Vnde Tullius*dicit in 1. de Offic. quòd vnum genus iocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum. Aliud autem attendendum est, ne totaliter grauitas animæ resoluatur. Vnde Ambros.†dicit in primo de Offic. Caueamus ne dum relaxare animum volumus, soluamus omnem harmoniam, quasi concentum quendam bonorũ operum. Et Tullius*dicit in 1. de Offic. quòd sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena, sic in ipso ioco aliquod probi ingenij lumen eluceat. Tertio autem attendendum est, sicut & in omnibus humanis actibus, vt congruat personæ, tempori, & loco, & secundum alias circunstantias debitè ordinetur, vt scilicet sit tẽpore & homine dignus, vt Tullius*dicit ibidem. Huiusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam*Philosophus eutrapeliam nominat. Et dicitur aliquis eutrapelus à bona conuersione, quia scilicet bene conuertit aliqua dicta vel facta in solatium. Et inquantum per hanc virtutem homo refrænatur ab inmoderantia ludorum, sub modestia continetur.

1. 2. q. 25. art. 2. & q. 31. art. 1. ad 2.

*In collatione 24. cap. 21.

lib. 4. cap. 8. tom. 5.

*lib. 1. in ca. de Scurrilitate & Facetia in principio. †lib. 1. ca. 20 circa princip. tom. 1. *lib. 1. immediate ante cap. de Scurrilitate.

loco iã dicto. lib. 4. Ethic. cap. 8. to. 5.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd sicut dictum *est, iocosa debent congruere negotiis & personis. Vnde & Tullius†dicit in primo Rhet. quòd quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re noua aut ridiculosa oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit iocandi facultatem. Doctrina autem sacra maximis rebus intendit secundum illud Prouerb. 8. Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum. Vnde*Ambrosius non excludit vniuersaliter iocum à conuersatione humana, sed à doctrina sacra. Vnde præmittit, Licet interdum honesta ioca ac suauia sint, tamen ab ecclesiastica abhorrent regula, quoniam in scripturis sanctis non reperimus ea quemadmodum vsurpare possimus.

In corp. art. †lib. 1. de inuentione inter principium & medium. lib. 1. Offic. cap. 23. in princip. to 1.

AD SECVNDVM dicendum, quòd verbum illud Chrysostomi est intelligẽdum de illis, qui inordinatè ludis vtuntur, & præcipuè eorum qui finem in delectatione ludi constituunt. Sicut de quibusdam dicitur Sapient. 15. Aestimauerunt esse ludum vitam nostram: contra quos dicit Tullius in primo *de Offic. Non ita generati à natura sumus, vt ad ludum & iocum facti esse videamur, sed ad seueritatem potius, & ad quædam studia grauiora atque maiora.

lib. 1. in cap. Fontẽ omnis esse modestiæ vt appetitus obediat rationi.

AD TERTIVM dicendum, quòd ipsæ operationes ludi secundum suam speciem non ordinantur ad aliquem finem, sed delectatio quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem & quietem. Et secundum hoc, si fiat moderatè, licet vti ludo. Vnde Tullius dicit*in 1. de Offic. Ludo & ioco vti quidem licet, sed sicut somno & quietibus cæteris, tunc cum grauibus seriisque rebus satisfecerimus.

Eodem loco nunc proximè dicto.

ARTICVLVS III.

Vtrum in superfluitate ludi possit esse peccatum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd in superfluitate ludi non possit esse peccatũ. Illud enim quod excusat à peccato non dicitur esse peccatũ: sed ludus quandoq; excusat à peccato. Multa enim si serio fierent, grauia peccata essent, quæ quidem ioco facta, vel nulla vel leuia sunt; ergo videtur quòd in superabundantia ludi non sit peccatum.

4. Ethic. lect. 16. col. 1. & 2.

¶ 2 Præterea, Omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, vt Gregor. *dicit trigesimoprimo Moral. sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum, ergo videtur quòd non sit peccatum.

lib. 31. ca. 31.

¶ 3 Præterea, Maximè histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati. Peccarent etiam omnes qui eorum ministerio vterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores, quod videtur esse falsum. Legitur*enim in vitis patrum, quòd Beato Paphnutio reuelatum est, quòd quidam ioculator futurus erat sibi consors in vita futura.

In 1. parte in ca. de S. Paphnutio. fol. 23. in principio libri.

SED CONTRA est, quòd super illud Prouerb. 14. Risus dolori miscebitur, & extrema gaudij luctus occupat. Dicit* glossa, luctus perpetuus, sed in superfluitate ludi est inordinatus risus & inordinatum gaudium, ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

*glos. interlinearis ibid.

CONCLVSIO.

Cum ludicra ac iocosa verba dirigibilia sint per opus rationis, nimius ludorum excessus cum contra rationem sit, peccatum mortale contingit esse.

RESPONDEO dicendum, quòd in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur quòd regulam rationis excedit. Diminutum autem dicitur secundum quòd deficit à regula rationis. Dictum *est autem quòd ludicra siue iocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur, quod excedit regulam rationis. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno modo, ex ipsa specie actionum quæ assumuntur in ludum, quod quidem iocandi genus secundum Tullium *dicitur esse illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum, quando scilicet vtitur aliquis causa ludi turpibus verbis vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet quòd excessus in ludo est peccatum mortale. Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitaru circunstantiarum, puta cum aliqui vtuntur ludo vel temporibus vel locis indebitis, aut etiam præter conuenientiam negotij seu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale propter vehementiam affectus ad ludum, cuius delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quòd contra præceptum Dei vel Ecclesiæ, talibus ludis vti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale: puta si aliquis non tantum allicitur ad ludum quòd propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

Art. praeced.

lib. 1. de Offi. cap. de Scurrilitate & Facetiis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in iniuriam alicuius fiunt, quam quidem intentionem excludit ludus, cuius intentio ad delectationem fertur, non ad iniuriam alicuius, & in talibus ludus excusat à peccato, vel peccatum diminuit. Quædam vero sunt quæ secundum suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio & similia. Et talia non excusantur per ludum, quinimò ex his ludus redditur flagitiosus & obscœnus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd superfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiam, quam Gregorius *dicit esse filiam gulæ. Vnde Exodi trigesimoseptimo dicitur, Sedit populus manducare & bibere, & surrexerunt ludere.

lib. 31. Moral. cap. 31.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut dictum *est, ludus est necessarius ad conuersationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quę sunt vtilia conuersationi humanæ, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum, nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo vtantur, id est, non vtendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, & non adhibendo ludum negotiis & temporibus indebitis. Et quamuis in rebus humanis non vtantur alio officio per comparationem ad alios homines, tamen per comparationem ad seipsos & ad Deum, alias habent seriosas & virtuosas operationes, puta dum orant, & suas passiones & operationes componunt, & quandoq; etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Vnde illi qui moderate eis subueniunt, non peccant, sed iustè faciunt, mercedem ministerij eorum eis tribuendo. Si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis vtuntur, peccant, quasi eos in peccato fouentes. Vnde Augustinus *dicit super Iohannem, quòd donare res suas histrionibus, vitium est immane, nisi fortè aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subueniendum. Dicit enim Ambrosius in libro *de Officio, Pasce fame morientem. Quisquis enim pascendo hominem seruare poteris, si non paueris, occidisti.

Art. praeced.

Tract. 100. in Ioan. parū ante medium, tom. 9.

*refertur dist. 86. cap. Pasce.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum interdicitur pœnitenti. Sed Augustinus *dicit, de pœnitente loquens: Cohibeat se à ludis, à spectaculis seculi, qui perfectam consequi vult remissionis gratiam. Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

4. Ethic. lect. 16. col. 2.

lib. de vera & falsa pœnit. cap. 15. à medio, to. 4.

¶ 2 Præterea, Nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum: Sed in commendatione quorundam ponitur quòd à ludo abstinuerunt. Dicitur enim Hierem. decimoquinto, Non sedi in consilio ludentium. Et Tobiæ tertio dicitur, Nunquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in leuitate sensus ambulant, participem me præbui. Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

¶ 3 Præterea, Andro. ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum, secundum quem aliqui nec afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab his recipiunt, sed hoc pertinet ad defectum ludi: ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quàm ad vitium.

SED CONTRA est, quod Philosophus * in secundo & quarto Ethicorum, ponit defectum in ludo esse vitiosum.

lib. 2. cap. 7. lib. 4. cap. 8. tom. 5.

CONCLVSIO.

Qui in ludo ita deficiunt, quod nec ipsi aliquod ridiculum dicunt, nec faciunt, vel dicentibus & facientibus molesti sunt, vitiosi censentur, quanquam minus his, qui in ludis excedunt.

RESPONDEO dicendum, quòd omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem vt aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, & etiam eorum delectationes impedit. Vnde Seneca dicit, Sic te geras sapienter quòd nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem. Illi autem qui in ludo deficiunt, nec ipsi dicunt aliquod ridiculum, & dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, & dicuntur duri, & agrestes, vt Philosophus *dicit in quarto Ethicorum: Sed quia ludus est vtilis propter quietem & delectationem. Delectatio autem & quies non propter se quæruntur in humana vita, sed propter operationem, vt dicitur in decimo * Ethicorum: ideo defectus ludi minus est vitiosus, quàm ludi superexcessus. Vnde Philosophus † dicit in nono Ethicorum, quòd pauci amici propter delectationem sunt habendi, quia parum de delectatione sufficit ad vitam quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo.

lib. 4. cap. 8. parum à principio, tom. 5.

*lib. 10. cap. 6. tom. 5.

†lib. 9. cap. 10. à medio, tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quia pœnitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus, quia hoc ipsum est secundum rationem quòd in eis ludus diminuatur.

AD SECVNDVM dicēdum, quòd Hieremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis, cuius status magis luctum requirebat. Vnde subdit, Solus sedebam, quoniam amaritudine replesti me. Quod autem dicitur Tobiæ tertio, pertinet ad ludum superfluum, quod patet ex eo quod sequitur, Neque cum his qui in leuitate ambulant, participem me præbui.

AD TERTIVM dicendum, quòd austeritas secundum quòd est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas & inordinatas. Vnde videtur pertinere ad affabilitatem, quam * Philosophus amicitiam nominat: vel ad eutrapeliam siue iucunditatem. Et tamen nominat & diffinit eam sic secundum conuenientiam ad temperantiam, cuius est delectationes reprimere.

lib. 4. Ethic. cap. 6. to. 5.

QVÆSTIO CLXIX.

De Modestia in exteriori apparatu, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de modestia secundum quòd consistit in exteriori apparatu.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus & vitium.

¶ Secundò, vtrū mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

ARTICVLVS I.

Vtrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus & vitium.

Infrà q. 187. art 6 cor. Et quol 10. art. 14. & opusc. 58. cap. 8. et Matt. 10. co. 4. & 1. Ethi. lect. 2. co. 3. & 4.
*lib. 3. cap. 12. circa finem, tom. 3.
†lib. 2 in princip. to. 5.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd circa exteriorem ornatum non possit esse virtus & vitium. Exterior enim ornatus non inest nobis à natura, vnde & secundum diuersitatem temporum & locorum variatur. Vnde Augustinus dicit* in 3. de Doctr. Christia. quòd talares & manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat: nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est. Sed sicut Philosophus † dicit in 2. Ethicorum, naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes. ergo circa huiusmodi non est virtus & vitium.

¶ 2 Præterea, Si circa exteriorem cultum esset virtus & vitium, oporteret quòd etiam superfluitas in talibus esset vitiosa, & etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia sacerdotes & ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus vtuntur. Similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus: quia in laudem quorundam dicitur ad Hebr. 11. Circuierunt in melotis & in pellibus caprinis. Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus & vitium.

lib. 2. Ethico. cap. 7 to. 5.

¶ 3 Præterea, Omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis: sed circa huiusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis. Similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quę habet Deum pro obiecto. Nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium quas* Philosophus tangit. Ergo videtur quòd circa huiusmodi cultum non possit esse virtus & vitium.

lib. 1 cap. 19. post medium, tom. 1.

SED CONTRA Honestas ad virtutē pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas. Dicit *enim Ambr. in 1. de Offic. Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis quàm expeditus, non pretiosis & albentibus abintus vestimentis, sed communibus: vt honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori. Ergo in exteriori cultu potest esse virtus & vitium.

CONCLVSIO.

Cum circa exteriorem apparatum & ornatum multipliciter vitium esse contingat, varias quoque circa hoc vt sint virtutes, necessarium est.

lib. 3. cap. 8. non multum à princip. to. 1.

RESPONDEO dicendum, quòd in ipsis rebus exterioribus, quibus homo vtitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis qui immoderatè vtitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter. Vno quidem modo, per comparationē ad consuetudinem hominum, cum quibus aliquis viuit. Vnde dicit* Augustinus in 3. Confes. Quæ contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diuersitate vitanda sunt. vt pactum inter se ciuitatis & gentis consuetudine vel lege firmatum, nullius ciuis aut peregrini libidine violetur. Turpis est enim omnis pars vniuerso suo non congruens. Alio modo, potest esse immoderantia in vsu talium rerum ex inordinato affectu vtentis: ex quo quandoq; contingit quòd homo nimis libidinosè talibus vtatur, siue secundum consuetudinem eorum cum quibus viuit, siue præter eorum consuetudinem. Vnde Augustin. dicit* in secundo de Doctr. Christ. In vsu rerum abesse oportet libidinem, quæ non solum ipsa eorum inter quos viuit consuetudine nequiter abutitur, sed etiam sæpe fines eius egressa, fœditatem suam, quæ inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat. Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter, quantum ad superabundantiam. Vno modo, per hoc quòd aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit, prout scilicet vestes & alia huiusmodi pertinēt ad quendam ornatum. Vnde Gregor. dicit* in quadam Homelia, Sunt nonnulli, qui cultum subtilium pretiosarumq; vestium non putant esse peccatum: quod videlicet si culpa non esset, nequaquàm sermo Dei iam vigilanter exprimeret, quòd diues qui torquebatur apud inferos, bysso & purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa, scilicet excedentia proprii statum, nisi ad inanem gloriam quærit. Alio modo, secundum quod homo per superfluum cultum vestium quærit delicias, secundum quòd vestis ordinatur ad corporis fomētum. Tertio, secundum quòd nimiam solicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiam si non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum, scilicet humilitatem, quæ excludit intentionem gloriæ. Vnde dicit, quòd humilitas est habitus non superabundans in sumptibus & præparationibus. Et per se sufficientiam, quæ excludit intentionem deliciarum. Vnde dicit, quòd per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet: & determinatiua eorum, quæ ad viuere conueniunt: secundum illud Apostoli primæ ad Timoth. vlti. Habentes alimenta & quibus tegamur, his contenti simus. Et simplicitatem, quæ excludit superfluam solicitudinem talium. Vnde dicit, quòd simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt. Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. Vno quidem modo, ex negligentia hominis qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quòd exteriori cultu vtatur secundum quòd oportet. Vnde Philosophus * dicit in septimo Ethicorum; quòd ad mollitiem pertinet quòd aliquis trahat vestimentum per terram, vt non laboret eleuando ipsum. Alio modo, ex eo quòd ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinat. Vnde dicit Augustinus in libro * de Sermone Domini in monte, Non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus & luctuosis esse posse iactantiam, & eò periculosiorem, quò sub nomine seruitutis Dei decipit. Et Philosophus dicit* in quarto Ethicorum, quòd superabundantia & inordinatus defectus ad iactantiam pertinet.

lib. 3. ca. 12. in fine, to. 3.
Homil. 40. in Euang. inter principium & medium.
lib. 7. ca. 7. à medio, to. 5.
lib. 2. ca. 19. in medio, tom. 4.
lib. 4. cap. 7. circa finem, præcipuè.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quamuis ipse cultus exterior non sit à natura, tamen ad naturalem rationem pertinet, vt exteriorem cultum moderatur. Et secundum hoc nati sumus hanc virtutem suscipere, quæ exteriorem cultum moderatur.

lib. 3. ca. 12. in principio, tom. 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quàm cæteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerij, vel cultus diuini. Et ideo in eis non est vitiosum. Vnde Augustinus dicit* in tertio de Doctrina Christiana, Quisquis sic vtitur exterioribus rebus, vt metas consuetudinis bonorum, inter quos versatur, excedat: aut aliquid significat, aut flagitiosus est: dum scilicet propter delicias aut ostentationem talibus vtitur. Similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum: non tamen semper qui vilioribus quàm cæteri vestibus vtitur, peccat. Si enim hoc facit propter iactantiam vel superbiam, vt se cæteris præferat, vitium supersti-

tionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantiæ pertinet. Vnde Augustinus dicit in tertio* de Doctrina Christiana, Quisquis restrictius rebus vtitur quàm se habeant mores eorum cum quibus viuit, aut temperatus aut superstitiosus est. Præcipuè autem competit vilibus vestimentis vti his qui alios & verbo & exemplo ad pœnitentiam hortantur: sicut fecerunt Prophetæ, de quibus Apostolus ibi loquitur. Vnde quædam gloss.* dicit Matth. 3. Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit.

lib. 3. ca. 12. circa principium, tom. 3.

glos. ordinaria super illud Matt. 3. Ipse autem Ioan. habebat vestimentum.

Ad tertium dicendum, quòd huiusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanæ. Et ideo excessus, & defectus, & medium, in talibus reduci possunt ad virtutem veritatis: quam* Philosophus ponit circa facta & dicta quibus aliquid de statu hominis significatur.

**lib. 4. Ethic. cap. 7. to. 5.*

Articvlvs II.

Vtrum ornatus mulierum sit sine peccato.

Opusc. 57. ca. 8. Et Isa. 3. fi. & 1. Cor. 7. lect. 7. co. 1. & 2.

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur, quòd ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra præceptum diuinæ legis, est peccatū mortale: sed ornatus mulierum est contra præceptum diuinæ legis. Dicitur enim 1. Petri 3. Quarum, scilicet mulierum sit non extrinsecus capillatura aut circundatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus. Vbi dicit gloss.* Cypriani, Serico & purpura indutæ, Christum syncerè induere non possunt. Auro & margaritis adornatæ & monilibus, ornamenta mentis & corporis perdiderunt. Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale: ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

In lib. de habitu virginū. incipit: Disciplina custos. nō procul ante medium libri.

¶ 2 Præterea, Cyprianus dicit in libro* de Habitu virginum, Non virgines tantum aut viduas, sed & nuptas: puto etiam omnes omnino fœminas admonendas, quòd opus Dei, & facturam eius, & plasma, adulterare nullo modo debeant adhibito flauo colore, vel nigro puluere vel rubore, aut quolibet lineamenta natiua corrumpente medicamine. Et postea* subdit, Manus Deo inferunt, quando illud quod ille formauit, reformare contendunt. Impugnatio ista est diuini operis præuaricatio & veritatis: Deum videre non poteris, quando oculi tui non sunt quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit. De inimico tuo compta, cum illo pariter arsura: sed hoc non debetur nisi peccato mortali: ergo ornatus mulieris non est sine peccato mortali.

**Post mediū illius. Incipit: Disciplina custos.*

Eodē loco, nūc proximè dicto

¶ 3 Præterea, Sicut non congruit mulieri quòd veste virili vtatur, ita etiam ei non competit quòd inordinato ornatu vtatur. Sed primum est peccatum. Dicitur enim Deut. 22. Non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri. ergo etiam videtur, quòd superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

Sed contra est, quia secundum hoc videretur quòd artifices huiusmodi ornamenta præparantes mortaliter peccarent.

Conclvsio.

Quanquàm mulierum ornatus ad placendum viris suis peccatum non sit; ad concupiscentiam tamen, & vanitatem non sine peccato contingit esse mortali vel veniali.

Respondeo dicendum, quòd circa ornamenta mulierum sunt eadem attendenda quæ suprà* communiter dicta sunt circa exteriorem cultum, & insuper quoddam aliud speciale: quòd scilicet muliebris cultus viros ad lasciuiam prouocat: secundum illud Prouerb. 7. Ecce, mulier occurrit illi ornatu meretricio præparata ad decipiendum animas. Potest tamen mulier licitè operam dare ad hoc quod viro suo placeat, ne per eius contemptum in adulterium labatur. Vnde dicitur 1. ad Corinth. 7. quod mulier quę nupta est cogitat quę sunt mundi quomodo placeat viro. Et ideo si mulier coniugata ad hoc se ornet vt viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illæ autem mulieres quæ viros non habent, nec volunt habere, & sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum: quia hoc est dare eis incentiuum peccandi. Et si quidem hac intẽtione se ornent, vt alios prouocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant. Si autem ex quadam leuitate, vel etiam ex quadam vanitate propter iactantiam quandam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio, quantum ad hoc, est de viris. Vnde August.* dicit in epistola ad Possidium, Nolo vt de ornamentis auri vel vestis proptiam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque coniugati sunt, neque coniugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri vxoribus, vel mulieres maritis: nisi quod capillos nudare fœminas, quas etiam caput velare Apostolus iubet, nec maritatam decet. In quo tamen casu possent aliquæ à peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem: quamuis talis consuetudo non sit laudabilis.

Art. præced.

Epist. 73. paulo à principio, tom. 2.

Ad primvm ergo dicendum, quòd sicut* gloss. ibidem dicit, mulieres eorū qui in tribulatione erāt, contemnebant viros: & vt aliis placerent, se pulchrè ornabant: quod fieri Apostolus prohibet. In quo etiam casu loquitur Cyprianus: Non autem prohibet mulieres coniugatas ornari vt placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Vnde Apostolus primæ ad Timotheum secundo dicit, Mulieres in habitu ornato cum verecundia & sobrietate ornantes se, non intortis crinibus, aut auro, aut margaritis; aut veste pretiosa: per quod datur intelligi quod sobrius & moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus & inuerecundus & impudicus.

glos. ordinaria in princip. ad cap. 3. 1. Pet.

Ad secvndvm dicendum, quòd mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quædam species fictionis, quæ non potest esse sine peccato. Vnde Augustinus* dicit in epistola ad Possidium, Fucari figmentis, quo rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est: qua non dubito etiam ipsos maritos se velle decipi: quibus solis, scilicet maritis permittendæ sunt fœminæ ornari secundum veniam, non secundum imperium. Non semper tamen talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciuiam, vel in Dei contemptum: in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quòd aliud est fingere pulchritudinem non habitam, & aliud occultare turpitudinem ex aliqua causa prouenientem, puta ægritudine vel aliquo huiusmodi. Hoc enim est licitum: quia secundum Apostolum primæ ad Corinthios 12. Quæ putamus ignobiliora membra corporis esse, his honorem abundantiorem circundamus.

Epist. 73. ante medium, tom. 2.

Ad tertivm dicendum, quòd sicut dictum* est, cultus exterior debet competere conditioni personæ secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quòd mulier vtatur veste virili, aut econuerso: & præcipuè quia hoc potest esse causa lasciuiæ, & specialiter prohibetur in lege: quia Gentiles tali mutatione habitus vtebantur ad idololatriæ superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa se occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud huiusmodi.

Art. præced.

Ad qvartvm dicendum, quòd si qua ars est ad faciendum aliqua opera, quibus homines vti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent: vtpote præbentes directè aliis occasionem peccandi, puta si quis fabricaret idola vel aliqua ad cul-

ad cultum idololatriæ pertinentia. Si qua vero ars sit, cuius operibus homines possunt bene & male vti (sicut gladij, sagittæ, & alia huiusmodi) vsus talium artium, non est peccatum, & hæ solæ artes sunt dicendæ. Vnde Chrysost.* dicit super Matthæum: Eas solum artes oportet vocare, quæ necessariorum & eorum quæ continent vitam nostram, sunt tributiuæ & constructiuæ. Si tamen operibus alicuius artis vt pluries aliqui malè vterentur, quamuis de se non sint illicitæ, sunt tamen per officium principis à ciuitate extirpandæ, secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licitè se possunt ornare, vel vt conseruent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere vt placeant viris, consequens est quòd artifices talium ornamentorum non peccant in vsu talis artis, nisi fortè inueniēdo aliqua superflua & curiosa. Vnde Chrys. dicit* super Matthæum, quòd etiam ab arte calceorum & textorum multa abscindere oportet. Etenim ad luxuriam deduxerunt, necessitatem eius corrumpentes, artem arti malè commiscentes.

Homil. 50. in Matth. à medio eius, tom. 2.

Homil. 50 in Matth. à medio, tom. 2.

QVÆSTIO CLXX.

De Præceptis temperantiæ, in duos articulos diuisa.

POSTEA considerandum est de Præceptis temperantiæ.

¶ Et primò, de præceptis ipsius temperantiæ.

¶ Secundò, de præceptis partium eius.

ARTICVLVS I.

Vtrum præcepta temperantiæ conuenienter in lege diuina tradantur.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd præcepta temperantiæ inconuenienter in lege diuina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quàm temperantia, vt suprà dictum* est: sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter pręcepta decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta: ergo inconuenienter inter præcepta decalogi ponitur prohibitio adulterij: quod contrariatur temperantiæ, vt ex supradictis* patet.

1.2.q.100. art.11 ad 3. — *q.141.art.8. & 1.2.q. 66.art.4.* — *q.154 art.8.*

¶ 2 Præterea, Temperantia non est solum circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum & potuum: sed inter præcepta decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum & potuum: neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ: ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium quod pertinet ad delectationem venereorum.

¶ 3 Præterea, Principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes, quàm vitia prohibere. Ad hoc enim vitia prohibentur, vt virtutum impedimenta tollantur: sed præcepta decalogi sunt principaliora in lege diuina: ergo inter præcepta decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmatiuum directè inducens ad virtutem temperantię quàm pręceptum negatiuum prohibens adulterium, quod ei directè opponitur.

IN CONTRARIVM est auctoritas scripturæ.

CONCLVSIO.

Inter præcepta decalogi debuit temperantiæ preceptū, præcipuè de adulterio, apponi non modo secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Apostolus dicit primæ ad Timoth. 1. Finis præcepti charitas est: ad quam duobus præceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei & proximi. Et ideo illa præcepta in decalogo ponuntur, quæ directius ordinantur ad dilectionem Dei & proximi. Inter vitia autem temperantiæ opposita maximè dilectioni proximi, videtur opponi adulterium per quod aliquis vsurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet vxore proximi. Et ideo inter præcepta decalogi præcipuè prohibetur adulterium: non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directè contrarietur dilectioni proximi, sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur. Et tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidij: quod inter præcepta decalogi prohibetur. Dicitur enim Ecclesiast. 8. Cum audace non eas in via, ne fortè grauet mala sua in te.

AD SECVNDVM dicendum, quòd gula non directè opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium: neq; aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta fit iniuria patri per stuprum virginis, quæ non est eius connubio deputata, quanta fit iniuria viro per adulterium, cuius corporis potestatem ipse habet, non vxor.

AD TERTIVM dicendum, quòd præcepta decalogi, vt suprà dictum* est, sunt quædam vniuersalia diuinæ legis principia: vnde oportet ea esse communia. Non poterant autem aliqua præcepta communia affirmatiua de temperantia dari: quia vsus eius variatur secundum diuersa tempora, sicut Augustinus dicit in* lib. de Bono coniugali, & secundum diuersas hominum leges, & consuetudines.

q.122. art.1. — *cap.15. to.6.*

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter tradantur in diuina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter tradantur in diuina lege pręcepta de Virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim decalogi, vt dictum* est, sunt quædam vniuersalia principia totius legis diuinæ: sed superbia est initium omnis peccati, vt dicitur Eccles. 10. ergo inter præcepta decalogi debuit aliquod poni prohibitiuum superbiæ.

Art. præced. ad 3.

¶ 2 Præterea, Illa præcepta maximè debent in decalogo poni per quę homines maximè inclinantur ad legis impletionem, quia ista videntur esse principalia: sed per humilitatem per quam homo Deo subiicitur, maximè videtur homo disponi ad obseruantiam diuinæ legis: vnde obedientia inter gradus humilitatis computatur, vt suprà habitum* est: & idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine per quam fit vt homo diuinæ Scripturæ non contradicat: vt Augustinus dicit in* 2. de Doctrina Christiana, ergo videtur quòd de humilitate & mansuetudine aliqua præcepta in decalogo poni debuerint.

q.161. art.6. — *lib.2. cap.7. in principio, tom.3.*

¶ 3 Præterea, Dictum* est quòd adulterium in decalogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi: sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modestiæ, dilectioni proximi opponitur: vnde Augustinus dicit* in regula, In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum: ergo videtur quòd etiam huiusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum decalogi.

**Art. præced.* — *In regula 3. ante mediū, tom.1.*

IN CONTRARIVM sufficit auctoritas scripturæ.

CONCLVSIO.

Conueniens fuit vt non solum temperantiæ præcepta hominibus darentur, sed etiam de illi annexis virtutibus.

RESPONDEO dicendum, quòd virtutes temperantiæ annexæ, dupliciter considerari possunt. Vno modo secundum se: alio modo, secundum suos effectus. Secundum se quidem nō habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi, sed magis respiciunt quandam moderationem eorū, quæ ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos, possunt respi-

respicere dilectionem Dei vel proximi. Et secundum hoc aliqua præcepta in decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus. Sicut ex ira, quæ opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium, quod in decalogo prohibetur: aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus, quod etiam potest ex superbia prouenire: ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd superbia est initium peccati, sed latens in corde: cuius etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Vnde eius prohibitio non debuit poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

AD SECVNDVM dicendum, quòd præcepta quæ per se inducunt ad obseruantiam legis, præsupponunt iam legem. Vnde non possunt esse prima legis præcepta, vt in decalogo ponantur.

AD TERTIVM dicendum, quòd inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium, & furtum, quæ in decalogo prohibentur: sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, vt suprà dictum* est.

In corp. ar. & q. 168. art. 1.

QVÆSTIO CLXXI.

De Prophetiæ Essentia, in sex articulos diuisa.

POSTQVAM dictum est de singulis virtutibus & vitiis quæ pertinent ad omnium hominum conditiones & status, nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Inuenitur autem differentia inter homines secundum ea quæ ad habitus & actus animæ rationalis pertinent, tripliciter. Vno quidem modo, secundum gratias gratis datas: quia vt dicitur primæ ad Corinth. 12. Diuisiones gratiarum sunt, & alij datur per Spiritum sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ, &c. Alia verò differentia est secundum diuersas vitas, actiuam scilicet, & contemplatiuam, quæ accipiuntur secundum diuersa operationum studia: vnde & ibidem dicitur, quòd diuisiones operationum sunt. Aliud enim est studium operationis in Martha, quæ solicita erat, & laborabat circa frequens ministerium: quod pertinet ad vitam actiuam. Aliud est in Maria, quæ sedens secus pedes Domini, audiebat verbum illius: quod pertinet ad contemplatiuam, vt habetur Lucæ 10. Tertio modo, secundum diuersitatem officiorum & statuum, prout dicitur ad Ephesios quarto, Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Euangelistas, alios autem pastores & doctores: quod pertinet ad diuersa ministeria, de quibus dicitur primæ ad Corinth. 12. Diuisiones ministrationum sunt. Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio, Primò, quòd quædam eorum pertinent ad cognitionem, quædam vero ad locutionem, quædam vero ad operationem. Omnia vero quæ ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica reuelatio se extendit non solum ad futuros hominum euentus: sed etiam ad res diuinas. Et quantum ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem: & quantum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica reuelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, à quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur: quod pertinet ad discretionem spirituum. Extendit etiam se ad discretionem humanorum actuum: quod pertinet ad scientiam, vt infrà *patebit. Et ideo primo occurrit considerandum de prophetia & de raptu, qui est quidam prophetiæ gradus.

q. 177.

¶De prophetia autē quadruplex cōsideratio occurrit.
¶Quarum prima est de essentia eius.
¶Secunda, de causa ipsius.
¶Tertia, de modo propheticæ cognitionis.
¶Quarta, de diuisione prophetiæ.
¶Circa primum quæruntur sex.
¶Primò, vtrum prophetia pertineat ad cognitionem.
¶Secundò, vtrum sit habitus.
¶Tertiò, vtrum sit solum futurorum contingentium.
¶Quartò, vtrum propheta cognoscat omnia prophetabilia.
¶Quintò, vtrum propheta discernat ea quæ diuinitus percipit, ab eis quæ proprio spiritu videt.
¶Sextò, vtrum prophetiæ possit subesse falsum.

ARTICVLVS I.

Vtrum prophetia pertineat ad cognitionem.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Ecclesiast. 48. quòd corpus Helisæi mortuum prophetauit. Et infrà, 49. dicitur de Ioseph, quòd ossa ipsius visitata sunt, & post mortem prophetabant. Sed in corpore vel in ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio: ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

Infrà art. 2. co. Et 3. q. 7. ar. 8. Et veri. q. 12. art. 1. Et Isa. 1. principio, & 1. co. 14. co. 2. principio. Et Heb. 11. lect. 7. co. 2.

¶ 2 Præterea, Primæ ad Cor. 14. dicitur, Qui prophetat hominibus loquitur ad ædificationem: sed locutio est effectus cognitionis, non autem ipsa cognitio: ergo videtur quòd prophetia non pertineat ad cognitionem.

¶ 3 Præterea, Omnis cognoscitiua perfectio excludit stultitiam & insaniam: sed hæc simul possunt esse cum prophetia. Dicitur enim Oseæ 9. Scitote Israël stultum prophetam & insanum. Ergo prophetia non est cognoscitiua perfectio.

¶ 4 Præterea, Sicut reuelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quòd importat motionem quandam: sed prophetia dicitur esse inspiratio, vel reuelatio secundum * Cassiodorum: ergo videtur quòd prophetia non magis pertineat ad intellectum quàm ad affectum.

In Prologo super Psal. ca. 1. & est de Prophetia.

SED CONTRA est, quòd dicitur, 1. Reg. 9. Qui enim propheta dicitur hodie, olim vocabatur Videns: sed visio pertinet ad cognitionem: Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

CONCLVSIO.

Prophetia primo & principaliter in cognitione consistit, secundario autem in locutione.

RESPONDEO dicendum, quòd prophetia primo & principaliter consistit in cognitione, quia videlicet prophetæ cognoscunt ea, quæ sunt procul & remota ab hominum cognitione. Vnde possunt dici prophetæ à pro, quod est procul, & phanos quod est apparitio: quia scilicet eis aliqua quæ sunt procul, apparent. Et propter hoc, vt Isido. dicit* in lib. Etymologiarum, in veteri testamento appellabantur Videntes: quia videbant ea, quæ cæteri non videbant: & prospiciebant quæ in mysterio abscondita erant. Vnde & gentilitas eos appellabat vates à vi mentis. Sed quia, vt dicitur 1. ad Corinth. 12. Vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem. Et infrà, 14. dicitur, Ad ædificationem Ecclesiæ quærite vt abundetis. Inde est quòd prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetæ ea quæ diuinitus edocti cognoscunt, ad ædificationem aliorum annunciant: secundum illud Isaiæ 21. Quæ audiui à domino exercituum, Deo Israël, annunciaui vobis. Et secundum hoc, vt Isid.* dicit in lib. Etymol. possunt dici prophetæ quasi præfatores, eo quòd porrò fantur, id est à remotis fantur, & de futuris vera prædicunt. Ea autem, quæ supra humanam cognitionem diuini-

lib. 7. cap. 8. circa princip.

lib. 7. cap. 8. in principio.

diuinitus reuelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt secundum operationem virtutis diuinæ, secundum illud Marci vlt. Prædicauerunt vbique domino cooperante, & sermonem confirmante, sequentibus signis. Vnde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam propheticæ annunciationis. Vnde dicitur Deuteron. vltimo, Non surrexit propheta vltra in Israël, sicut Moyses, quem nosset dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de prophetia, quantum ad hoc tertiū quod assumitur, vt prophetiæ argumentum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur quantum ad propheticam enunciationem.

AD TERTIVM dicendum, quòd illi qui dicuntur prophetę insani & stulti, non sunt veri prophetæ, sed falsi. de quibus dicitur Hiere. 23. Nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis & decipiunt vos. Visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini. Et Ezech. 13. Hæc dicit Dominus de prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, & nihil vident.

AD QVARTVM dicendum, quòd in prophetia requiritur quòd intentio mentis eleuetur ad percipienda diuina. Vnde dicitur Ezech. 2. Fili hominis, sta super pedes tuos, & loquar tecum. Hæc autem eleuatio intentionis fit Spiritu sancto mouente. Vnde ibidem subditur, Et ingressus est in me spiritus, & statuit me super pedes meos. Postquam autem intentio mentis eleuata est ad superna, percipit diuina. Vnde subditur ibidem, Et audiui loquentem ad me. Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis eleuationem: secundum illud Iob 32. Inspiratio Omnipotentis dat intelligētiam: reuelatio autem quantum ad ad ipsam perceptionem diuinorum, in quo perficitur prophetia. Et per ipsam remouetur obscuritatis & ignorantiæ velamen: secundum illud Iob 12. Qui reuelat profunda de tenebris.

ARTICVLVS II.

Vtrum prophetia sit habitus.

1.2.q.68. art.3. ad 3. Et 3. contra cap. 154. fin. Et veri. q. 12. art. 1. per to. & ar. 13. ad 3. & po. q. 6. art. 4. fi. Et quol. 12. art. 27. ad 2. *lib. 2. ca. 5. tom. 5. †1.2.q.22. art. 2. *Art. præced. 1.2.q.110. art. 2.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd prophetia sit habitus. Quia vt dicitur* in secundo Ethicor. Tria sunt in anima, potentia, passio, & habitus: sed prophetia non est potentia: quia sic inesset omnibus hominibus quibus potentiæ animæ sunt communes. Similiter etiam non est passio: quia passiones pertinent ad vim appetitiuam, vt suprà habitum† est. Prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, vt dictum* est: ergo prophetia est habitus.

¶ 2 Præterea, Omnis perfectio animæ quæ non semper est in actu, est habitus: sed prophetia est quædam animæ perfectio: non autem semper est in actu: alioquin non diceretur dormiens propheta: ergo videtur quòd prophetia sit habitus.

¶ 3 Præterea, Prophetia computatur inter gratias gratis datas: sed gratia est habituale quoddam in anima, vt suprà habitum* est: ergo prophetia est habitus.

SED CONTRA, Habitus est quo quis agit cum voluerit, vt dicit commentator in tertio de Anima. sed aliquis non potest vti prophetia cum voluerit. Sicut patet 4. Reg. 3. de Helisæo, quem cum Iosaphat de futuris requireret, & prophetiæ spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, vt prophetiæ ad hunc spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque eius animum de venturis repleret: vt Gregorius dicit *super Ezech. Ergo prophetia non est habitus.

Hom. 1. inter medium & finem.

CONCLVSIO.

Inest prophetia lumen sanctis prophetis non per modum habitus, sed transeuntis passionis.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Apostolus dicit ad Ephes. 5. Omne quod manifestatur, lumen est: quia videlicet sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo quòd manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem, quæ supra naturalem rationem existit (vt dictum* est) consequens est quòd ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Vnde Michææ 7. Cum sedero in tenebris, dominus lux mea est. Lumen autem dupliciter alicui inesse potest. Vno modo, per modum formæ permanentis: sicut lumen corporale est in Sole & in igne. Alio modo, per modum cuiusdam passionis, siue impressionis transeuntis: sicut lumen est in aëre. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetæ per modum formæ permanentis, aliàs oporteret quòd semper prophetæ adesset facultas prophetandi: quod patet esse falsum. Dicit enim *Gregor. super Ezech. Aliquando prophetiæ spiritus deest prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est: quatenus cum hunc non habent, se hunc cognoscant ex dono habere cum habent. Vnde Helisæus dixit de muliere Sunamite 4. Regum 4. Anima eius in amaritudine est: & dominus celauit à me, & non indicauit mihi. Et huius ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis & perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum quæ per illud lumen manifestantur: sicut per lumen intellectus agentis, præcipuè intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quæ naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam à prophetis non videtur. Videtur autem à beatis in patria in quibus huiusmodi lumen inest per modum cuiusdam formæ permanentis & perfectæ: secundum illud Psalm. 35. In lumine tuo videbimus lumen. Relinquitur ergo quòd lumen propheticum insit animæ prophetæ per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis. Et hoc significatur Exod. 33. Cumque transibit gloria mea, ponam te in foramine Petræ, &c. Et tertij Regum 19. dicitur ad Heliam, Egredere, & sta in monte coram domino: & ecce dominus transiit, &c. Et inde est quòd sicut aër semper indiget noua illuminatione, ita etiam mens prophetæ semper indiget noua reuelatione: sicut discipulus qui nondum est adeptus principia artis, indiget vt de singulis instruatur. Vnde Isaiæ 50. dicitur, Manè erigat mihi aurem, & audiam quasi magistrum. Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundum quod dicitur, quòd locutus est dominus ad talem, vel talem prophetam: aut quòd factum est verbum domini siue manus domini super eum. Habitus autem est forma permanens. Vnde manifestum est, quod prophetia, propriè loquendo, non est habitus.

Art. præced. *Hom. 1. inter medium & finem.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa diuisio Philosophi non comprehendit absolutè omnia quæ sunt in anima, sed ea quæ possunt esse principia moralium actuum, qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda: vt patet in his qui ex iudicio rationis aliquid operantur antequam habeant habitum. Potest autem prophetia ad passionem reduci: si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur: prout Philosophus dicit *in tertio de Anima, quòd intelligere pati quoddam est. Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis: ita & in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione diuini luminis.

lib. 3. text. 12. tom. 2.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut in rebus corporalibus abeunte passione, remanet quędam habilitas ad hoc quòd iterum patiatur: sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur: ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quędam habilitas ad hoc quòd facilius iterato illustretur: sicut etiam mens semel ad deuotionem excitata, facilius postmodum ad deuotionem pristinam reuocatur. Propter quod Augustinus in libro * de Orando Deum, dicit esse necessarias crebras orationes, ne concepta deuotio totaliter extinguatur. Potest tamen dici quòd aliquis dicitur propheta etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione diuina: secundū illud Hiere. primo, Et prophetam in Gentibus dedi te.

Epist. 121. cap. 9. circa mediū, to. 2.

AD TERTIVM dicendum, quòd omne donū gratiæ hominem eleuat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno modo, quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere & cognoscere occulta & incerta diuinæ sapientiæ. Et ad hoc actus non datur homini donum gratiæ habituale. Alio modo, est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius: sicut diligere Deum & cognoscere eum in speculo creaturarum. Et ad hoc datur donum gratiæ habituale.

ARTICVLVS III.

Vtrum prophetia sit solum futurorum contingentium.

Infrà q. 172. ar. 1. co fi. & ad 4. Et veri. q. 12. art. 2. Et Isa. 1. principio. Et Ro. 12 lec. 2. co. 2. fin. & infra lec. 14. co. 2.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd prophetia sit solùm futurorum contingentium. Dicit enim *Cassiod. quòd prophetia est inspiratio vel reuelatio diuina rerum euentus immobili veritate denuntians: sed euentus pertinet ad contingentia futura: ergo de solis contingentibus futuris fit reuelatio prophetica.

**in prologo super Psal. cap. 1. in principio.*

¶ 2 Præterea, Gratia prophetiæ diuiditur contra sapientiam & fidem, quæ sunt de diuinis: & discretionem spirituum, quæ est de spiritibus creatis: & scientiam, quæ est de rebus humanis: vt patet primæ ad Corinthios 12. Habitus autem & actus distinguuntur secundum obiecta, vt patet per ea quæ suprà dicta † sunt: ergo videtur quod de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quòd sit solùm de futuris contingentibus.

† 1. 2. q. 54. art. 2.

¶ 3 Præterea, Diuersitas obiecti causat diuersitatem speciei, vt ex supradictis * patet. Si ergo prophetia quædam sit de futuris contingentibus, quędam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quòd non sit eadem species prophetiæ.

1. 2. q. 54. art. 2.

SED CONTRA est, quod Gregorius * dicit super Ezechiel. quòd Prophetia quędam est de futuro: sicut id quod dicitur Isa. 7. Ecce, virgo concipiet, & pariet filium. Quædam de pręterito: sicut id quod dicitur Genesis 1. In principio creauit Deus cælum & terram. Quędam de pręsenti: sicut id quod dicitur 1. ad Corinth. 14. Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis eius manifesta fiunt: Non ergo est prophetia solùm de contingentibus futuris.

Homil. 1. in Ezech in principio.

CONCLVSIO.

Quanquàm tam diuina quàm humana prophetiæ lumini subesse certum sit, propriissimè tamen ad ipsam pertinet futurorum euentuum reuelatio.

RESPONDEO dicendum, quòd manifestatio, quæ fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quæ illi lumini subiiciuntur: sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores: & cognitio naturalis animæ se extendit ad omnia illa quæ subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen diuinum, quo possunt omnia cognosci tam diuina quàm humana, tam spiritualia quàm corporalia. Et ideo reuelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit: sicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam, & Angelorum spirituum ministeria, reuelatio prophetica facta est: vt Isa. 6. vbi dicitur, Vidi Dominum sedentem super solium excelsum & eleuatum. Cuius etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corpora naturalia: secundum Isa. 40. Quis mensus est pugillo aquas, &c. Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent: secundum illud Isaiæ 58. Frange esurienti panem tuum, &c. Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros euentus: secundum illud Isa. 47. Venient tibi duo in die vna subito, sterilitas & viduitas. Considerandum tamen quòd quia prophetia est de his quæ procul à nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis propriè ad prophetiam pertinent, quanto longius ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum vnus est eorum quæ sunt procul à cognitione huius hominis, siue secundum sensum siue secundum intellectum: non autem à cognitione omnium hominum: sicut sensu cognoscit aliquis homo quæ sunt sibi præsentia secundum locum, quæ tamen alius humano sensu, vtpote sibi absentia, non cognoscit. Et sic Heliseus propheticè cognouit quæ Giezi discipulus eius in absentia fecerat, vt habetur 4. Reg. 5. Et similiter cogitationes cordis vnius, alteri prophericè manifestantur: vt dicitur 1. ad Corinth. 14. Et per hunc modum etiam ea quæ vnus scit demonstratiuè, alij possunt prophericè reuelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt vniuersaliter cognitionem omnium hominum: non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ: sicut mysterium Trinitatis, quod reuelatum est per Seraphim dicentia, Sanctus sanctus sanctus, &c. vt habetur Isa. 6. Vltimus autem gradus est eorum quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione: quia in seipsis non sunt cognoscibilia: vt contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est vniuersaliter & secundum se, potius est eo quod est particulariter & per aliud: ideo ad prophetiam propriissimè pertinet reuelatio euentuum futurorum, vnde & nomen prophetiæ sumi videtur. Vnde Gregorius * dicit super Ezechielem: Et cum ideo prophetia dicta sit quòd futura prędicat, quando de præterito vel præsenti loquitur, rationem sui nominis amittit.

Homil. 1. in Ezech. in principio ill. lim.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd prophetia ibi diffinitur secundum id quod propriè significatur nomine prophetiæ. Et per hunc etiam modum prophetia diuiditur contra alias gratias gratis datas. Vnde patet responsio ad secundum. Quamuis possit dici, quòd omnia quæ sub prophetia cadunt, conueniunt in hac ratione, quòd non sunt ab homine cognoscibilia nisi per reuelationem diuinam. Ea vero quæ pertinēt ad sapientiam & scientiam & interpretationē sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci: sed altiori modo manifestantur per illustrationē diuini luminis. Fides autem etsi sit de inuisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quòd homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

AD TERTIVM dicendum, quòd formale in cognitione prophetica est lumen diuinum: a cuius vnitate prophetia habet vnitatem speciei; licet sint diuersa quæ per diuinum lumen prophericè manifestantur.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum propheta per diuinam reuelationem cognoscat omnia quæ possunt prophericè cognosci.

Verit. q. 12. art. 1. ad 5. Et Rom. 15. lect. 3. col. 4. principio.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd Propheta per diuinam reuelationem cognoscat omnia quæ possunt prophericè cognosci. Dicit enim Amos 3. Nō faciet dominus Deus verbū, nisi reuelauerit secretū suum ad seruos suos Prophetas. Sed omnia quę prophericè reuelantur, sunt verba diuinitus facta.

Nihil

Nihil ergo eorum est quod non reueletur prophetæ.

¶ 2 Præterea, Dei perfecta sunt opera, vt dicitur Deuter. 32. sed prophetia est diuina reuelatio, vt *dictum est: ergo est perfecta. Quod non esset nisi perfectè omnia prophetabilia propheticè reuelarentur: quia perfectum est cui nihil deest: vt dicitur in *3. Physic. Ergo prophetæ omnia prophetabilia reuelantur.

Art. 3. huius quæst.

Lib. 3. text. 63. tom. 2.

¶ 3 Præterea, Lumen diuinum quod causat prophetiam, est potentius quàm lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia: sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia illa quæ ad illam scientiam pertinent: sicut grammmaticus cognoscit omnia grammaticalia: ergo videtur quòd Propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Sed contra est, quòd *Gregor. dicit super Ezech. quòd aliquando spiritus prophetię ex præsenti tangit animum prophetantis, & ex futuro nequaquã tangit. Aliquando autẽ ex præsenti non tangit, & ex futuro tangit. Non ergo Propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Homil. 1. in Ezechielẽ inter principium & medium.

Conclvsio.

Cum prima veritas sit principium omnium eorum quæ prophetice manifestantur, non oportet Prophetis omnia prophetabilia nota esse, sed tantum quæ illis per diuinam reuelationẽ nota fiunt.

Respondeo dicendum, quòd diuersa non est necesse esse simul nisi propter aliquod vnum in quo connectuntur, & à quo dependẽt: sicut suprà *dictum est, quòd virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel charitatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, & ab eo dependent. Et ideo qui cognoscit perfectè principium secundum totam eius virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur. Ignorato autem communi principio vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi: sed vnumquodque eorum per se oportet manifestari: & per consequens aliqua eorum possunt cognosci, & alia non cognosci. Principium autem eorum, quæ diuino lumine propheticè manifestantur, est ipsa veritas prima; quam prophetæ in seipsa non vident. Et ideo non oportet quòd omnia prophetabilia cognoscant. Sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem reuelationem huius vel illius rei.

1. 2 q. 65. art. 1. & 3.

Ad primvm ergo dicẽdum, quòd Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, reuelat Prophetis. Non tamen omnia omnibus, sed quædam vni, quædam alij.

Ad secvndvm dicendum, quòd Prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere diuinæ reuelationis. Vnde dicitur 1. ad Corinth. 13. quòd prophetiæ euacuabuntur: & quod ex parte prophetamus, id est, imperfectè. Perfectio autem diuinæ reuelationis erit in patria. Vnde subditur: Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Vnde non oportet quòd propheticæ reuelationi nihil desit, sed quòd nihil desit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

Ad tertivm dicendum, quòd ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ, ex quibus omnia quæ sunt illius scientiæ, dependẽt. Et ideo qui perfectè habet habitum alicuius scientiæ, scit omnia quæ ad illam scientiam pertinent: sed per prophetiam nõ cognoscitur in seipso principium prophetalium cognitionum, quod est Deus. Vnde non est similis ratio.

Articvlvs v.

Vtrum propheta discernat semper quid dicat per spiritum propriũ, & quid per spiritum prophetiæ.

3. cõtra. cap. 154. co. 1. & 3. fina. Et ve rit. qõ. 12. ar ti. 2. ad 15. & 16.

Ad qvintvm sic proceditur. Videtur quòd propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, & quid per spiritum prophetiæ. Dicit enim *Augustin. in 6. Confess. quòd mater sua dicebat discernere se, nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum reuelantem & inter animam suam somniantem. Sed prophetia est reuelatio diuina, vt *dictum est: ergo propheta semper discernit id quod Deus per spiritu prophetiæ dicit, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

**Lib. 6. cap. 13. à medio, tom. 1.*

Art. 3. huius quæst.

¶ 2 Præterea, Deus non præcipit aliquid impossibile, sicut *Hierem. dicit: Præcipitur autem prophetis Hierem. 23. Propheta qui habet somnium, narret somnium: & qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum vere: ergo Propheta potest discernere quid habeat per spiritũ prophetiæ ab eo quod aliter videt.

In expositione fidei ad Damasum, non procul à fine illius, tom. 2.

¶ 3 Præterea, Maior est certitudo quæ est per diuinum lumen, quàm quæ est per lumen rationis naturalis. Ille autem qui habet scientiam, pro certo scit se habere: ergo ille qui habet prophetiam per lumen diuinum, multo magis certus est se habere.

Sed contra est, quòd *Gregor. dicit super Ezech. Sciendum est, quòd aliquando prophetæ sancti dum consuluntur, ex magno vsu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, & se hoc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur.

Homil. 1. in Ezech. inter medium & fi.

Conclvsio.

Quæ per diuinam reuelationem Prophetis innotuerunt, certitudinaliter ab illis cognoscuntur, non autem ea, quæ per instinctum & proprio cognoscunt spiritu.

Respondeo dicendum, quòd mens prophetæ dupliciter à Deo instruitur. Vno modo, per expressam reuelationem. Alio modo, per quendam instinctum, quẽ interdum etiam nescientes humanæ mentes patiuntur: vt *August. dicit 2. super Genes. ad literam. De his ergo quæ expresse per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet: & pro certo habet quòd hæc sunt diuinitus sibi reuelata. Vnde dicitur Hiere. 26. In veritate misit me dominus ad vos: vt loquerer in aures vestras omnia verba hæc. Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis Prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticæ certitudinis accipere possumus ex hoc, quòd Abraham admonitus in prophetica visione, se præparauit ad filium vnigenitum immolandum, quod nullatenus fecisset, nisi de diuina reuelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet vt non plene discernere possit, vtrum hæc cogitauerit aliquo diuino instinctu vel per spiritum proprium. Non autẽ omnia quæ cognoscimus diuino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestãtur. Talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Et hoc modo intelligendum est verbum *Gregor. Ne tamen error ex hoc possit accidere per Spiritumsanctum citius correcti, ab eo quæ vera sunt, audiunt: & semetipsos, quia falsa dixerint, reprehẽdunt: vt ibidẽ *Gregorius subdit: Primæ autẽ rationes procedunt quãtum ad ea quæ prophetico spiritu reuelantur. Vnde patet responsio ad obiecta.

Lib. 2. ca. 17. declin ando ad finem, tom. 3.

Homil. 1. in Ezech.

Homil. 1. in Ezech. à medio.

Articvlvs vi.

Vtrum ea quæ prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa.

Ad sextvm sic proceditur. Videtur quòd ea quæ propheticè cognoscuntur vel annuntiantur possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, vt *dictum est: sed futura contingentia possunt non euenire, alioquin ex necessitate contingerent: ergo prophetiæ potest subesse falsum.

Infr. qõ. 172. art. 1. cor. & arti. 5. ad. 3. & arti 6. ad 2. Et veri q. 12. art. 3. cor. & artic. 10. ad 7.

**Art. 3. huius quæst.*

¶ 2 Præterea, Isaias propheticè prænũtiauit Ezechiæ dicens: Dispone domui tuæ: quia morieris tu, & non viues. Et tamen additi sunt vitæ eius postea quindecim anni, vt habetur 4. Reg. 20. & Isa. 38. Similiter & Hiere. 18. Dominus dicit: Repente loquar aduersum gentem & aduersum regnum, vt eradicem & destruam & dispẽdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo quod locutus sum aduersus eam, agam & ego pœnitentiam super

per malo quod cogitaui vt facerem ei. Et hoc apparet per exemplum Niniuitarum, secundum illud Ionæ 3. Misertus est dominus super malitiam quam dixit vt faceret eis, & non fecit. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

¶ 3 Præterea, Omnis conditionalis, cuius antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè: quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo. Ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare, nisi necessarium: vt probatur in *1. Posteriorum. Sed si prophetiæ non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram. Si aliquid est prophetatum, erit. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolutè, cum sit de præterito: ergo & consequens erit necessarium absolutè. Quod est inconueniēs: quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quòd prophetiæ non possit subesse falsum. *Lib. 1. text. 17. tom. 1.*

SED CONTRA est, quod *Cassiodor. dicit, quod prophetia est inspiratio vel reuelatio diuina, rerum euentus immobili veritate denuncians. Non autem esset immobilis veritas prophetiæ, si posset ei falsum subesse: ergo non potest ei subesse falsum. *In prologo in Psal. cap. 1. in princi.*

CONCLVSIO.

Cum prophetia diuinum quoddam signum sit diuinæ præscientiæ, impossibile est ei subesse falsum.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex dictis patet, prophetia est quædam cognitio intellectui prophetæ impressa ex reuelatione diuina per modum cuiusdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo & in docente: quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis: sicut in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hierony. dicit, quòd prophetia est quoddam signum diuinę præscientiæ. Oportet igitur eandem esse veritatem propheticæ cognitionis & enunciationis, quæ est cognitionis diuinæ: cui impossibile est subesse falsum, vt in primo *dictum est. Vnde prophetiæ non potest subesse falsum. *Ar. 1. 3. & 5. huius quæst.* *q. 14. art. 13. & 15. & q. 16. art. 8.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut in primo *dictum est, certitudo diuinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum: quia fertur in ea secundum quòd sunt præsentia & iam determinata ad vnum. Et ideo etiam prophetia, quæ est diuinæ præscientiæ similitudo impressa vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit. *q. 22. art. 4.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd diuina præscientia respicit futura secūdum duo, scilicet secundum quòd sunt in seipsis, inquantum scilicet ipsa præsentialiter intuetur: & secundum quòd sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamuis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad vnum: tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter euenire. Et quamuis ista duplex cognitio semper in intellectu diuino coniungatur, non tamen coniungitur semper in reuelatione prophetica: quia impressio agentis non semper adæquat eius virtutem. Vnde quandoque reuelatio prophetica est impressa quædam similitudo diuinæ præscientiæ, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis. Et talia sic eueniunt sicut prophetantur, secundum illud Isai. 7. Ecce virgo concipiet. Quandoque verò prophetica reuelatio est impressa similitudo diuinæ præscientiæ, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus: & tunc quandoque aliter euenit quàm prophetetur: nec tamen prophetiæ subest falsum. Nam sensus prophetiæ est, quod inferiorum causarum dispositio, siue naturalium siue humanorum actuum, hoc habet, vt talis effectus eueniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isai. dicentis: Morieris, & non viues, id est, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur. Et quod dicitur Ionæ 3. Adhuc quadraginta dies, & Niniue subuertetur, id est, hoc merita eius exigunt vt subuertatur. Dicitur autem Deus pœnitere metaphoricè, inquantum ad modum pœnitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

AD TERTIVM dicendum, quòd quia eadem est veritas prophetiæ & diuinæ præscientiæ, vt *dictum est, hoc modo illa conditionalis est vera. Si aliquid est prophetatum, erit: sicut ista: Si aliquid est præscitum, erit. In vtraque enim antecedens est impossibile non esse: vnde & consequens est necessarium: non secundum quòd est futurum respectu nostri, sed vt consideratur in suo præsenti, prout subditur præscientiæ diuinæ, vt in primo *dictum est. *In corp. art.* *q. 14. art. 13. ad 2.*

QVÆSTIO CLXXII.

De causa prophetiæ, in sex articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de causa prophetiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primò, vtrum prophetia sit naturalis.

¶ Secundò, vtrum sit à Deo mediantibus angelis.

¶ Tertiò, vtrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.

¶ Quartò, vtrum requiratur bonitas morum.

¶ Quintò, vtrum sit aliqua prophetia à dæmonibus.

¶ Sextò, vtrum prophetæ dæmonum aliquando dicant verum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum prophetia possit esse naturalis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd prophetia possit esse naturalis. Dicit enim *Gregor. in 4. Dialogorum, quòd ipsa aliquando animarum vis sua subtilitate aliquid præuidet. Et †August. dicit in 12. super Gen. ad literā, quòd animæ humanæ secundum quòd à sensibus corporis abstrahitur, competit futura præuidere. Hoc autē pertinet ad prophetiam: ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam. *Infrà artic. 3. cor. Et ver. q. 12. art. 3. & art. 4. cor.* **Lib. 4. cap. 26. in princi.* *†Lib. 12. ca. 13. tom. 3.*

¶ 2 Præterea, Cognitio animæ humanæ magis viget in vigilando quàm in dormiendo: sed in dormiendo quidam naturaliter præuident quædam futura: vt patet per *Philosophum in lib. de Somno & vigilia. Ergo multo magis potest homo naturaliter futura cognoscere. *In lib. de diuinatione per somniū, ca. 2.*

¶ 3 Præterea, Homo secundum suam naturā est perfectior animalibus brutis: sed quædam animalia bruta habent cognitionē futurorum ad se pertinentium, sicut formicæ præcognoscunt pluuias futuras: quod patet per hoc, quòd ante pluuiam incipiunt grana in foramen reponere. Et similiter pisces præcognoscunt tempestates futuras: vt perpenditur ex eorum motu dum loca tempestuosa declinant. Ergo multo magis homines naturaliter præcognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia à natura.

¶ 4 Præterea, Prouerb. 29. dicitur: Cum prophetia defecerit, dissipabitur populus: & sic patet quòd prophetia est necessaria ad hominum conseruationem. Sed natura non deficit in necessariis: ergo videtur quòd prophetia sit à natura.

SED CONTRA est, quod dicitur 2. Petr. 1. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines: ergo prophetia non est à natura, sed ex dono Spiritusancti.

CONCLVSIO.

Prophetia simpliciter non potest homini inesse à natura, sed ex diuina reuelatione.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, prophetica præcognitio potest esse de futuris dupliciter. Vno modo, secundum quòd sunt in seipsis. Alio *q. præced. art. 6. ad 2.*

Alio modo, secundum quòd sunt in suis causis. Præcognoscere autem futura secundum quòd sunt in seipsis, est proprium diuini intellectus: cuius æternitati sunt omnia
1.1.q.14. art.13. præsentia, vt in primo *dictum est. Et ideo talis præcognitio futurorum non potest esse à natura, sed solum ex reuelatione diuina. Futura verò in suis causis possunt præcognosci naturali cognitione, etiã ab homine, sicut medicus præcognoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus causis: quarum ordinem ad tales effectus experimento præcognouit. Et talis cognitio futurorum potest intelligi esse in homine dupliciter à natura. Vno modo, sic quòd statim anima ex eo quod in seipsa habet, possit præcognoscere futura. Et sic sicut *August. dicit 12. super Genes. ad literam, quidam voluerunt animam humanam habere quandam vim diuinationis in seipsa. Et hoc videtur esse secundum *opinionem Plato. qui posuit, quòd anima habet omnium rerum cognitionem per participationem idearum: sed ista cognitio obnubilatur in eis per coniunctionem corporis, in quibusdã tamen plus, in quibusdam verò minus, secundum corporis puritatem diuersam. Et secundum hoc posset dici, quòd homines habentes animas nõ multum obtenebratas ex corporum vnione, possunt talia futura præcognoscere secundum propriam scientiam. Contra hoc autem obiicit *August. Cur non semper possit vim diuinationis habere anima, cum semper velit? Sed quia verius esse videtur, quòd anima ex sensibilibus cognitionem acquirat, secundum sententiam Aristotelis, vt in primo *dictum est: ideo melius est dicẽdum alio modo, quòd præcognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem, in qua iuuantur per naturalem dispositionem: secundum quòd in homine inuenitur perfectio virtutis imaginatiuæ, & claritas intelligentiæ. Et tamen hæc præcognitio futurorum differt à prima, quæ habetur ex reuelatione diuina dupliciter. Primò quidem, quia prima potest esse quorumcunque euentuum, & infallibiliter. Hæc autem præcognitio, quæ naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana. Secundò, quia prima prophetia est secundum immobilẽ veritatem, non autem secunda: sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio propriè pertinet ad prophetiam, non secunda: quia sicut suprà *dictum est, prophetica cognitio est eorum quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo dicẽdum, quòd prophetia simpliciter dicta, non potest esse à natura, sed solum ex reuelatione diuina.

Lib.12. cap. 13 in princi. tom.3. — *In Dialogo 6. de Reipub. vel de iusto, à medio. — Lib.12. cap. 13. tom.3. — q.84. art.3. 6. & 7. — q. præcedent. art.1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd anima quando abstrahitur à corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, & etiam ad percipiendum subtiles motus qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquitur: à quibus percipiendis anima impeditur, cùm fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo *Gregorius dicit, quòd anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quædam futura subtilitate suæ naturæ: prout scilicet percipit etiam modicas impressiones, aut etiam cognoscit futura reuelatione angelica: non autem propria virtute: quia vt *Augu. dicit 12. super Genes. ad literam: Si hoc esset, tunc haberet quandocunq; vellet in sua potestate futura præcognoscere: quod patet esse falsum.

Lib.4. Dialog. ca.26. — Lib.12. cap. 13. non longe à principio, tom.3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd cognitio futurorum quæ fit in somniis, est aut ex reuelatione spiritualium substantiarum, aut ex causa corporali: vt *dictum est cum de diuinationibus ageretur. Vtrunque autẽ melius potest fieri in dormiẽtibus quàm in vigilãtibus: quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia: vnde minus potest percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel etiam causarum naturalium. Quantum tamen ad perfectionem iudicij, plus viget ratio in vigilando quàm in dormiẽdo.

q.95. arti.6.

AD TERTIVM dicendum, quòd bruta etiã animalia non habent præcognitionẽ futurorum euentuum, nisi secundum quod ex suis causis præcognoscuntur, ex quibus eorum phantasiæ mouentur, & magis quam hominum: quia phantasiæ hominum, maximè in vigilando, disponuntur magis secundum rationẽ quàm secundum impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius id, quod in brutis facit impressio causarum naturalium: & adhuc magis adiuuat hominem diuina gratia prophetias inspirans.

AD QVARTVM dicendum, quòd lumen propheticum se extẽdit etiã ad directiones humanorum actuum. Et secundum hoc prophetia necessaria est ad populi gubernationem, & præcipuè in ordine ad cultum diuinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

ARTICVLVS II.

Vtrum prophetica reuelatio fiat per angelos.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd prophetica reuelatio non fiat per angelos. Dicitur enim Sapien.7. quòd sapiẽtia Dei in animas sanctas se transfert, & amicos Dei & prophetas constituit: sed amicos Dei constituit immediatè: ergo etiam prophetas facit immediatè, non mediantibus angelis.

¶ 2 Præterea, Prophetia ponitur inter gratias datas: sed gratiæ grati gratis datæ sunt à Spiritu sancto: secundum illud, Diuisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus. Non ergo prophetica reuelatio fit angelo mediante.

¶ 3 Præterea, *Cassiod. dicit, quòd prophetia est diuina reuelatio. Si autem fieret per angelos, diceretur angelica reuelatio. Non ergo prophetia fit per angelos.

SED CONTRA est, quòd *Diony. dicit 4. cap. Cæl. Hierarc. Diuinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cælestes virtutes. Loquitur autem ibi de visionibus propheticis. Ergo reuelatio prophetica fit angelis mediantibus.

1. qõ.111. art. 1. Et 3. contra cap. 154 co. 1. Et vers q. 12. art.8. Et. Mat. 2. leg. 3 fi. & lect. 4. col.5. fin. Et 1. Cor.14. col 2. — *In prologo super Psalteriũ, cap.1. in principio. — *ca.4. parũ à medio illius.

CONCLVSIO.

Prophetica reuelatio conuenit hominibus ex Deo, angelorum tamen ministerio.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Apostolus dicit ad Rom. 13. Quæ à Deo sunt ordinata sunt. Habet autem hoc diuinitatis ordo, sicut Dionys. dicit, vt infima per media disponat. Angeli autẽ medij sunt inter Deum & homines, vtpote plus participãtes de perfectione diuinæ bonitatis quàm homines. Et ideo illuminationes & reuelationes diuinæ à Deo ad homines per angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit per illuminationem & reuelationẽ diuinam: vnde manifestum est quòd fiat per angelos.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd charitas secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest. Sed prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam angelus potest imprimere, vt in primo *dictum est. Et ideo nõ est similis ratio de vtroque. q.111. arti.1.

AD SECVNDVM dicendum, quòd gratiæ gratis datæ attribuuntur Spiritui sancto sicut primo principio, qui tamen operatur huiusmodi gratias in hominibus, mediante ministerio angelorum.

AD TERTIVM dicendum, quòd operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cuius virtute instrumentum agit: & quia minister est sicut instrumẽtum, idcirco prophetica reuelatio, quæ fit ministerio angelorum, dicitur esse diuina.

ARTICVLVS III.

Vtrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd ad prophetiã requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in propheta secundum dispositionẽ recipientis, quia super illud Amos primo, Dominus.

Vni. qõ.12. arti 4.

In princip. commentarij ad 1. cap. Amos tom. 6.

minus de Sion rugiet, dicit glossa *Hieron. Naturale est vt omnes qui volunt rem rei comparare, ex his rebus sumant comparationes, quas sunt experti, & in rebus quibus sunt nutriti. Verbi gratia, Nautæ suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant. Sic & Amos, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat. Sed quod recipitur in aliquo secundum modum recipientis, requirit naturalem dispositionem: ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

¶ 2 Præterea, Speculatio prophetiæ est altior quàm scientiæ acquisitæ. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiæ acquisitæ. Multi enim ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientias speculatiuas capiendas. Multo ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

¶ 3 Præterea, Indispositio naturalis magis impedit aliquem, quam impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superueniens impeditur speculatio prophetiæ. Dicit enim *Hierony. super Matth. quòd in tempore illo quo coniugales actus geruntur, præsentia spiritussancti non dabitur, etiam si propheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur: ergo multo magis indispositio naturalis impedit prophetia. Et sic videtur quòd bona dispositio naturalis requiratur ad prophetiam.

In epist. de Monogamia à medio, tom. 1. Refertur in decreto 32. q. 2. cap. communia.

SED CONTRA est, quòd *Gregor. dicit in Homil. Pentecostes: Implet, scilicet spiritussanctus citharœdum puerum, & psalmistam facit. Pastorem armentorum sycomoros vellicantem, & prophetam facit. Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate spiritussancti, de quo dicitur 1. ad Corinth. 12. Hæc omnia operatur vnus atque idem spiritus diuidens singulis prout vult.

Homil 30. in euang. nō multum remote à fine.

CONCLVSIO.

Nō aliqua præcedēs naturalis dispositio necessaria est ad prophetiā, sed ex sola spiritussancti voluntate hominibus infunditur.

Arti. 1. huius quæst.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, prophetia vere & simpliciter dicta est ex inspiratione diuina. Quæ autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid. Est autem considerandum quòd sicut Deus, qui est causa vniuersalis in agendo, non præexigit materiam nec aliquam materiæ dispositionem in corporalibus effectibus, sed simul potest & materiam & dispositionem & formam inducere: ita etiam in affectibus spiritualibus non præexigit aliquam dispositionem: sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem conuenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturæ. Et vlterius posset etiam simul per creationem producere ipsum subiectum, scilicet animam, & in ipsa sui creatione disponere ad prophetiam, & dare ei gratiam propheticam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd indifferens est ad prophetiam quibuscunq; similitudinibus res prophetica exprimatur. Et ideo hoc ex operatione diuina nō immutatur circa prophetiam. Remouetur autē diuina virtute, si quid prophetiæ repugnat.

AD SECVNDVM dicendum, quòd speculatio sciētiæ fit ex causa naturali. Natura autem non potest operari nisi dispositione præcedente in materia, quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiæ causa.

AD TERTIVM dicendum, quòd aliqua naturalis indispositio, si non remoueretur, impedire posset prophetalem reuelationem, puta si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus. Sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem, vel iræ, vel concupiscentiæ, qualis est in coitu, vel per quamcunque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem remouet virtus diuina, quæ est prophetiæ causa.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum bonitas morum requiratur ad prophetiam.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim Sapien. 7. quòd sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert, & amicos Dei & prophetas constituit: sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum, & sine gratia gratum faciente: ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum, & gratia gratum faciente.

Veri. q. 12. arti. 5. & opusc. 3. cap. 222. Et 1. cor. 13. co. 3.

¶ 2 Præterea, Secreta non reuelantur nisi amicis, secundum illud Ioan. 15. Vos autē dixi amicos, quia omnia quæcunque audiui à patre meo, nota feci vobis: sed prophetis Deus sua secreta reuelat, vt dicitur Amos 3. ergo videtur quòd prophetæ sint Dei amici: quod non potest esse sine charitate. Ergo videtur quòd prophetia non possit esse sine charitate, quæ non est sine gratia gratum faciente.

¶ 3 Præterea, Matth. 7. dicitur: Attendite à falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ouium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces. sed quicunque sunt sine gratia interius, videntur esse lupi rapaces: ergo omnes sunt falsi prophetæ. Nullus est ergo verus propheta, nisi bonus per gratiam.

¶ 4 Præterea, *Philosophus dicit in lib. de Sōno & vigilia, quòd si diuinatio somniorum est à Deo, inconueniēs est eam immittere quibuslibet, & non optimis viris: sed constat donum prophetiæ esse à Deo: ergo donum prophetiæ non datur nisi optimis viris.

Lib. de diuinatione per somnium, ca. 1. circa principium.

SED CONTRA est, quod Math. 7. His qui dixerant, Domine, nonne in nomine tuo prophetauimus? respondetur, Nunquam noui vos. Nouit autem dominus eos, qui sunt eius, vt dicitur 2. ad Timoth. 2. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

CONCLVSIO.

Quanquam per morum maliciam ex animi inordinatis affectibus maximum prophetiæ adsit impedimentum, potest tamen ea esse sine morum bonitate quo ad omnis bonitatis radicem, charitatem videlicet, cum ad intellectus spectans ad proximorum salutem, non autem propriam, sit à Deo hominibus infusa.

RESPONDEO dicendum, quòd bonitas morum potest attendi secundum duo. Vno quidem modo, secundum interiorem eius radicem, quæ est gratia gratum faciens. Alio autem modo, quantum ad interiores animæ passiones & exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, vt anima hominis Deo per charitatem coniungatur. Vnde *August. dicit in 15. de Trinit. Nisi impartiatur cuique spiritus sanctus, vt eum Dei & proximi faciat amatorem, ille à sinistra non transfertur ad dexteram. Vnde quicquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum faciente, & per consequēs sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine charitate. Quod apparet ex duobus. Primo quidem, ex actu vtriusque. Nam prophetia pertinet ad intellectum, cuius actus præcedit actum voluntatis, quem perficit charitas. Vnde Apostolus 1. ad Corinth. 13. Prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quæ possunt sine charitate haberi. Secundò, ex fine vtriusque. Datur enim prophetia ad vtilitatem Ecclesiæ sicut & aliæ gratiæ gratis datæ, secundum illud Apostoli 1. ad Corinth. 12. Vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem. Non autem ordinatur directè ad hoc quòd affectus ipsius prophetæ coniungatur Deo, ad quod ordinatur charitas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum, quantum ad propriam radicem huius bonitatis. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animæ & actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis à prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis eleuatio ad spiritualium contemplationem: quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, & per inordinatam occupationem rerum ex-

Lib. 15. cap. 18. circa principium tom. 3.

rum exteriorum. Vnde & de filiis prophetarum legitur 4.Reg.4. quòd simul habitabant cum Heliseo, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur à dono prophetiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd donum prophetiæ aliquando datur homini, & propter vtilitatem aliorum, & propter propriæ mentis illustrationem. Et hi sunt in quorum animas sapientia diuina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei & prophetas eos constituit. Quidam vero consequuntur donum prophetiæ solum ad vtilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta diuinæ operationis. Vnde *Hierony. dicit super Matth. Prophetare, vel virtutes facere & dæmonia eiicere, interdum non est eius meriti qui operatur, sed vel inuocatio nominis Christi hoc agit, vel ob condênationem eorum, qui inuocant: vel vtilitatem eorum, qui vident & audiunt, conceditur.

In illud Matth.7. Nōne in nomine tuo prophetauimus, tom.9.

Ad secundum dicendum, quòd *Gregor. exponens illud, dicit: Dum audita superna cælestia amamus, amata iam nouimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia à terrenis desideriis immutati amoris summi facibus ardebant. Et hoc modo non reuelantur semper secreta diuina prophetis.

Homil.27.in euang. ante medium.

Ad tertium dicendum, quòd non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim *Chrysost. super Matth. quòd catholici doctores, etsi fuerint peccatores, serui quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere Christianos. Et quia prophetia ordinatur ad vtilitatẽ aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas, quia ad hoc non mittuntur à Deo.

Homil.19.in opere imperfecto ante medium, tom.2.

Ad quartum dicendũ, quòd dona diuina nõ semper dãtur optimis simpliciter, sed quandoq; illis, qui sunt optimi, quantum ad talis doni perceptionẽ. Et sic Deus donum prophetiæ illis dat quibus optimũ iudicat dare.

Articvlvs V.

Vtrum aliqua prophetia sit à dæmonibus.

3.contra cap.154.co.4.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd nulla prophetia sit à dæmonibus. Prophetia enim est diuina reuelatio, vt *Cassiodor. dicit: sed illud quod fit à dæmone, non est diuinum: ergo nulla prophetia potest esse à dæmone.

** In prologo super Psalteriũ, cap.1.*

¶ 2 Præterea, Ad propheticam cognitionẽ requiritur aliqua illuminatio, vt suprà *dictum est: sed dæmones nõ illuminant intellectum humanũ, vt suprà †dictum est in primo: ergo nulla prophetia potest esse à dæmonibus.

q. præcedent. arti.2.
†1.1.q.109. arti.3.

¶ 3 Præterea, Non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet: sed prophetia est signum confirmationis fidei. Vnde super illud Rom.12. Siue prophetiam secundum rationem fidei, dicit *gloss. Nota quòd in numeratione gratiarum à prophetia incipit, quæ est prima probatio quòd fides nostra sit rationabilis, quia credentes accepto spiritu prophetabant. Non ergo prophetia à dæmonibus dari potest.

**Est glos. Ambro. super hũc locum, tom.5.*

Sed contra est, quòd dicitur 3. Reg.18. Congrega ad me vniuersum Israël in monte Carmeli, & prophetas Baal trecẽtos quinquaginta, prophetasq; lucorum quadringentos, qui comedunt de mensa Iezabel: sed tales erant dæmonum cultores: ergo videtur quòd etiam à dæmonibus sit aliqua prophetia.

Conclvsio.

Prophetia simpliciter & proprie non aliquo dæmonum ministerio, sed diuina reuelatione fit.

q.præce.art.1.

Respondeo dicẽdum, quòd sicut suprà *dictum est, prophetia importat cognitionem quandam procul existentem à cognitione humana. Manifestum est autem quòd intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quæ sunt remota à cognitione intellectus inferioris. Supra autem intellectum humanum est non solum intellectus diuinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum & malorum secundum naturæ ordinẽ. Et ideo quædam cognoscunt dæmones etiam sua naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus reuelare. Simpliciter autem & maxime remota sunt quæ solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia proprie & simpliciter dicta, fit per solam diuinam reuelationem. Sed ipsa reuelatio facta per dæmones potest secundum quid dici prophetia. Vnde quibus aliquid per dæmones reuelatur, non dicuntur in scripturis prophetæ simpliciter, sed cum aliqua additione, puta prophetæ falsi, vel prophetæ idolorum. Vnde *August. 12. super Genes. ad literam: Cum malus spiritus arripit hominem in hæc, scilicet visa, aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas.

Lib.12. cap.19. circa finẽ, tom.3.

Ad primum ergo dicendum, quòd Cassiod. ibi diffinit prophetiam proprie & simpliciter dictam.

Ad secundum dicendum, quòd dæmones ea quæ sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo. Et in hoc deficit hæc prophetia à vera.

Ad tertium dicendum, quòd aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest prophetia dæmonum à prophetia diuina. Vnde dicit *Chrysost. super Matth. quòd quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt diuinatores. Sed sic discernuntur, quoniam diabolus interdum falsa dicit, spiritus sanctus nunquam. Vnde dicitur Deuter.18. Si tacita cogitatione responderis, quomodo possunt intelligere verbum quod Dominus non est locutus? hoc habebis signum: Quod in nomine Domini propheta ille prædixerit, & non euenerit, hoc Dominus non est locutus.

Homil.19.in Matth. in opere imperfecto, non procul à fine, tom.2.

Articvlvs VI.

Vtrum prophetæ dæmonum aliquando prædicent verum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd prophetæ dæmonum nunquam vera prædicãt. Dicit enim *Ambros. quòd omne verum à quocunque dicatur, à spiritu sancto est: sed prophetæ dæmonum nõ loquuntur à spiritu sancto, quia non est conuentio Christi ad Belial, vt dicitur 2.ad Corint.6. Ergo videtur quòd tales nunquam vera prænuntiant.

Infr.q̃.174. arti.5. ad 4. Et 3. contra cap.154. co.4.& 5.
**Ambro. cap.12. in epist. ad Rom. paulo à principio, tom.5.*

¶ 2 Præterea, Sicut veri prophetæ inspirantur à spiritu veritatis, ita prophetæ dæmonum inspirãtur à spiritu mẽdacij, secundum illud 3. Reg. vlt. Egrediar, & ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius. Sed prophetæ inspirati à spiritusancto nunquam loquuntur falsum, vt suprà *habitum est: ergo prophetæ dæmonum nunquam loquuntur verum.

q. præcedent. arti.6.

¶ 3 Præterea, Ioan.8. dicitur de diabolo, quòd cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia diabolus est mendax, & pater eius, id est, mendacij. Sed inspirando prophetas suos diabolus non loquitur, nisi ex propriis. Non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia non est conuentio lucis ad tenebras, vt dicitur 2.Corinth.6. Ergo prophetæ dæmonum nunquam vera prædicunt.

Sed contra est, quod Nume.22. dicit quædam gloss. quòd Balaam diuinus erat dæmonum scilicet ministerio, & arte magica nonnunquam futura præcognoscebat. Sed ipse multa prænuntiauit vera, sicut est id quod habetur Nume.24. Orietur stella ex Iacob, & consurget virga ex Israël. Ergo etiam prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

Conclvsio.

Prophetæ dæmonum nonnunquam vera dicunt, sed nõ dæmonum opere, verùm potius spiritus sancti opere.

Respondeo dicendum, quòd sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inueniri aliquid in rebus, quod totaliter bono priuetur. Vnde impossibile est esse aliquã cognitionem quæ totaliter

totaliter sit falsa absque admixtione alicuius veritatis. Vnde *Beda dicit, quòd nulla falsa est doctrina quæ non aliquando aliqua vera falsis intermisceat. Vnde & ipsa doctrina dæmonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur. Sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Vnde & *Chrysost. dicit super Matth. Concessum est diabolo interdum vera dicere, vt mendacium suum rara veritate commendet.

Id habet Augustin. in 2. quæst. euang. cap. 40. to. 4.

Homil. 19. in Matth. in opere imperfecto, tom. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd prophetæ dæmonum non semper loquuntur ex dæmonum reuelatione, sed interdum ex inspiratione diuina, sicut manifeste legitur de Balaam, cui dicitur dominus esse locutus Nume. 22. Licet esset propheta dæmonum, quia Deus vtitur etiam malis ad vtilitatem bonorum. Vnde & per prophetas dæmonum aliqua vera prænuntiat: tum vt credibilior fiat veritas, quæ etiam ex aduersariis testimonium habet: tum etiam quia cum homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Vnde etiam Sibyllæ multa vera prædixerunt de Christo. Sed etiam quando prophetę dæmonum à dæmonibus instruuntur, aliqua vera prædicunt: quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cuius auctor est spiritus sanctus, quandoque etiam reuelatione bonorum spirituum, vt patet per *August. 2. super Genes. ad literam. Et sic etiam illud verum quod dæmones enuntiant, à spiritu sancto est.

Lib. 12. cap. 19. tom. 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd verus propheta semper inspiratur à spiritu veritatis in quo nihil est falsitatis: & ideo nunquam dicit falsum. Propheta autem falsitatis non semper instruitur à spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur à spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, vt *dictum est.

In corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd propria dæmonum dicuntur esse illa, quæ habent à seipsis, scilicet mendacia & peccata. Quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent à seipsis, sed à Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoq; vera prænuntiant, vt *dictum est. Vtitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam, dum diuina mysteria eis per angelos reuelantur, vt *dictum est.

In corp. art. & ad 1.

In solut. ad 1.

QVÆSTIO CLXXIII.

De modo propheticæ cognitionis, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de modo propheticæ cognitionis.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum prophetæ videāt ipsam Dei essentiam.

¶ Secundò, vtrum reuelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis.

¶ Tertiò, vtrum prophetica reuelatio semper sit cum alienatione à sensibus.

¶ Quartò, vtrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur.

Supr. quæst. 171. art. 2. cor. & art. 4. cor. & ad 8. Et ver. q. 12. art. 6. Et Psal. 50. et 9.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd prophetæ ipsam Dei essentiam videant, quia super illud Isai. 38. Dispone domui tuæ, &c. dicit *gloss. Prophetæ in ipso libr. præscientiæ Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt: sed præscientia Dei est ipsa eius essentia: ergo prophetæ vident ipsam Dei essentiam.

**Habetur ibi in glosa ordinaria ex Gregorio.*

Lib. 9. cap. 7. in princ. to. 3.

¶ 2 Præterea, *August. dicit in 9. de Trinit. quòd in illa æterna veritate ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, & secundum quam operamur, visu mentis aspicimus: sed prophetæ inter omnes homines altissimam habent diuinorum cognitionem: ergo ipsi maxime diuinam essentiam vident.

¶ 3 Præterea, Futura contingentia præcognoscuntur à prophetis secundum immobilem veritatem: sic autem non sunt nisi in ipso Deo: ergo prophetæ ipsum Deum vident.

SED CONTRA est, quod visio diuinæ essentiæ non euacuatur in patria. Prophetia autem euacuatur, vt habetur 1. ad Corinth. 13. Ergo prophetia non fit per visionem diuinæ essentiæ.

CONCLVSIO.

Quæ prophetæ cognoscunt non diuinam intuentes essentiam apprehendunt, sed in quibusdam similitudinibus quasi in quodam speculo, diuino lumine illustrato intuentur.

RESPONDEO dicendum, quòd prophetia importat cognitionem diuinam vt procul existentem. Vnde & de prophetis dicitur Hebr. 11. quòd erant à longe aspicientes. Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident vt à remotis, sed magis quasi ex propinquo, secundum illud Psal. 139. Habitabunt recti cum vultu tuo. Vnde manifestum est, quòd cognitio prophetica alia est à cognitione perfecta, quæ erit in patria. Vnde & distinguitur ab ea sicut imperfectum à perfecto, & ea adueniente euacuatur, vt patet per Apostolum 1. ad Corinth. 13. Fuerunt autem quidam cognitionem propheticam à cognitione beatorum distinguere volentes, qui dixerunt quòd prophetæ vident ipsam diuinam essentiam, quam vocant speculum trinitatis; non tamen secundum quòd est obiectum beatorum, sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum euentuum. Quod quidem est omnium impossibile. Deus enim est obiectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam: secundum illud quod *Augusti. dicit in 5. Confess. Beatus est qui te scit, etiam si illa, id est, creaturas, nesciat. Non est autem possibile quòd aliquis videat rationes creaturarum in ipsa diuina essentia; ita quòd eam nō videat: tum quia ipsa diuina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt. Ratio autem idealis non addit supra diuinam essentiam, nisi respectum ad creaturam. Tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, vt est obiectum beatitudinis, quàm cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quòd prophetæ videant Deum secundum rationes creaturarum, & non prout est obiectum beatitudinis. Et ideo dicendum est, quòd visio prophetica non est visio ipsius diuinæ essentiæ, neque in ipsa diuina essentia vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus secundum illustrationem diuini luminis. Vnde *Dionys. dicit in 4. cap. Cælest. hierar. de visionibus propheticis loquens, quòd sapiens theologus visionem illam dicit esse diuinam, quæ fit per similitudinem rerum forma corporali carentium ex reductione videntium in diuina. Et huiusmodi similitudines diuino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quàm Dei essentia. Nam in speculo resultant species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo. Sed huiusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici speculum, inquantum resultat ibi similitudo veritatis diuinæ præscientiæ. Et propter hoc dicitur speculū æternitatis, quasi repræsentans Dei præscientiam, qui in æternitate omnia præsentialiter videt, vt dictum est.

Lib. 5. cap. circa princip. tom. 1.

cap. 4. cælest. hierarch. in medio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, inquantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mentem prophetæ.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in prima veritate dicitur

te dicitur homo videre propriam formam qua existit, inquantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quòd seipsam cognoscat.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc ipso quòd in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetæ similem cognitionem absque eo quòd prophetæ Deum per essentiam videant.

ARTICVLVS II.

Vtrum in prophetica reuelatione imprimantur diuinitus menti prophetæ nouæ rerum species, vel solum nouum lumen.

3. contra. ca. 154. co. 1. Et ver. q. 12. art. 7. AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd in prophetica reuelatione non imprimantur diuinitus menti prophetæ nouæ rerum species, sed solum nouum lumē, quia sicut dicit *gloss. Hiero. Amos *In principio commentarij ad 1. caput Amos, tom. 6. 1. Prophetæ vtuntur similitudinibus rerum in quibus conuersati sunt. Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de nouo impressas, nihil operaretur ibi præcedēs conuersatio: ergo nō imprimuntur aliquæ species de nouo in animam prophetæ, sed solum propheticum lumen.

Lib. 12. cap. 9. tom. 3. ¶ 2 Præterea, Sicut *August. dicit 12. super Genes. ad literam: Visio imaginaria non facit prophetam, sed solum visio intellectualis. Vnde etiam Daniel. 10. dicitur quòd intelligentia opus est in visione: sed visio intellectualis, sicut in eodem lib. dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem: ergo videtur quòd prophetica reuelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

¶ 3 Præterea, Per donum prophetiæ spiritussanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ humanæ: sed formare quascunque rerum species potest homo ex facultate naturali: ergo videtur quòd in prophetica reuelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solum intelligibile lumen.

SED CONTRA est, quòd dicitur Oseæ 12. Ego visiones multiplicaui eis, & in manibus prophetarum assimilatus sum. Sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est cōmune in omni prophetica visione, sed solum secundum diuersitatem specierum, secundum quas etiam est assimilatio: ergo videtur quòd in prophetica reuelatione imprimantur nouæ species rerum, & non solum intelligibile lumen.

CONCLVSIO.

Fit prophetis reuelatio nonnunquam per solam diuini luminis influentiam, nonnunquam vero per species de nouo impressas, seu aliter ordinatas.

Lib. 12. cap. 9. circa principium. tom. 3. RESPONDEO dicendum, quòd sicut *Augustin. dicit 12. super Genes. ad literam: Cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet. Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem siue repræsentationem rerum, & iudicium de rebus præsentatis. Repræsentātur autem menti humanæ res aliquæ secūdum aliquas species & secundum naturæ ordinem. Primò ergo oportet quòd species repræsententur sensui: secundò imaginationi: tertiò, intellectui possibili, qui immutatur à speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formæ rerum sensibilium secundum quòd accipiuntur à sensu, sed transmutantur diuersimode, vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus & furiosis: vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diuersa ordinatione earundem literarum accipiuntur diuersi intellectus, ita etiam secundum diuersam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diuersæ species intelligibiles. Iudicium autem humanæ mentis fit secundum vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad vtrunque, scilicet & quantum ad iudicium, per influxum luminis intellectualis, & quantum ad acceptionem seu repræsentationem rerum, quæ fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum, potest assimilari doctrina humana reuelationi propheticæ, non autem quantum ad primum. Homo enim suo discipulo repræsentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus. Horum autem duorum principalius est primum in prophetia, quia iudicium est completiuum cognitionis. Et ideo sicut fit diuinitus repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, vt Pharaoni & Nabuchodonosor, aut etiam per similitudines corporales, vt Balthasar, non est talis censendus propheta, nisi illuminetur eius mens ad iudicandum. Sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Vnde à quibusdā vocatur *extasis prophetiæ, sicut & diuinatio somniorum. *al. casus. Erit autem propheta, si solummodo intellectus eius illuminetur ad iudicandum, etiam ea quæ ab aliis imaginarie visa sunt: vt patet de Ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut *Augusti. dicit 12. super Genes. ad Lib. 12. cap. 9. in medio, tom. 3. literam: maxime propheta est qui vtroque præcellit, vt scilicet videat in spiritu corporalium rerum significatiuas similitudines, & eas viuacitate mentis intelligat. Repræsentantur autem diuinitus menti prophetæ, quandoque quidem mediante sensu, exterius quædam formæ sensibiles, sicut Daniel vidit scripturam parietis, vt legitur Danie. 5. quandoque autem per formas imaginarias, siue omnino diuinitus impressas, non per sensum acceptas, (puta si alicui cæco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines) vel etiam diuinitus ordinatas ex his quæ à sensibus sunt acceptæ, sicut Hieremias vidit ollam succensam à facie aquilonis, vt habetur Hierem. 1. siue etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti, sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon & Apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur mēti humanæ diuinitus, ad iudicandum ea quæ ab aliis visa sunt, sicut *dictum est de Ioseph, & sicut patet de Apostolis In isto artic. quibus dominus aperuit sensum, vt intelligerent scripturas, vt dicitur Luc. 24. Et ad hoc pertinet interpretatio sermonum. Siue etiam ad diiudicandum secundum diuinam veritatem, ea quæ cursu naturali homo apprehendit. Siue etiam ad diiudicādum veraciter & efficaciter ea quæ agenda sunt, secundum illud Isai. 63. Spiritus domini doctor eius fuit. Sic igitur patet quòd prophetica reuelatio quandoq; quidem fit per solam luminis influētiam: quandoque autem per species de nouo impressas vel aliter ordinatas.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *dictū In corp. art. est, quandoq; in prophetica reuelatione diuinitus ordinātur species imaginariæ præacceptę à sensu secundum cōgruentiam ad veritatē reuelandā. Et tunc cōuersatio præcedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales & indiuiduales: fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem. Vnde *August. dicit 9. de Trinit. Lib. 9 ca. 11. in principio, tom. 3. quòd habet animus nōnullam speciei notæ similitudinē, quæ quidem similitudo intelligibilis in reuelatione prophetica quandoque immediate à Deo imprimitur, quādoque à formis imaginatis resultat secundum adiutorium prophetici luminis, quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

AD TERTIVM dicēdum, quòd quascunq; formas imaginatas naturali virtute homo potest formare absolute considerādo, non tamē vt sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum exce-

excedunt, sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

ARTICVLVS III.

Vtrum visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.

Veri. q. 12. arti. 9. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus. Dicitur enim Nume. 12. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. Sed sicut *Gloss. dicit in principio Psalterij: Visio quæ est per somnia & visiones, est per ea quæ videntur dici vel fieri. Cum autem aliqua videntur dici vel fieri quæ non dicuntur, vel fiunt, est alienatio à sensibus: ergo prophetia semper fit cum alienatione à sensibus.

In gloss. ordinaria in præfatione super prologum Hieronymi.

¶ 2 Præterea, Quando vna virtus multum intenditur in operatione sua, alia potentia abstrahitur à suo actu, sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quæ coram ipsis sunt: sed in visione prophetica est maxime intellectus eleuatus, & intenditur in suo actu: ergo videtur quòd semper fiat cum abstractione à sensibus.

¶ 3 Præterea, Impossibile est idem simul ad oppositas partes conuerti: sed in visione prophetica mens conuertitur ad accipiendum à superiori: ergo non potest simul conuerti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur quod reuelatio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.

SED CONTRA est, quòd dicitur 1. ad Corinth. 14. Spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt: sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos à sensibus alienatus existens: ergo videtur quòd prophetica visio non fiat cum alienatione à sensibus.

CONCLVSIO.

Fit nonnunquam prophetica reuelatio per abstractionem à sensibus, cum videlicet fit per imaginarias formas, non tamen cum aliqua natura inordinatione, sed vel per somnium, vel contemplationem diuinorum, vel diuina virtute rapiente.

Art. præcedēt. RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, prophetica reuelatio fit secundum quatuor, scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immissionem intelligibilium specierum, secundum impressionem vel ordinationem imaginabilium formarum, & secundum expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem quòd non fit abstractio à sensibus, quando aliquid repræsentatur menti prophetæ per species sensibiles, siue ad hoc specialiter formata diuinitus, sicut rubus ostensus Moysi, & scriptura ostensa Danieli: siue etiā per alias causas productas: ita tamen quòd secundum diuinam prouidentiam ad aliquid propheticè significandum, ordinetur: sicut per arcam Noë significabatur Ecclesia. Similiter etiam non est necesse vt fiat alienatio à sensibus exterioribus, per hoc quod mēs prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus: quia in nobis perfectum iudicium intellectus habetur per conuersionem ad sensibilia quæ sunt prima nostræ cognitionis principia, vt in 1. *habitum est. Sed quando fit reuelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem à sensibus, vt talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur. Sed abstractio à sensibus quandoque fit perfectè, vt scilicet nihil homo sensibus percipiat: quandoque autē imperfectè, vt scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat quæ exterius percipit ab his, quæ imaginabiliter videt. Vnde *Augustin. dicit 12. super Genes. ad literam: Sicut videntur quæ in spiritu sunt imagines corporum, quemadmodum corpora per corpus, ita vt simul cernatur & homo aliquis præsens & absens alius, spiritu, tanquam oculis. Talis tamen alienatio à sensibus nō fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturæ, sicut in arreptitiis vel furiosis: sed per aliquam causam ordinatam vel naturalem sicut per somnium: vel spiritualem, sicut per contemplationis vehementiam: sicut de Petro legitur Act. 10. quòd cum oraret in cœnaculo, factus est in excessu mentis: vel virtute diuina rapiente: secundum illud Ezech. 1. facta est super eum manus Domini.

q. 84. arti. 7.

Lib. 12. cap. 12. ante medium, tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariæ formæ: vel in dormiendo, quod significatur per somnium: vel in vigilando, quod significatur per visionem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quæ sunt à sensibus remota, tunc propter vehementiam intensionis sequitur alienatio à sensibus. Sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem, vel iudicium sensibilium, non oportet quòd à sensibus abstrahatur.

AD TERTIVM dicendum, quòd motus mentis propheticæ non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo quando ex superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad iudicandum vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio à sensibus, sed solum quando eleuatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

AD QVARTVM dicendum, quòd spiritus prophetarum dicuntur esse subiecti prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi Apostolus loquitur: quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea, quæ viderunt, non mente perturbata sicut arreptitij, vt dixerunt Priscilla & Montanus: sed in ipsa prophetica reuelatione potius ipsi subijciuntur spiritui prophetiæ, id est, dono prophetico.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum propheta semper cognoscant ea quæ prophetant.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant: quia vt *August. dicit 12. super Genes. ad literam, Quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, vt etiam intelligerentur, nondum erat prophetia. Sed ea quæ intelliguntur, non possunt esse incognita: ergo propheta non ignorat ea quæ prophetat.

Heb. 11. lect. 7. co. 7. *Lib. 12. ca. 9. in princip. tom. 3.

¶ 2 Præterea, Maius est lumen prophetiæ quàm lumen naturalis rationis: sed quicunque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit: ergo quicunque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

¶ 3 Præterea, Prophetia ordinatur ad hominum illuminationem. Vnde dicitur 2. Petr. 1. Habemus propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. Sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum: ergo videtur quòd prophetia prius illuminetur ad cognoscendum ea quæ aliis enuntiat.

SED CONTRA est, quòd dicitur Ioan. 11. Hoc autem à seipso Caiphas non dixit, sed cum esset pontifex anni illius prophetauit, quia Iesus moriturus erat pro gente, & cætera. Sed hoc Caiphas non cognouit: ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea, quæ prophetat.

CONCLVSIO.

Cum prophetis vtatur Spiritussanctus, vt deficientibus instrumentis, non oportet prophetas quæcunq; prædicunt cognoscere.

RESPONDEO dicendum, quòd in reuelatione prophetica mouetur mens prophetæ à Spiritusancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Mouetur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum: & quandoque quidem ad omnia tria simul. Quandoque autem ad duo horum, quandoque vero ad vnum tantum. Et quodlibet horum contin-

contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens prophetæ mouetur ad aliquid æstimandum vel apprehendendum: quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam: quandoque autem vlterius ad hoc quòd cognoscat hæc sibi esse diuinitus reuelata. Similiter etiam quandoque mouetur mens prophetæ ad aliquid loquendum: ita quòd intelligat id quod per hæc verba Spiritussanctus intendit: sicut Dauid qui dicebat 2. Reg. 23. Spiritus Domini locutus est per me. Quandoque autem ille cuius mens mouetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritussanctus per hæc verba intendat: sicut patet de Caipha Ioan. 11. Similiter etiam cum Spiritussanctus mouet mentem alicuius ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc significet, sicut patet de Hierem. qui abscondit lumbare in Euphratem: vt habetur Hiere. 13. Quandoque vero non intelligit, sicut milites diuidentes vestimenta Christi non intelligebant quid significaret. Cum ergo aliqui cognoscit se moueri à Spiritusancto ad aliquid æstimandum, vel significandum verbo, vel facto: hoc proprie ad prophetiam pertinet. Cum autem mouetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen quòd quia mens prophetæ est instrumentum deficiens (vt *dictum est) etiã veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritussanctus intendit. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ rationes loquuntur de veris prophetis, quorum mens diuinitus illustratur perfecte.

In corp. art.

QVÆSTIO CLXXIIII.

De diuisione prophetiæ, in sex articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de diuisione prophetiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primò, de diuisione prophetiæ in suas species.

¶ Secundò, vtrum sit altior prophetia, quæ est sine imaginaria visione.

¶ Tertiò, de diuersitate graduum prophetiæ.

¶ Quartò, vtrum Moyses fuerit excellentissimus prophetarum.

¶ Quintò, vtrum aliquis comprehensor possit esse propheta.

¶ Sextò, vtrum prophetia creuerit per temporis processum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum conuenienter diuidatur prophetia in prophetiam prædestinationis Dei, præscientiæ, & comminationis.

Veri. qõ. 12. artic. 10. Et Matth. 1. prope fi.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenieter diuidatur prophetia in *glossa super Matth. 1. Ecce virgo in vtero habebit: vbi dicitur quod prophetia alia est ex prædestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis euenire, vt sine nostro impleatur arbitrio, vt hæc de qua hic agitur: alia est præscientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium: alia est quæ cõminatio dicitur, quæ fit ob signum diuinæ animaduersionis. Illud enim quod consequitur omnem prophetiã, non debet poni vt membrum diuidens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundum præscientiam diuinam: quia prophetæ legunt in libro præsciẽtiæ, vt dicit *gloss. Isai. 38. Ergo videtur quòd non debeat poni vna species prophetiæ quæ est secundum præscientiam.

**glos. ordinar. super illud: Vt adimpleretur quod dictum est per prophetam.*

Gloss. ordinaria super illud: Dispone domui tuæ quia morieris.

¶ 2 Præterea, Sicuti aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem: & vtraque variatur. Dicitur enim Hiere. 18. Repente loquar aduersum gentem & aduersum regnum, vt eradicem, & destruam, & disperdam illud. Si pœnitẽtiam egerit gens illa à malo suo, agam & ego pœnitentiam. Et hoc pertinet ad prophetiam comminationis. Et postea subdit de prophetia promissionis. Subito loquar de gente & regno, vt ædificem & plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum vt facerem ei. Ergo sicut ponitur prophetia comminationis, ita debet poni prophetia promissionis.

¶ 3 Præterea, *Isidor. dicit in libro Etymol. Prophetiæ genera sunt septem. Primum genus est, extasis, quod est mentis excessus, sicut vidit Petrus vas submissum de cælo cum variis animalibus. Secundum genus, visio, sicut apud Isaiam dicentem: Vidi Dominum sedentem, &c. Tertium genus est somnium, sicut Iacob dormiens scalam vidit. Quartum genus est per nubem, sicut ad Moysen loquebatur Deus. Quintum genus est vox de cælis, sicut ad Abraham sonuit, dicens: Ne mittas manum in puerum. Sextum genus accepta parabola, sicut apud Balaam. Septimum genus repletio Spiritussancti, sicut pene apud omnes prophetas. *Ponit etiã tria genera visionum: vnum secundum oculos corporis, alterum secundum spiritum imaginarium, tertium per intuitum mentis. Sed hæc non exprimuntur in prædicta diuisione: ergo est insufficiens.

Lib. 7. ca. 8. declinando ad finem.

Lib. 7. etymo. cap. 8. nõ procul à fine, tom. 5.

SED CONTRA est auctoritas Hieronymi, cuius dicitur esse *glossa.

Inducta in argum. 1.

CONCLVSIO.

Diuiditur omnis prophetia in eam, quæ est Dei prædestinationis, præscientiæ, & comminationis.

RESPONDEO dicendum, quòd species habituum & actuum in moralibus distinguuntur secundum obiecta. Obiectum autem prophetiæ est id quod est in cognitione diuina supra humanam facultatem existens. Et ideo secundum horum differentias prophetia distinguitur in diuersas species secundum prius dictam diuisionem. *Dictum est autẽ suprà quòd futurum est in diuina cognitione dupliciter. Vno modo, prout est in sua causa. Et sic accipitur prophetia comminationis, quæ non semper impletur: sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectus: qui quandoque aliis superuenientibus impeditur. Alio modo, præcognoscit Deus aliqua in seipsis, vel vt fienda ab ipso, & horum est prophetia prædestinationis: quia secundum *Damascenum: Deus prædestinat ea, quæ non sunt in nobis: vel vt fienda per liberum arbitrium hominis: & sic est prophetia præscientiæ: quæ potest esse bonorum & malorum: quod non contingit de prophetia prædestinationis, quæ est bonorum tãtum. Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur; ideo in *glos. in principio Psalterij ponitur tantum duplex prophetiæ species, scilicet secundum præscientiam, & secundum comminationem.

q. 171. artic. 6. ad 2.

lib. 2. ca. 30. circa princip.

In gloss. ordinaria in præfatione super prologũ Hieron. à medio illius.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd præscientia propriè dicitur præcognitio futurorum euentuum, prout in seipsis sunt, & secundum hoc ponitur species prophetiæ. Prout autẽ dicitur respectu futurorum euẽtuum siue secundum quòd in seipsis sunt, siue secundum quòd sunt in suis causis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiæ.

AD SECVNDVM dicendum, quòd prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis: quia eadem est ratio veritatis in vtraque. Denominatur tamen magis à comminatione: quia Deus pronior est ad relaxandam pœnam quàm ad subtrahendum promissa beneficia.

AD TERTIVM dicendum, quòd Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi: qui quidem potest distingui vel secundum potentias cognoscitiuas in homine, quæ sunt sensus, imaginatio & intellectus. Et sic sumitur triplex visio: quam ponit tam ipse quàm *Augu. 12. super Genes. ad literã. Vel potest distingui secundum diffe-

lib. 12. à cap. 7. per multa capitula 10. 3.

differentiam prophetici influxus, qui quidem quantum ad illustrationem intellectus significatur per repletionem Spiritusſancti, quam ſeptimo loco ponit. Quantum vero ad impreſſionem formarum imaginabilium ponit tria, ſcilicet ſomnium, quod ponit tertio loco: & viſionem quæ fit in vigilando, reſpectu quorumcunq; communium quam ponit in ſecundo loco:& ecſtaſim quę fit per eleuationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum verò ad ſenſibilia ſigna, ponit tria: quia ſenſibile ſignum aut eſt aliqua res corporea exterius apparens viſui, ſicut nubes, quam ponit quarto loco: aut eſt vox formata exterius ad auditum hominis delata, quã ponit quinto loco: aut eſt vox per hominem formata cum ſimilitudine alicuius rei, quod pertinet ad parabolam, quam ponit ſexto loco.

ARTICVLVS II.

Vtrum excellentior ſit prophetia, quæ habet viſionem intellectualem & imaginariam, quàm ea quæ habet viſionem intellectualem tantum.

Infrà arti. 3. co. 2. Et 3. qõ. 30. art. ad 1. Et veri. qõ. 12. arti. 12. Et Iſai. 1. col. 1. fina.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd excellentior ſit prophetia quæ habet viſionem intellectualem & imaginariam, quàm ea quæ habet viſionem intellectualem tantum. Dicit enim *Auguſti. 12. ſuper Geneſ. ad literam: & habetur in gloſſ. 1. ad Corinth. 14. ſuper illud: Spiritus autem loquitur myſteria. Minus eſt propheta, qui rerum ſignatarum ſolo ſpiritu videt imagines: & magis eſt propheta qui ſolo earum intellectu eſt præditus: ſed maxime propheta eſt qui in vtroque præcellit. Hoc autem pertinet ad prophetam qui ſimul habet intellectualem & imaginariam viſionẽ: ergo huiuſmodi prophetia eſt altior.

**Auguſt. lib. 12. ſuper Geneſ. cap. 9. in medio. tom. 3.*

¶ 2 Præterea, Quanto virtus alicuius rei eſt maior, tãto ad magis diſtãtia ſe extendit: ſed lumẽ propheticum principaliter ad mentẽ pertinet, vt ex *dictis patet: ergo perfectior videtur eſſe prophetia quæ deriuatur vſq; ad imaginationem, quàm illa quæ exiſtit in ſolo intellectu.

q. præcedent. arti. 2.

¶ 3 Præterea, *Hierony. in prologo libri Regum, diſtinguit prophetas contra hagiographos. Omnes autem illi quos prophetas nominat: puta Iſaias, Hieremias, & alij huiuſmodi ſimul cum intellectuali viſione imaginariam habuerunt, non autem illi qui dicuntur hagiographi, ſicut ex inſpiratione Spiritusſancti ſcribentes: ſicut Iob, Dauid, Salomon, & huiuſmodi. Ergo videtur quòd magis propriè dicuntur prophetæ illi qui ſimul habẽt viſionem imaginariam cum intellectuali, quàm illi qui habent intellectualem tantum.

parum à medio, incipit vigintiduas literas, to. 4.

¶ 4 Præterea, *Dionyſius dicit 1. cap. cæleſtis Hierarchiæ, quòd impoſſibile eſt nobis ſuperlucere diuinum radium, niſi varietate ſacrorum velaminum circunuelatum: ſed prophetica reuelatio fit per immiſſionem diuini radij: ergo videtur quòd non poſſit eſſe abſque phantaſmatum velaminibus.

cap. 1. parum ante medium, illius.

SED CONTRA eſt, quòd *gloſſa dicit in principio Pſalterij, quòd ille modus prophetiæ dignior eſt cæteris: quando ſcilicet ex ſola Spiritusſancti inſpiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel viſionis, vel ſomnij, prophetatur.

In gloſſ. ordinar. in præfatione ſuper Prologũ Hieron. innuitur: & etiã Caſſiodor. in prologo, ſuper Pſal. cap. 1.

CONCLVSIO.

Prophetia, per quam ſupernaturalis veritas conſpicitur ſecundum intellectualem veritatem, longè dignior eſt illa in qua ſupernaturalis veritas innoteſcit per ſimilitudinem rerum corporalium ſecundum imaginariam viſionem.

RESPONDEO dicendum, quòd dignitas eorum quæ ſunt ad finem, præcipuè conſideratur ex fine. Finis autem prophetiæ eſt manifeſtatio alicuius veritatis ſupra hominem exiſtentis. Vnde quanto huiuſmodi manifeſtatio eſt potior, tanto prophetia eſt dignior. Manifeſtum eſt autem quòd manifeſtatio diuinæ veritatis, quæ fit per nudam contemplationẽ ipſius veritatis, potior eſt quàm illa quæ fit ſub ſimilitudine corporalium rerum. Magis enim appropinquat ad viſionem patriæ, ſecundum quam in eſſentia Dei veritas conſpicitur. Et inde eſt quòd prophetia, per quam aliqua ſupernaturalis veritas conſpicitur, ſecundum intellectualem veritatem eſt dignior, quàm illa in qua veritas ſupernaturalis manifeſtatur per ſimilitudinem corporalium rerum ſecundum imaginariam viſionem. Et ex hoc etiam oſtenditur mens prophetæ ſublimior, ſicut in doctrina humana auditor oſtenditur eſſe melioris intellectus qui veritatem intelligibilẽ à magiſtro nudè prolatam capere poteſt, quàm ille qui indiget ſenſibilibus exemplis ad hoc manuduci. Vnde in commendationem prophetæ Dauid, dicitur 2. Reg. 23. Mihi locutus eſt fortis Iſraël. Et poſtea ſubdit: Sicut lux auroræ oriente Sole mane abſque nubibus rutilat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quando aliqua ſupernaturalis veritas reuelanda eſt per ſimilitudines corporales, tunc magis eſt propheta qui vtrunque habet, ſcilicet lumẽ intellectuale & imaginariã viſionem, quam ille qui habet alterum tantum, quia perfectior eſt prophetia. Et quantum ad hoc loquitur Auguſt. Sed illa prophetia in qua reuelatur nudè intelligibilis veritas, eſt omnibus potior.

AD SECVNDVM dicendum, quòd aliud eſt iudicium de his quæ propter ſe quæruntur, & de his quæ quæruntur propter aliud. In his enim quæ propter ſe quæruntur, quanto virtus agẽtis ad plura & remotiora ſe extẽdit, tãto potior eſt: ſicut medicus reputatur melior, qui plures poteſt & magis à ſanitate diſtãtes ſanare. In his autẽ quæ non quæruntur niſi propter aliud, quanto agens poteſt ex paucioribus & propinquioribus ad ſuum intẽtum peruenire, tanto videtur eſſe maioris virtutis: ſicut magis laudatur medicus qui per pauciora & leniora poteſt ſanare infirmum. Viſio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter ſe, ſed propter manifeſtationem intelligibilis veritatis. Et ideo tanto potior eſt prophetia, quanto minus ea indiget.

AD TERTIVM dicendum, quòd nihil prohibet aliquid eſſe ſimpliciter melius, quod tamen minus propriè recipit alicuius prædicationem: ſicut cognitio patriæ eſt nobilior quàm cognitio viæ: quæ tamen magis propriè dicitur fides: propterea quòd nomen Fidei importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem prophetia importat quandam obſcuritatem & remotionem ab intelligibili veritate. Et ideo magis propriè dicuntur prophetæ, qui vidẽt per imaginariam viſionem: quamuis illa prophetia ſit nobilior quæ eſt per intellectualem viſionẽ, dummodo tamen ſit eadem veritas vtrobiq; reuelata. Si verò lumen intellectuale alicui diuinitus infundatur, nõ ad cognoſcendum aliqua ſupernaturalia, ſed ad indicandum ſecundum certitudinem veritatis diuinæ, ea quæ humana ratione cognoſci poſſunt: ſic talis prophetia intellectualis eſt infra illam quæ eſt cum imaginaria viſione ducente in ſupernaturalem veritatem: cuiuſmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum. Qui etiam ex hoc ſpecialiter dicuntur prophetæ, quia prophetico officio fungebantur. Vnde & ex perſona Domini loquebantur dicentes ad populum: Hęc dicit Dominus. Quod non faciebant illi qui hagiographa conſcripſerunt, quorum plures loquebantur frequentius de his quæ humana ratione cognoſci poſſunt, non quaſi ex perſona Dei, ſed ex perſona propria, cum adiutorio tamen diuini luminis.

AD QVARTVM dicendum, quòd illuſtratio diuini radij in vita præſenti non fit ſine velaminibus phantaſmatum qualiumcunq;: quia cõnaturale eſt homini ſecundum ſtatum præſentis vitæ, vt non intelligat ſine phãtaſmate. Quandoq; tamen ſufficiunt phantaſmata, quæ communi modo à ſenſibus abſtrahuntur, nec exigitur aliqua viſio imaginaria diuinitus procurata. Et ſic dicitur reuelatio prophetica fieri ſine imaginaria viſione.

ARTICVLVS III.

Vtrum gradus prophetiæ possint distingui secundum visionem imaginariam.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd gradus prophetiæ non possunt distingui secundum visionem imaginariā. Gradus enim alicuius rei nō attenditur secundum id quod est propter aliud, sed secundum id quod est propter se. In prophetia autē propter se quæritur visio intellectualis, propter aliud autē visio imaginaria, vt suprà *dictum est: ergo videtur quòd gradus prophetiæ nō distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

1.q. 12. arti. 11. ad 1. Et 4. distin 49. q. 2. arti. 7. ad 2. Et veri. q. 12. arti. 13. per totum, & artic 14. cor. Et 1. Corint. 13. lect. 4. col. 2.

*art. præcedēt. ad. 2.

¶ 2 Præterea, Vnius prophetæ videtur esse vnus gradus prophetiæ: sed vni prophetæ fit reuelatio secundum diuersas imaginarias visiones: ergo diuersitas imaginariæ visionis non diuersificat gradus prophetiæ.

¶ 3 Præterea, Secundum †glossam in principio Psalterij, propheta consistit in dictis & in factis, somnio, & visione. Non ergo debent prophetiæ gradus magis distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio & somnium, quàm secundum dicta & facta.

†in glos. ordinaria in præfatione super Prologū Hieron. Sumitur ex Cassiod. in Prologo super Psal. cap. 1.

SED CONTRA est, quòd medium diuersificat gradus cognitionis, sicut scientia propter quid est altior eo, quod est per nobilius medium, quam scientia quia est, vel etiam quàm opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddā medium: ergo gradus prophetiæ distingui debēt secundum imaginariam visionem.

CONCLVSIO.

Omnis prophetiæ gradus propriè accepta distinguuntur secundum imaginariam visionem.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, prophetia in qua per lumen intelligibile reuelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionē, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua reuelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, & illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda quæ pertinent ad humanam conuersationem. Magis autem est proprium prophetiæ cognitio quam operatio. Et ideo infimus gradus prophetiæ est cum aliquis ex interiori instinctu mouetur ad aliqua exterius faciēda: sicut de Samsone dicitur Iudi. 15. quòd irruit Spiritus domini in eū: & sicut solent ad ardorem ignis ligna cōsumi, ita & vincula quibus ligatus erat, dissipata sunt & soluta. Secundus autem gradus prophetiæ est, cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quæ tamen non excedunt limites naturales cognitionis, sicut dicitur de Salomone 3. Reg. 4. quòd locutus est parabolas, & disputauit super lignis à cedro quæ est in Libano, vsque ad hysopum quę egreditur de pariete: & disseruit de iumētis & volucribus & reptilibus & piscibus. Et hoc totum fuit ex diuina inspiratione. Nā præmittitur, Dedit Deus sapientiam Salomoni, & prudentiam multam nimis. Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam propriè dictā, quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia, in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diuersificatur primò secundum differentiam somnij, quod fit in dormiendo, & visionis quæ fit in vigilando, quæ pertinet ad altiorem gradum prophetiæ: quia maior vis prophetici luminis esse videtur, quæ aliquem occupatum circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quàm illa quæ animam hominis abstractam à sensibilibus inuenit in dormiendo. Secundò autem diuersificantur gradus prophetiæ quantum ad expressionē signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiæ videtur quādo propheta audit verba exprimētia intelligibilem veritatem, siue in vigilādo, siue in dormiendo, quàm quādo videt aliquas res significatiuas veritatis: sicut septem spicæ plenæ significant septem annos vbertatis. In quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior, quanto signa sunt magis expressa: sicut quando Hieremias vidit incendium ciuitatis sub similitudine ollæ succensæ, sicut dicitur Hier. 1. Tertiò autem ostenditur altior esse gradus prophetiæ, quando propheta non solùm videt signa verborum vel factorum: sed etiam videt in vigilando vel in dormiendo aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem: quia per hoc ostenditur, quòd mens prophetæ magis appropinquat ad causam reuelantem. Quartò autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione eius qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ est, si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur in vigilando vel in dormiendo in specie angeli, quàm si videatur in specie hominis. Et adhuc altior, si videatur in dormiendo vel in vigilando in specie Dei: secundum illud Isa. 6. Vidi Dominum sedentem. Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas & supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur: quæ tamen excedit rationem prophetiæ propriè dictæ, vt *dictum est. Et ideo consequens est quòd gradus prophetiæ propriè dictæ distinguantur secundum imaginariam visionem.

q. 173. ar. 2.

Art. præced. ad 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd discretio luminis intelligibilis non potest à nobis cognosci, nisi secundum quòd iudicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia. Et ideo ex diuersitate imaginatorum perpenditur diuersitas intellectualis luminis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, prophetia nō est per modū habitus immanētis, sed magis per modum passionis transeuntis. Vnde nō est inconueniens quòd vni & eidem prophetæ fiat reuelatio prophetica diuersis vicibus secundum diuersos gradus. q. 171. art. 2.

AD TERTIVM dicendum, quòd dicta & facta de quibus ibi fit mentio, non pertinēt ad reuelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetæ reuelatum est. Et hoc fit quandoq; per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autē & operatio miraculorum cōsequenter se habent ad prophetiam, vt supra *dictum est. q. 171. art. 1.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Moyses fuerit excellentior omnibus prophetis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis. Dicit enim *glossa in principio Psalterij, quòd Dauid dicitur propheta per excellentiam. Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

Veri. q. 12. arti. 9. ad 2. & arti. 14. Et Isai 6. col 3. *Innititur in glos. ordinaria in præfatione in Prologū B. Hieron. & innititur ex Cassiodor in Prologo in Psal. cap. 1.

¶ 2 Præterea, Maiora miracula facta sunt per Iosue, qui fecit stare Solem & Lunam, vt habetur Iosue 10. & per Isaiam, qui fecit retrocedere Solem, vt habetur Isai. 38. quàm per Moysen, qui diuidit mare Rubrum. Similiter etiam per Heliam: de quo dicitur Ecclesiast. 48. Quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis? Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

¶ 3 Præterea, Matth. 11. dicitur, quòd inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista. Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

SED CONTRA est, quòd dicitur Deuter. vlt. Non surrexit propheta vltra in Israël sicut Moyses.

CONCLVSIO.

Moyses fuit omnibus prophetis veteris Testamenti simpliciter maior, quanquam quo ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit maior.

RESPONDEO dicendum, quòd licet quantum ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit maior Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis maior. In prophetia enim, sicut ex *dictis patet, consideratur & cognitio tam secundum visionem intellectualem, quam secundum visionem imaginariam: & denuntiatio

Art. præcedēt. & artic. 1. quæst. 171.

tiatio & confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior primò quidem, quantum ad visionem intellectualem: eo quòd vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu: sicut *August. dicit 12. super Genes. ad literam. Vnde dicitur Num. 12. quod palam non per ænigmata Deum vidit. Secundò, quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solùm audiens verba: sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei: non solum in dormiendo: sed etiam in vigilando. Vnde dicitur Exod. 33. quòd loquebatur ei Dominus facie ad faciē, sicut solet loqui homo ad amicum suum. Tertiò, quantum ad denuntiationem: quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de nouo legem proponens: alij verò prophetæ loquebantur ad populum in persona Dei, quasi inducentes ad obseruantiam legis Moysi: secundum illud Malach. 4. Mementote legis Moysi serui mei. Quartò, quantum ad operationem miraculorum, quæ fecit toti populo infidelium. Vnde dicitur Deuter. vlt. Non surrexit vltrà propheta in Israël sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis quę misit per eum, vt faceret in terra Aegypti, Pharaoni, & omnibus seruis eius, vniuersæq; terræ illius.

Lib. 12 cap. 27. tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd prophetia Dauid ex propinquo attingit visionem Moysi, quantum ad visionem intellectualem: quia vterque accepit reuelationem intelligibilis & supernaturalis veritatis absque imaginaria visione. Visio tamen Moysi fuit excellentior, quantum ad cognitionem diuinitatis: sed Dauid plenius cognouit & expressit mysteria Incarnationis Christi.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illa signa illorum prophetarum fuerunt maiora secundum substantiam facti, sed tamē miracula Moysi fuerunt maiora secundum modum faciendi: quia sunt facta toti populo.

AD TERTIVM dicendum, quòd Iohannes pertinet ad nouum testamentum, cuius ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis reuelatè speculantes: vt habetur 2. ad Corinth. 3.

ARTICVLVS V.

Vtrum aliquis gradus prophetiæ sit etiam in beatis.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd aliquis gradus prophetiæ est etiā in beatis. Moyses enim, vt *dictum est, vidit diuinam essentiam, qui tamen propheta dicitur. Ergo pari ratione beati possunt dici prophetæ.

Suprà quæst. 173. art. 1. cor. Et 3. q. 7. art. 8. cor. Et 1. Cor. 13. lect. 3. co. 1. *art. præcedē.

¶ 2 Præterea, Prophetia est diuina reuelatio: sed diuinæ reuelationes fiunt etiam angelis beatis: ergo angeli beati possunt dici prophetæ.

¶ 3 Præterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor. Et tamen ipse prophetam se nominat. Matth. 13. vbi dicit: Non est propheta sine honore nisi in patria sua: ergo etiam comprehensores & beati possunt dici prophetæ.

¶ 4 Præterea, De Samuele dicitur Eccles. 46. Exaltauit vocem eius de terra in prophetia delere impietatem gentis: ergo eadem ratione alij sancti post mortem possunt prophetæ dici.

SED CONTRA est, quod 2. Petr. 1. sermo propheticus comparatur lucernæ lucenti in caliginoso loco: sed in beatis nulla est caligo: ergo non possunt dici prophetæ.

CONCLVSIO.

Nulla est taliter beatis prophetia.

RESPONDEO dicendum, quòd prophetia importat visionem quandam alicuius supernaturalis veritatis, vt procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Vno modo, ex parte ipsius cognitionis: quia videlicet veritas super naturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus. Et adhuc erit magis procul si hoc sit per figuras corporalium rerum, quàm per intelligibiles effectus: & talis maximè est visio prophetica, quæ fit per figuras & similitudines corporalium rerum. Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis: qui scilicet non est totaliter in vltimam perfectionem adductus: secundum illud 2. ad Corinth. 5. Quandiu in corpore sumus, peregrinamur à Domino. Neutro autem modo beati sunt procul. Vnde non possunt dici prophetæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd visio illa Moysi fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis. Vnde adhuc videns erat procul. Propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiæ.

AD SECVNDVM dicendum, quòd angelis fit reuelatio diuina non sicut procul existentibus, sed sicut totaliter Deo coniunctis. Vnde talis reuelatio non habet rationem prophetiæ.

AD TERTIVM dicēdum, quòd Christus simul erat comprehensor & viator. In quantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratio prophetiæ, sed solùm in quantum erat viator.

AD QVARTVM dicendum, quòd etiam Samuel nondum peruenerat ad statum beatitudinis. Vnde etsi voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli euentum belli prænuntiauit, Deo sibi hoc reuelante, pertinet ad rationem prophetiæ. Non autem est eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quòd arte dæmonum hoc dicitur factum: quia etsi dæmones animam alicuius sancti euocare non possunt, neque cogere ad aliquid agendum, potest tamen hoc fieri diuina virtute: vt dum dæmon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiet. Sicut per Heliam veritatem respondit nuntiis Regis qui mittebantur ad consulendum Deum Acharon, vt habetur 4. Reg. 1. Quamuis etiam dici possit quod non fuerit anima Samuelis, sed dæmon ex persona eius loquens: quem sapiens Samuelem nominat: & eius prænuntiationem propheticam, secundum opinionē Saulis & astantium, qui ita opinabantur.

ARTICVLVS VI.

Vtrum gradus prophetiæ varientur secundum temporis processum.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd gradus prophetiæ varietur secundum temporis processum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem diuinorum, vt ex *dictis patet. Sed sicut dicit †Gregor. per successiones temporum creuit diuinæ cognitionis augmentum: ergo & gradus & prophetiæ secundum processum temporis debent distingui.

1. q. 57. art. 5. ad 3. Et veri. q. 12. art. 14. ad 1. *q. 173. art. 4. & 2. †Homil. 16. in Ezech. à medio.

¶ 2 Præterea, Reuelatio prophetica fit per modum diuinæ allocutionis ad hominem. A prophetis autem ea quæ sunt eis reuelata, denuntiātur & verbo & scripto. Dicitur enim 1. Reg. 3. quod ante Samuelem sermo Domini erat pretiosus, id est, rarus, qui tamen postea ad multos factus est. Similiter etiam non inueniuntur libri prophetarum esse conscripti ante tempus Isaiæ, cui dictum est, Sume tibi librum grādem, & scribe in eo stylo hominis vt patet Isai. 8. Post quod tempus plures prophetæ suas prophetias conscripserunt. Ergo videtur quòd secundum processum temporum profecerit prophetiæ gradus.

¶ 3 Præterea, Dominus dicit Matth. 11. Lex & prophetæ, vsque ad Iohannem prophetauerunt. Postmodum autem fuit donum prophetiæ in discipulis Christi multo excellētius, quàm fuerit in antiquis prophetis: secundum illud ad Ephes. 3. Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, scilicet mysterium Christi, sicut nunc reuelatum est sanctis Apostolis eius & prophetis in spiritu: ergo videtur quòd secundum processum temporis creuerit prophetiæ gradus.

SED CONTRA est, quia Moyses fuit excellentissimus

Art. 4. & 5. praecedent. mus prophetarum, vt *dictum est: qui tamen alios prophetas praecessit. Ergo gradus prophetiae non profecit secundum temporis processum.

CONCLVSIO.

Prophetia secundum quod ordinabatur ad fidei manifestationem, creuit per temporum successionẽ, quod verò per eam humanum genus in suis operibus dirigebatur, non oportuit secundum temporis processum diuersificari, sed secundum negotiorum conditionem.

Art. 2. 3. & 4. & q. 173. art. 4. RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, prophetia ordinatur ad cognitionem diuinae veritatis, per cuius contemplationem non solum in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur: secundum illud Psal. 42. Emitte lucem tuam & veritatem tuam: ipsa me deduxerunt. Fides autem nostra in duobus principaliter consistit. Primò quidem, in vera Deo cognitione, secundum illud Hebr. 11. Accedentes ad Deum oportet credere quia est. Secundò, in mysterio incarnationis Christi: secundum illud Ioan. 14. Creditis in Deum: & in me credite. Si ergo de prophetia loquamur inquãtum ordinatur ad fidem deitatis, sic quidem creuit secundum tres temporum distinctiones, scilicet ante legem, sub lege, & sub gratia. Nam ante legem Abraham & alij patres prophetice sunt instructi de his quae pertinent ad fidem diuinitatis. Vnde & prophetae nominãtur, secundum illud Psal. 104. In prophetis meis nolite malignari. Quod specialiter dicitur, propter Abraham & Isaac. Sub lege autẽ facta est reuelatio prophetica de his quae pertinent ad fidem diuinitatis excellentius quàm ante: quia iam oportebat circa hoc institui non solum speciales personas, aut quasdam familias, sed totum populum. Vnde Dominus dicit Moysi, Exod. 6. Ego Dominus qui apparui Abraham, Isaac, & Iacob, in Deo omnipotente, & nomen meum Adonai non indicaui eis: quia scilicet praecedentes patres fuerunt instructi in fide de omnipotẽtia vnius Dei. Sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate diuinae essentiȩ, cum dictum est ei Exod. 3. Ego sum qui sum: quod quidem nomen significatur à Iudaeis per hoc nomen Adonai, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum verò tempore gratiae ab ipso filio Dei reuelatum est mysterium Trinitatis: secundum illud Matth. vlt. Euntes docete omnes Gentes baptizantes eos in nomine Patris & Filij & Spiritussancti. In singulis tamen statibus prima reuelatio excellentior fuit. Prima autem reuelatio ante legem facta est Abrahae: cuius tempore coeperunt homines à fide vnius Dei deuiare, ad idololatriam declinando. Ante autem non erat necessaria talis reuelatio omnibus in cultu vnius Dei persistentibus. Isaac verò facta est inferior reuelatio, quasi fundata super reuelatione facta Abrahae. Vnde dictum est ei Genes. 26. Ego sum Deus Abraham patris tui: & similiter ad Iacob dictum est Genes. 28. Ego sum Deus Abraham patris tui, & Deus Isaac. Et similiter in statu legis prima reuelatio facta Moysi excellentior fuit, supra quam fundatur omnis alia prophetarum reuelatio: ita etiam in tempore gratiae super reuelatione facta Apostolis de fide vnitatis & Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiae, secundum illud Matth. 16. Super hanc petram, scilicet confessionis tuae, aedificabo Ecclesiam meam. Quantum verò ad fidem incarnationis Christi, manifestum est, quòd quanto fuerunt Christo propinquiores siue ante, siue post, vt plurimum plenius de hoc instructi fuerunt. Pòst autem plenius quàm ante: vt Apostolus dicit ad Ephes. 3. Quantum vero ad directionem humanorum actuum prophetica reuelatio diuersificata est, non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum: quia vt dicitur Prouerb. 29. Cùm defecerit prophetia, dissipabitur populus. Et ideo quolibet tempore instructi sunt homines diuinitus de agendis secundum quòd erat expediens ad salutem electorum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd dictum Gregor. intelligendum est de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem huius mysterij.

Lib. 18. cap. 27. à medio, tom. 5. AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut *August. dicit 18. de Ciuitate Dei. Quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissimè fierent, ita in Occidentalis Babylonis, id est Romanae vrbis exordio, qua imperante fuerat Christus venturus, in quo implerentur illa promissa oracula prophetarum, non solum loquentium, verùm etiam scribentium, in tantae rei futurae testimonium soluerentur, scilicet promissiones Abrahae factae. Cum enim prophetae nunquam ferè defuissent populo Israël, ex quo ibi reges esse coeperunt, in vsum tantummodo eorum fuere, non Gentium. Quando autem scriptura prophetica manifestius condebatur, quae gentibus quandoque prodesset: tunc condebatur haec ciuitas, scilicet Romana, quae gentibus imperaret. Ideo autem maximè tempore regum oportuit prophetas in illo populo abundare: quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium regem habebat. Et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

AD TERTIVM dicendum, quòd prophetae praenunciantes Christi aduentum, non potuerunt durare nisi vsque ad Iohannem, qui praesentialiter Christum digito demonstrauit. Et tamen vt *Hieron. ibidem dicit: non hoc dicitur vt post Iohannem excludat prophetas. Legimus enim in actibus Apostolorum, & Agabum prophetasse, & quatuor virgines filias Philippi. Iohannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiae: & singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad nouam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem: sicut *Augustinus refert 5. de Ciuitat. Dei, quod Theodosius Augustus ad Iohannem in Aegypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu praeditum fama crebescente didicerat, misit: & ab eo nuntium victoriae certissimum accepit. Math. 11. super illud Prophetia vsq; ad Ioannem, tomo. 9. lib. 5. ca. 26. non procul à princ. tom. 5.

QVAESTIO CLXXV.

De raptu, in sex articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de raptu.

¶ Et circa hoc quaeruntur sex.

¶ Primò, vtrum anima hominis rapiatur ad diuina.

¶ Secundò, vtrum raptus pertineat ad vim cognoscitiuam vel ad appetitiuam.

¶ Tertiò, vtrum Paulus in raptu viderit diuinam essentiam.

¶ Quartò, vtrum fuerit alienatus à sensibus.

¶ Quintò, vtrum fuerit totaliter anima à corpore separata in statu illo.

¶ Sextò, quid circa hoc sciuerit & quid ignorauerit.

ARTICVLVS I.

Vtrum anima hominis rapiatur ad diuina.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd anima hominis non rapiatur ab diuina. Diffinitur enim à quibusdã raptus ad eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturae eleuatio. Est autem secundum naturam hominis vt ad diuina eleuetur. Dicit enim *Augustin. in principio confess. Fecisti nos Domine, ad te, & inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Non ergo hominis anima rapitur ad diuina. Veri. q. 13. arti. 1. & artic. 2. ad 9. Et 2. Corint. 12. co. 4. *lib. 1. cap. 1. ante medium, tom. 1.

¶ 2 Praeterea, *Dion. dicit 8. ca. de diui. no. quòd iustitia Dei in hoc attenditur, quòd omnibus rebus distribuit secundum suum modũ & dignitatẽ: sed quòd aliquis eleuetur suprà id quod est secundum naturã, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem: ergo videtur quod nõ cap. 8. à medio illius: & cap. 9. nõ procul à fine.

rapiatur mens hominis à Deo in diuina.

¶ 3 Præterea, Raptus quãdam violentiã importat: sed Deus non regit nos per violentiam & coactè, vt *Damas. dicit: Non ergo mens hominis rapitur ad diuina.

Lib. 2. cap. 30. circa principium.

SED CONTRA est, quòd 2. ad Corinth. 12. dicit Apostolus: Scio hominem in Christo raptum vsque ad tertium cælum. Vbi dicit †Gloss. raptum, id est, contra naturam eleuatum.

Gloss. ordinaria ibid.

CONCLVSIO.

Rapitur nonnunquam anima hominis quando spiritu diuino ad supernaturalia eleuatur, cum abstractione à sensibilibus.

RESPONDEO dicendum, quod raptus violentiam quandam importat, vt *dictum est. Violentum autem dicitur cuius principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur, vt dicitur †3. Ethicor. Cõfert autem vnumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem vel voluntariam vel naturalem. Et ideo oportet quòd ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diuersum ab eo in quod eius inclinatio tendit. Quæ quidem diuersitas attenditur dupliciter. Vno quidem modo, quantum ad finem inclinationis: puta, si lapis qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum proiiciatur sursum. Alio modo, quãtum ad modum tendendi: puta si lapis velocius proiiciatur deorsum quàm sit motus eius naturalis. Sic igitur & anima hominis dicitur rapi in id quòd est præter naturã. Vno modo, quantum ad terminum raptus: puta quãdo rapitur ad pœnas: secundum illud Psal. 49. Ne quando rapiat, & non sit qui eripiat. Alio modo, quantum ad modum homini connaturalem, qui est vt per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo quando abstrahitur à sensibiliũ apprehensione, dicitur rapi etiã si eleuetur ad ea ad quę naturaliter ordinatur. Dum tamen hoc nõ fiat ex propria intentione, sicut accidit in somno qui est secundum naturã. Vnde non potest propriè raptus dici. Huiusmodi autem abstractio ad quęcunque fiat, potest ex triplici causa contingere. Vno modo ex causa corporali: sicut accidit in his qui propter aliquã infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo, ex virtute dæmonũ, sicut patet in arreptitiis. Tertio modo, ex virtute diuina. Et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu diuino eleuatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione à sensibus, secundum illud Ezechiel. 8. Spiritus eleuauit me inter cælum & terram, & adduxit me in Hierusalem in visione Dei. Sciendum tamen quòd rapi quandoque dicitur aliquis nõ solum propter alienationem à sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat: sicut cum aliquis patitur euagationem mentis præter propositum. Sed hoc non ita propriè dicitur.

Arg. 3. huius artic.
†Lib. 3. ca. 1. circa medium tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd naturale est homini vt in diuina tendat per sensibilium apprehensionem: secundum illud Roma. 1. Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sed iste modus, quòd aliquis eleuetur ad diuina cum abstractione à sensibus, non est homini naturalis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ad modum & dignitatem hominis pertinet, quòd ad diuina eleuetur ex hoc ipso quòd homo factus est ad imaginẽ Dei. Et quia bonum diuinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo vt supernaturaliter ad illud bonũ capescendum adiuuetur, quod fit per quodcunque beneficium gratiæ. Vnde quòd sic eleuetur mens à Deo per raptum, nõ est contra naturam, sed supra facultatẽ naturæ.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd verbum Damasceni est intelligendum quãtum ad ea quæ sunt per hominẽ facienda. Quantum verò ad ea quæ excedunt liberi arbitrij facultatem, necesse est quòd homo quadam fortiori operatione eleuetur. Quæ quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis: non autem si attendatur terminus operationis: in quem natura hominis & eius intentio ordinatur.

ARTICVLVS II.

Vtrum raptus magis pertineat ad vim cognoscitiuam, quam ad vim appetitiuam.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd raptus magis pertineat ad vim appetitiuã quàm ad vim cognoscitiuã. Dicit enim *Dionys. 4. cap. de Diui. no. Est autem ecstasim faciens diuinus amor: sed amor pertinet ad vim appetitiuam: ergo & ecstasis siue raptus.

cap. 4. de diui. nom. part. 1. non remote à fine.

¶ 2 Præterea, †Gregor. dicit in 2. Dialogorum, quòd ille qui porcos pauit euagatione & mentis immunditiæ sub semetipso cecidit. Petrus vero, quem angelus soluit, eiusque mentem in ecstasi rapuit, non extra se quidem, sed supra semetipsum fuit. Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est: ergo etiam & illi qui rapiuntur in superiora, per affectum hoc patiuntur.

†lib. 2. ca. 3. circa mediũ.

¶ 3 Præterea, Super illud Psal. 30. In te Domine speraui, non confundar in æternum, dicit *glossa in expositione tituli: Ecstasis Græcè, Latinè dicitur excessus mentis: qui fit duobus modis, vel pauore terrenorum, vel mẽte rapta ad superna & inferiorum oblita. Sed pauor terrenorum ad affectum pertinet: ergo etiam raptus mẽtis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad effectum.

Est Aug. Psal. 30. in princi. illius. tom. 8.

SED CONTRA est, quòd super illud Psal. 115. Ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax, dicit *glossa: Dicitur hic ecstasis, cum mens non pauore alienatur: sed aliqua inspiratione reuelationis sursum assumitur. Sed reuelatio pertinet ad vim intellectiuam: ergo ecstasis siue raptus.

Est gloss. August. in Psal. 115. nõ procul à princip. tom. 8.

CONCLVSIO.

Quanquam secundum vim intellectiuam homo rapiatur, causaliter tamen & effectiuè ad appetitiuam animæ partem raptus pertinere potest.

RESPONDEO dicendum, quòd de raptu dupliciter loqui possumus. Vno modo quantum ad id in quod aliquis rapitur. Et sic propriè loquendo raptus non potest pertinere ad vim appetitiuam, sed solum ad cognoscitiuam. *Dictum est enim quòd raptus est præter propriam inclinationem eius quod rapitur. Ipse autem motus appetitiuæ virtutis est quædam inclinatio ad bonum appetibile. Vnde propriè loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur: sed per se mouetur. Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam, & sic potest habere causam ex parte appetitiuæ virtutis. Ex hoc enim ipso quòd appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quòd ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam effectum in appetitiua virtute, cum scilicet aliquis delectatur in his ad quæ rapitur. Vnde & Apostolus dixit, se raptum non solum ad tertium cælum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in paradisum, quòd pertinet ad affectum.

Art. præcedẽt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd raptus addit aliquid supra ecstasim. Nam ecstasis importat simpliciter excessum à seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur. Sed raptus super hoc addit violentiam quandam. Potest igitur ecstasis ad vim appetitiuam pertinere: puta cum alicuius appetitus tendit in ea quæ extra ipsum sunt. Et secundum hoc *Dionys. dicit: quòd diuinus amor facit ecstasim, inquantum scilicet facit appetitum hominis tendere ad res amatas. Vnde postea *subdit, quòd etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amatoriæ bonitatis extra seipsum fit per prouidentiam ad omnia existentia. Quamuis etiam si expressè hoc diceretur de raptu, non designaretur, nisi quòd amor esset causa raptus.

Loco citato in argum.
eodem loco.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in homine est duplex appetitus, scilicet intellectiuus, qui dicitur voluntas, & sensitiuus, qui dicitur sensualitas. Est autẽ propriũ homini

homini vt appetitus inferior subdatur appetitui superiori: & superior moueat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Vno modo, quando appetitus intellectiuus totaliter in diuina tẽdit, prætermissis his in quæ inclinat appetitus sensitiuus. Et sic Dionysius dicit in 4. de Diui. no. quod Paulus ex virtute diuini amoris ecstasim faciente, dicit: Viuo ego, iam non ego: viuit vero in me Christus. Alio modo, quãdo prætermisso appetitu superiori homo totaliter fertur in ea quæ pertinent ad appetitum inferiorem: & sic ille qui porcos pauit, sub semetipso cecidit. Et iste excessus vel ecstasis, plus appropinquat ad rationem raptus quàm primus: quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius. Vnde quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur à motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium: quia tamen non est ibi violentia, eo quòd voluntas potest resistere passioni, deficit à vera ratione raptus, nisi fortè tam vehemens passio sit, quòd vsum rationis totaliter tollat: sicut contingit in his qui propter vehementiam iræ vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quòd vterque excessus secundum appetitum existens, potest causare excessum cognoscitiuæ virtutis, vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur alienata à sensibus, vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem seu phantasticam apparitionem.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor est motus appetitus respectu mali. Vnde eadem ratione ex vtroque potest causari excessus mentis, præsertim cum timor ex amore causetur, sicut *August. dicit 14. de Ciuit. Dei.

Lib 14. ca. 7. & 8. tom. 5.

ARTICVLVS III.

Vtrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.

Veri. q. 10. art. 11 cor & ad primũ. Et q. 13. art. 2. Et 2. Corint. 12. lect. 1. co. 4.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur quòd est raptus vsque ad tertium cælum: ita & de Petro legitur Act. 10. quòd cecidit super eum mentis excessus: sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quandam imaginariam visionem: ergo videtur quòd nec Paulus Dei essentiam viderit.

¶ 2 Præterea, Visio Dei facit hominem beatum: sed Paulus in illo raptu non fuit beatus: alioquin nunquam ad vitæ huius miseriam rediisset, sed corpus eius fuisset per redundantiã ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionẽ, quod patet esse falsum: ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

¶ 3 Præterea, Fides & spes esse nõ possunt simul cum visione diuinæ essentiæ: vt habetur 1. ad Corinth. 13. Sed Paulus in statu illo habuit fidem & spem: ergo non vidit Dei essentiam.

Lib. 12. cap. 6. 7. & sequentib. to. 3.

¶ 4 Præterea, Sicut *Augustin. dicit 12. super Genes. ad literam, secundum visionem imaginariam quædam similitudines corporum videntur. Sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse: puta, tertij cæli & paradisi: vt habetur 2. ad Corinth. 12. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis quàm ad visionem diuinæ essentiæ.

Epist. 112. ca. 13. tom. 2.

SED CONTRA est, quòd *August. determinat in libro de Videndo Deum, ad Paulinam, quòd ipsa Dei substantia à quibusdam videri potuit in hac vita positis, sicut à Moyse & Paulo, qui raptus audiuit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui.

CONCLVSIO.

Paulus vsque in tertium cælum diuina virtute raptus, Deum per essentiam vidit.

Lib. 12. cap. 13. & 28. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiã, sed quãdam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifestè *August. determinat non solùm in libr. de Videndo Deum, sed etiam 12. super Genes. ad literã, & habetur in gloss. 2. ad Corinth. 12. Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant. Dicit enim se audisse ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. Huiusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ: secundum Isai. 64 Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te. Et ideo conuenientius dicitur, quòd Deum per essentiam vidit.

Et epist. 112. cap. 13. to. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd mens humana diuinitus rapitur ad contemplandum veritatem diuinam, tripliciter. Vno modo, vt contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, vt contempletur veritatem diuinam per intelligibiles effectus: sicut fuit excessus Dauid, dicentis: Ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax. Tertio modo, vt contẽpletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli & etiã Moysi. Et satis congruenter. Nã sicut Moyses fuit primus doctor Iudæorum, ita Paulus fuit primus doctor Gentium.

Psal. 115.

AD SECVNDVM dicendum, quòd diuina essentia videri ab intellectu creato non potest, nisi per lumẽ gloriæ de quo dicitur in Psal. 35. In lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari potest. Vno modo, per modum formæ immanentis. Et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo, per modum cuiusdam passionis transeuntis: sicut *dictum est de lumine prophetiæ. Et hoc modo lumẽ illud fuit in Paulo, quãdo raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, vt fieret redundãtia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

q. 171. art. 2.

AD TERTIVM dicendum, quòd quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solùm habuit actum beatorum: consequens est vt simul tunc in eo non fuerit actus fidei: fuit tamen simul in eo fidei habitus.

AD QVARTVM dicendũ, quòd nomine tertij cæli potest vno modo intelligi aliquid corporeum. Et sic tertium cælum dicitur cælum empyreum, quod dicitur tertium respectu cæli aërei, & cæli syderei: vel potius respectu cæli syderei & respectu cæli aquei siue crystallini. Et dicitur raptus ad tertium cælum, nõ quia raptus sit ad videndum similitudinem alicuius rei corporeæ, sed propter hoc quòd locus ille est contemplationis Beatorum. Vnde *Gloss. dicit 2. ad Cor. 12. quod cælum tertium est spirituale cælum, vbi angeli & sanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione. Ad quod cum dicit se raptum, signat quòd Deus ostendit ei vitam in qua videndus est in æternum. Alio modo per tertium cælum potest intelligi aliqua visio supermundana, quæ potest dici tertium cælum triplici ratione. Vno modo, secundum ordinem potentiarum cognoscitiuarum. Vt primum cælum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete Daniel. 5. Secundum autem cælum sit visio imaginaria, puta quam vidit Isai. & Iohan. in Apocal. Tertium verò cælum dicatur visio intellectualis, vt *Augustin. exponit 12. super Genes. ad literam. Secundò modo potest dici tertium cælum secundum ordinem cognoscibilium, vt primum cælum dicatur cognitio cælestium corporum: secundum, cognitio cælestium spirituum: tertium cognitio ipsius Dei. Tertio modo potest dici tertium cælum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis qua Deus videtur, quorum primus pertinet ad angelos infimæ hierarchiæ: secundus, ad angelos mediæ: tertius, ad angelos supremæ, vt dicit *Gloss. 2. ad Corinth. 12. Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium cælum ratione contemplationis, sed etiam in paradisum ratione delectationis consequentis.

Glos. ordinaria, ibid.

Lib. 12. cap. 28. tom. 3.

Ibi innuitur in gloss. ordinaria ex Diony. Areopagita.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Paulus in raptu fuerit alienatus à sensibus.

1.quæst.12. art.11.co.Et verit.qö.10. artic.11.cor. & qö.13.ar. 3.cor. & ad 4. & arti.4. co.Et quol.1. arti.1.cor.Et 2.Corint.12. lect.1.col 4.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd Paulus in in raptu nō fuerit alienatus à sensibus. Dicit enim *August.12. super Genes. ad literam: Cur non credimus quòd tanto Apostolo doctori gentiū rapto vsque ad ipsam excellentissimam visionem voluerit Deus demonstrare vitam in qua post hanc vitam viuendum est in æternum? Sed in illa vita futura sancti post resurrectionem videbunt Dei essentiam absque hoc quòd fiat abstractio à sensibus corporeis: ergo nec in Paulo fuit huiusmodi abstractio facta.

**lib.12.cap. 28.circa medium,tom.3.*

¶ 2 Præterea, Christus verè viator fuit, & continuè visione diuinæ essentiæ fruebatur, nec tamen fiebat abstractio à sensibus: ergo nec fuit necessarium quòd in Paulo fieret abstractio à sensibus ad hoc quòd essentiam Dei videret.

¶ 3 Præterea, Paulus postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quæ in illa visione conspexerat. Vnde dicebat 2. ad Corinth. 12. Audiui arcana verba quæ non licet homini loqui. Sed memoria ad partem sensitiuam pertinet, vt patet per *Philosophum in libro de memoria & reminiscentia: ergo videtur quòd etiam Paulus videndo Dei essentiam, non fuerit alienatus à sensibus.

cap.1.tom.2.

Lib.12.cap. 27.tom.3.

SED CONTRA est, quòd *August. dicit super Genes. ad literam: Nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, siue omnino exiens à corpore, siue auersus & alienatus à corporis sensibus, in illam non subuehitur visionem.

CONCLVSIO.

Impossibile est aliquem viatorem videre Deum per essentiam, nisi abstrahatur à sensibus.

RESPONDEO dicendum, quòd diuina essentia nō potest ab homine videri per aliam vim cognoscitiuam, quàm per intellectum. Intellectus autem humanus non conuertitur ad intelligibilia, nisi mediantibus phantasmatibus, quæ per species intelligibiles à sensibus accipit, & in quibus considerans de sensibilibus iudicat, & ea disponit. Et ideo in omni operatione, qua intellectus noster abstrahitur à phantasmatibus, necesse est quod abstrahatur à sensibus. Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quòd à phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quinimò nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem cum intellectus hominis eleuatur ad altissimam Dei essentiæ visionem, vt tota mentis intentio illuc aduocetur, ita scilicet quòd nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Vnde impossibile est quòd homo in statu viæ videat Deū per essentiam, sine abstractione à sensibus.

Art.3.arg.2. & in solut. illius.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut *dictum est, post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires & vsque ad corpus. Vnde secundum ipsam regulam diuinæ visionis, anima intendet phantasmatibus & sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut *dictum est. Et ideo non est similis ratio.

art.3.& arg. 2.& in solu. illius.

AD SECVNDVM dicendum, quòd intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriæ, quo diuinam essentiam videbat multò amplius quàm aliquis Angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam paulominus ab angelis minorabatur, vt dicitur ad Hebr.2. dispensatiuè, & non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Vnde non est similis ratio de eo & de aliis viatoribus.

AD TERTIVM dicendum, quòd Paulus postquam cessauit videre Dei essentiam, memor fuit illorum quæ in illa visione cognouerat per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in eius intellectu relictas, sicut etiam abeunte sensibili remanent aliquæ impressiones in anima, quas postea conferens ad phantasmata memoratur. Vnde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat aut verbis exprimere.

ARTICVLVS V.

Vtrum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata.

Infrà arti 6. Et veri.qö. 13.art.5.cor. Et 2.Corint. 12.lect.1.f.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata. Dicit enim Apostolus 2. ad Corinth. 5. Quandiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino. Per fidem enim ambulamus & non per speciem. Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur à Domino, quia videbat Deum per speciem, vt *dictum est: ergo non erat in corpore.

Arti.3.huius quæst.

¶ 2 Præterea, Potentia animæ non potest eleuari supra eius essentiam in qua radicatur: sed intellectus, qui est potentia animæ, in raptu fuit à corporalibus abstractus per eleuationem ad diuinam contemplationē: ergo multo magis essentia animæ fuit separata à corpore.

¶ 3 Præterea, Vires animæ vegetabilis sunt magis materiales quàm vires animæ sensitiuæ. Sed oportebat intellectum abstrahi à viribus animæ sensitiuæ, vt *dictum est, ad hoc vt rapiatur ad videndam diuinam essentiam: ergo multo magis oportebat quòd abstraheretur à viribus animæ vegetabilis, quarum operatione cessante iam nullo modo remanet anima corpori coniuncta. Ergo videtur quòd oportuit in raptu Pauli animam totaliter à corpore esse separatam.

Arti.4. huius quæst.

Est epist.112. ca.13.tom.2.

SED CONTRA est, quod *Augustin. dicit in epistola ad Paulinam de videndo Deum. Non incredibile est sic quibusdam sanctis nondum vita defunctis vt sepelienda eorum cauera remanerent, istam excellentiam reuelationis fuisse concessam, vt scilicet viderent Deum per essentiam. Non ergo fuit necessarium vt in raptu Pauli anima eius totaliter separaretur à corpore.

CONCLVSIO.

Quanquam necessarium fuerit in raptu Pauli intellectum eius abstrahi à phantasmatibus & sensibilium perceptione: non oportuit tamen animam illius sic à corpore separari, vt ei non vniretur vt forma.

RESPONDEO dicendum, quòd in raptu, de quo nunc loquimur, virtute diuina eleuatur homo ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam. Et ideo duo considerare oportet. Primò quidem, quid sit homini secundum naturam. Secundò quid diuina virtute in homine sit fiendum supra naturam. Ex hoc autem quòd anima corpori vnitur tanquam naturalis forma ipsius, conuenit animæ naturalis habitudo ad hoc quòd per conuersionem ad phantasmata intelligat. Quòd quidem ab ea non aufertur diuina virtute in raptu, quia non mutatur status eius, vt *dictum est. Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conuersio ad phantasmata & sensibilia, ne impediatur eius eleuatio in id quod excedit omnia phantasmata, vt *dictum est: & ideo in raptu non fuit necessarium quòd anima sic separetur à corpore, vt ei non vniretur quasi forma. Fuit autem necessarium intellectum eius abstrahi à phantasmatibus & sensibilium perceptione.

Art.3.arg 2. & in eius solut.

**Art.4.huius quæst.*

AD PRIMVM ergo dicendum; quòd Paulus in raptu illo peregrinabatur à Domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris, non autē quo ad actum quo videbat Deum per speciem, vt ex *prædictis patet.

Art.3.ad 2. & 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd potentia animæ virtute naturali non eleuatur suprà modum conuenientem essentiæ eius. Virtute tamen diuina potest in aliquid altius eleuari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis eleuatur suprà locum conuenientem sibi secundum speciem suæ naturæ.

AD

AD TERTIVM dicendum, quòd vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitiuæ, sed per modum naturæ. Et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut à potentiis sensitiuis, per quarũ operationes minueretur intentio animæ circa intellectiuam cognitionem.

ARTICVLVS VI.

Vtrum Paulus ignorauerit an anima eius fuerit à corpore separata.

Veri.q.13. artic 5. Et 2. Col.12. lect. 1. fin.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd Paulus non ignorauerit an eius anima fuerit à corpore separata. Dicit enim ipse secundæ ad Corinthios duodecimo, Scio hominem in Christo raptum vsque ad tertium cælum. Sed homo nominat compositum ex anima & corpore, raptus etiam differt à morte. Videtur ergo quòd ipse sciuerit animam non fuisse per mortem à corpore separatam, præsertim quia hoc communiter à doctoribus ponitur.

¶ 2 Præterea, Ex eiusdem Apostoli verbis patet, quòd ipse sciuit quò raptus fuerit, quia in tertium cælum: sed ex hoc sequitur, quòd sciuerit vtrum in corpore fuit vel non, quia si sciuit tertium cælum esse aliquid corporeum, consequens est quòd sciuerit animam suam non esse à corpore separatam, quia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus: ergo videtur quòd non ignorauerit an anima fuerit à corpore separata.

lib. 12 cap. 28. tom. 3.

¶ 3 Præterea, Sicut August.*dicit 12. super Genes. ad literam, Ipse in raptu vidit illa visione Deum qua vident sancti in patria, sed sancti ex hoc ipso quòd vident Deum, sciunt an animæ eorum sint à corporibus separatæ: ergo & Paulus hoc sciuit.

SED CONTRA est, quòd dicitur secundæ ad Corinth. duodecimo, Siue in corpore, siue extra corpus, nescio, Deus scit.

CONCLVSIO.

Ignorauit Paulus cùm raptus fuit in tertium cælum, num anima eius tunc fuerit corpori coniuncta, an à corpore separata.

RESPONDEO dicendum, quòd huiusmodi quæstionis veritatem accipere oportet ex ipsius Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse vsque ad tertium cælum, & aliquid nescire, scilicet vtrum in corpore aut extra corpus. Quod quidem potest intelligi dupliciter. Vno modo, vt hoc quod dicitur, siue in corpore siue extra corpus, non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignorauerit an anima eius esset in corpore an non, sed ad modum raptus, vt scilicet ignorauerit an corpus eius fuerit simul raptũ cum anima in tertium cælum vel non, sed solum anima, sicut Ezechiel. 8. dicitur, quòd adductus est in visionibus Dei in Hierusalem. Et hunc intellectũ fuisse cuiusdam Iudæi exprimit Hieronymus in prologo super*Danielem, vbi dicit, Denique & Apostolum nostrum, scilicet dicebat Iudæus, nõ fuisse ausum affirmare se corpore raptũ, sed dixisse, siue in corpore siue extra corpus, nescio. Sed hunc sensum reprobat August. 12.*super Genes. ad literam, per hoc quòd Apostolus dicit sciuisse se esse raptum vsque in tertium cælum. Sciebat ergo verum esse tertium cælum id in quod raptus fuit, & nõ similitudinem imaginariam tertij cæli. Alioquin si tertium cælum nominauit phantasma tertij cæli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans corpus proprij corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse verum tertium cælum, sciebat ergo aut esse aliquid spirituale & incorporeum, & sic non poterat corpus eius illuc rapi, aut esse aliquid corporeum, & sic anima non posset illuc sine corpore rapi, nisi separaretur à corpore, & ideo oportet secundum alium sensum intelligere, vt scilicet Apostolus sciuerit quòd fuerit raptus secundum animam, & non secundum corpus, nesciuerit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, vtrum scilicet fuerit sine corpore, vel non.

à medio illius. Incipit: Danielẽ Prophetam, to. 4. *lib. 12. ca 2. 3. & 4. to. 3.

Sed circa hoc diuersimode aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt, quòd Apostolus sciuit quòd anima sua erat corpori vnita vt forma, sed nesciuit vtrũ esset passus alienationem à sensibus, vel etiam vtrum esset facta abstractio ab operibus animę vegetabilis. Sed quòd fuerit facta abstractio à sensibus, hoc nõ potuit ignorare, ex quo sciuit se raptum. Quòd autem fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum aliquid vt de hoc oporteret tam solicitam fieri mentionem. Vnde relinquitur quòd nesciuit Apostolus, vtrũ anima eius fuerit coniuncta corpori vt forma, vel à corpore separata per mortem. Quidam autem hoc concedentes dicunt, quòd Apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota eius intẽtio conuersa erat in Deum, sed postmodum percepit, considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis suis pręteritũ à futuro. Dicit enim in præsenti se scire quòd fuit raptus ante annos quatuordecim, & se in pręsenti nescire vtrum in corpore fuerit vel extra corpus. Et ideo dicendum, quòd prius & postea nesciuit, vtrum anima fuerit à corpore separata. Vnde August.*dicit 12. super Genes. ad literam, post longam inquisitionem concludens, Restat ergo fortasse vt hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, vtrum quando in tertium cælum raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore, cum corpus viuere dicitur, siue vigilantis, siue dormientis, siue in ecstasi à sensibus corporis alienati, an omnino de corpore exierit, vt mortuum corpus iaceret. lib. 12. ca. 5. tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd per synecdochem quandoque pars hominis homo nominatur, & pręcipuè anima quæ est pars hominis eminẽtior. Quamuis etiam possit intelligi, eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem, quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim. Vnde dicit, Scio hominem: non dicit, scio raptum hominem. Nihil etiam prohiberet mortem diuinitus procuratam, raptum dici. Et sic August.*dicit 12. super Genes. ad literam, Dubitante inde Apostolo, quis nostrum inde certus esse potuit? Vnde qui super hoc loquuntur, magis coniecturaliter quàm per certitudinem loquuntur. lib. 12. ca 3. à medio, to. 3.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Apostolus sciuit vel illud cælum esse quid incorporeum, vel aliquid incorporeum à se visum in illo cælo, cùm hoc potuerit fieri per intellectum eius, etiam si anima non esset à corpore separata.

AD TERTIVM dicẽdum, quòd visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur, & quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfectè vidit sicut sancti qui sunt in patria. Vnde Augustinus*dicit 12. super Genes. ad literam, Apostolo arrepto à carnis sensibus in tertium cælum, hoc defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quæ angelis inest, quòd siue in corpore siue extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deerit receptis corporibus in resurrectione mortuorum, cùm corruptibile hoc induerit incorruptionem. lib. 12. cap. penult. à medio, tom. 3.

QVÆST. CLXXVI.

De Gratiis gratis datis, & primò de gratia linguarum, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandũ est de gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem. Et primò, de gratia linguarum. Secundò, de gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ.

¶ Circa primum quæruntur duo.

¶ Primò, vtrũ per gratiam linguarũ homo adipiscatur sciẽtiam omniũ linguarũ.

¶ Secundò, de comparatione huius doni ad gratiam prophetiæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum illi qui consequebantur donum linguarum, loquebantur omnibus linguis.

1. Cor. 14. lect. 1. col. 2. & lect. 4. princip. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd illi qui consequebantur donū linguarum, non loquebātur omnibus linguis. Illud enim quod diuina virtute aliquibus cōceditur, optimū est in suo genere, sicut Dominus aquam conuertit in vinum bonum, sicut dicitur Iohan. 2. Sed illi qui habuerunt donum linguarum, melius loquebantur in propria lingua. Dicit enim *gloss. ad Hebr. 1. non esse mirandum quòd epistola ad Hebr. maiore elucet facundia quàm aliæ, cum naturale sit vnicuique plus in sua quàm in aliena lingua valere: cæteras enim epistolas Apostolus peregrino, id est, Græco sermone composuit, hāc autem scripsit Hebraica lingua. Non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum. (gloss. ordinar. iuxta præfatio rem Hieron. epist. ad Heb.)

¶ 2 Præterea, Natura non facit per multa quod potest fieri per vnū, & multo minus Deus, qui ordinatius quàm natura operatur. Sed poterat Deus facere vt vnam linguam loquentes eius discipuli, ab omnibus intelligerentur. Vnde super illud *Act. 2. Audiebat vnusquisque lingua sua illos loquentes, dicit gloss. quòd linguis omnibus loquebantur, vel sua, id est Hebraica lingua loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur. Ergo videtur quòd nō habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis. (Est glos. Bedæ Act. 2. to. 2.)

¶ 3 Præterea, Omnes gratiæ deriuantur à Christo in corpus eius, quod est Ecclesia, secundum illud Iohan. 1. De plenitudine eius omnes accepimus, sed Christus non legitur fuisse locutus nisi vna lingua, nec etiam nunc fideles singuli nisi vna lingua loquuntur, ergo videtur quòd discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam, vt omnibus linguis loquerentur.

SED CONTRA est, quòd dicitur Act. 2. quòd repleti sunt omnes Spiritusancto, & cœperunt loqui variis linguis prout Spiritussanctus dabat eloqui illis. Vbi dicit *gloss. Gregorii, quòd Spiritussanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, & eis omnium linguarum scientiam dedit. (Homil. 30. in Euang. inter principium & medium.)

CONCLVSIO.

Oportuit vt Christi discipuli, qui per totum mundum mittebantur Euangelium prædicare, omnium linguis hominum loquerentur Spiritussancti opere.

RESPONDEO dicendū, quòd primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi, vt per vniuersum orbem discurrentes, fidem eius vbique prædicarent, secundum illud Matth. vlti. Euntes docete omnes gentes. Non autem erat conueniēs, vt qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alij loquerentur intelligerent. Præsertim quia isti qui mittebantur erant vnius gentis, scilicet Iudææ, secundum illud Isa. vigesimoseptimo, Qui egredientur impetu à Iacob, implebunt faciem orbis semine. Illi etiam qui mittebantur, pauperes & impotentes erāt, nec de facili à principio reperissent qui eorū verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maximè quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit vt super hoc eis diuinitus prouideretur per donum linguarum, vt sicut gentibus ad idololatriam declinantibus introducta est diuersitas linguarum, sicut dicitur Genes. 11. ita etiam quando erant gentes ad cultum vnius Dei reuocandæ, contra huiusmodi diuersitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut dicitur primæ ad Corinth. duodecimo, Manifestatio spiritus datur ad vtilitatem. Et ideo sufficienter & Paulus & alij Apostoli fuerunt instructi diuinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam. Sed quantum ad quædam quæ superadduntur humana arte ad ornatum & elegantiam locutionis: Apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena. Sicut etiam in sapientia & scientia fuerunt sufficienter instructi quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur, puta de conclusionibus Arithmeticæ vel Geometriæ.

AD SECVNDVM dicendū, quòd quamuis vtrunque fieri potuisset, scilicet quòd per vnam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quòd omnibus linguis loquerentur, tamen conuenientius fuit quod ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes vnam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quædam illusio, dum aliorum verba aliter ad eorū aures proferrentur, quàm ipsi ea proferrent. Et ideo glossa *dicit Act. 2. quòd maiori miraculo factum est quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur. Et Paulus dicit 1. ad Corinth. 14. Gratias ago Deo quòd omnium vestrum lingua loquor. (Est glos. Bedæ ibid. tom. 2.)

AD TERTIVM dicēdum, quòd Christus in propria persona vni soli genti prædicaturus erat, scilicet Iudæis. Et ideo quamuis ipse absque dubio haberet perfectissimè sciētiam omnium linguarum, non tamen oportuit quòd omnibus linguis loqueretur. Ideo autem vt Augustinus dicit *super Iohann. Cum & modò Spiritussanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia iam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur, in qua qui non est, non accipit Spiritum sanctum. (Tract. 32. in Ioan. à medio illius, tom. 9.)

ARTICVLVS II.

Vtrum donum linguarum sit excellentius quàm gratia prophetiæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd donum linguarum sit excellentius quàm gratia prophetiæ. Quæ enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora, secundū Philosophū *in 3. Topico. sed donum linguarum est proprium Noui Testamenti. Vnde cantatur in sequentia Pentecostes, Ipse hodie Apostolos Christi donans munere insolito, & cunctis inaudito seculis. Prophetia autem magis competit veteri Testamento, secundum illud ad Hebr. 1. Multifariè multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis. Ergo videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm donum prophetiæ. (lib. 3. cap. 1. post medium, tom. 1.)

¶ 2 Præterea, Illud per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homines, sed per donum linguarū homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines. Dicitur enim 1. ad Corinth. 14. Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo, qui autem prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem. Ergo videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm donum prophetiæ.

¶ 3 Præterea, Donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, & homo habet in potestate vti eo cùm voluerit. Vnde dicitur 1. ad Corinth. 14. Gratias ago Deo quòd omnium vestrum lingua loquor. Non autem sic est de dono prophetiæ, vt suprà dictum *est. Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quàm donum prophetiæ. (q. 171. art. 2.)

¶ 4 Præterea, Interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia, quia Scripturæ eodem Spiritu exponuntur quo sunt editæ, sed interpretatio sermonum, primæ ad Corinth. duodecimo, ponitur post genera linguarum, ergo videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm donum prophetiæ, maximè quantum ad aliquam eius partem.

SED CONTRA est, quòd Apostolus dicit primæ ad Co-

ad Corinth.14. Maior est qui prophetat, quàm qui loquitur linguis.

CONCLVSIO.

Prophetia donum potius & excellentius est dono linguarum.

RESPONDEO dicendum, quòd donum prophetiæ excedit donum linguarum tripliciter. Primò quidem, quia donum linguarum refertur ad diuersas voces proferendas, quæ sunt signa alicuius intelligibilis veritatis, cuius etiam signa sunt quædam ipsa phantasmata, quæ secundum imaginariam visionem apparent. Vnde & Au-
*lib.2.ca.8. tom.3. gustinus duodecimo, *super Genes. ad literam, comparat donum linguarum visioni imaginariæ. Dictum †est au-
†q.173. art. 2. tem suprà quòd donum prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem. Vnde sicut prophetica illuminatio excellentior
q.174 ar 2. est quàm imaginaria visio, vt suprà habitũ *est, ita etiam excellentior est prophetia quàm donum linguarum secundum se consideratum. Secundò, quia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam, quæ est nobilior quàm notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertiò, quia donum prophetiæ est vtilius. Et hoc quidem probat Apostolus 1. ad Corinth. 14. tripliciter. Primò quidem, quia prophetia est vtilior ad ædificationem Ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis nihil prodest nisi expositio subsequatur. Secundò, quantũ ad ipsum loquentem, qui si acciperet vt loqueretur diuersis linguis, sine hoc quòd intelligeret, quod pertinet ad propheticum donum, mens eius non ædificaretur. Tertiò, quantum ad infideles propter quos præcipuè esse videtur datum donum linguarum, qui quidem fortè eos qui loquerentur linguis, reputarent insanos, sicut & Iudæi reputauerunt ebrios Apostolos linguis loquentes, vt dicitur Act.2. Per prophetias autem infideles conuincentur manifestatis absconditis cordis sui.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut suprà
q.174 ar.2. ad 1. dictum *est, ad excellentiam prophetiæ pertinet quòd aliquis nõ solùm illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem, ita etiam ad perfectionem operationis Spiritussancti pertinet quòd non solùm impleat mentem lumine prophetico, & phantasiam imaginaria visione, sicut erat in veteri Testamento, sed etiam exterius linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda, quod totum fit in nouo Testamento, secundum illud 1. ad Corinth. 14. Vnusquisque vestrum psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, Apoc. id est, propheticam reuelationem habet.

AD SECVNDVM dicendum, quòd per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundum mentem, quod est nobilius quàm ordinari ad eum secundum linguam. Dicitur autem quòd ille qui loquitur lingua, non loquitur hominibus, id est, ad intellectum hominum, vel vtilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei, & ad laudem eius. Sed per prophetiam ordinatur aliquis & ad Deum & ad proximũ. Vnde est perfectius donum.

AD TERTIVM dicendum, quòd reuelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda. Vnde ex eius perfectione contingit, quòd in statu imperfectionis huius vitæ non potest haberi perfectè per modum habitus, sed imperfectè per modum cuiusdam passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quandam particularem, scilicet vocũ humanarum, & ideo nõ repugnat imperfectioni huius vitæ quòd perfectè & habitualiter habeatur.

AD QVARTVM dicendum, quòd interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiæ, inquantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum & exponendum quæcunq; sunt in sermonibus obscura, siue propter difficultatem rerum significatarum, siue etiam propter ipsas voces ignotas quę proferuntur, siue etiam propter similitudines rerum adhibitas, secundum illud Daniel.5. Audiui de te quod possis obscura interpretari, & ligata dissoluere. Vnde interpretatio sermonum est potior quàm donum linguarum, vt patet per illud quod Apostolus dicit 1.ad Corinth.14. Maior est qui prophetat, quàm qui loquitur linguis, nisi fortè interpretetur. Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diuersa linguarum genera, interpretatio sermonum se extendit.

QVÆSTIO CLXXVII.

De Gratia sermonis, in duos articulos diuisa.

DEINDE considerandũ est de gratia gratis data, quæ consistit in sermone, de qua dicit Apostolus 1.ad Corint.12. Alij datur per spiritum sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.

¶ Secundò, quibus hæc gratia competat.

ARTICVLVS I.

Vtrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ: sed ex naturali ratione adinuenta est ars rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere vt doceat, vt delectet, vt
flectat, sicut August. *dicit in 4.de doct.Christ. Hoc au- lib.4. ca.12. in principio, tom.3.
tem pertinet ad gratiam sermonis, ergo videtur quòd gratia sermonis non sit gratia gratis data.

¶ 2 Præterea, Omnis gratia ad regnum Dei pertinet: sed Apostolus dicit 1.ad Corinth.4. Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute, ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

¶ 3 Præterea, Nulla gratia datur ex meritis, quia si ex operibus, iam non est gratia, vt dicitur ad Roma. vndecimo, Sed sermo datur alicui ex meritis. Dicit enim Gregorius exponens illud Psal. Ne auferas de ore meo verbum veritatis, quod verbum veritatis est quod omnipotens Deus facientibus tribuit, & non facientibus tollit. Ergo videtur quòd donum sermonis non sit gratia gratis data.

¶ 4 Præterea, Sicut necesse est quòd homo per sermonem pronunciet ea quæ pertinent ad donum sapientiæ vel scientiæ, ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei, ergo si ponitur sermo sapientiæ & sermo scientiæ, gratia gratis data pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

SED IN CONTRARIVM est quod dicitur Eccles.6. Lingua eucharis, id est gratiosa in bono homine abundabit, sed bonitas hominis est ex gratia, ergo etiam & gratiositas sermonis.

CONCLVSIO.

Præter linguarum donum collatum est hominibus donum à Spiritu sancto, quo efficacius Christi fideles ad bonum alligant.

RESPONDEO dicendum, quòd gratiæ gratis datæ
dantur ad vtilitatem aliorum, vt suprà dictum *est. Co- 1.2.q.111. art.1 & 4.
gnitio autem, quam aliquis à Deo accipit, in vtilitate alterius conuerti non posset nisi mediante locutione. Et quia Spiritussanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad Ecclesiæ vtilitatem, etiam prouidet membris Ecclesiæ in locutione, non solùm vt aliquis sic loquatur vt à diuersis possit intelligi, quod pertinet ad donũ linguarum, sed etiam quòd efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter. Primò quidem, ad instruendum intellectum, quod fit dum aliquis sic loquitur quòd doceat. Secundò, ad mouẽdum affectum, vt scilicet libenter

libenter audiat verbum Dei, quod fit dum aliquis sic loquitur quòd auditores delectet, quod non debet aliquis quærere propter fauorem suum, sed vt homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. Tertiò, ad hoc quòd aliquis amet ea quæ verbis significantur, & velit ea implere, quod fit dú aliquis sic loquitur quòd auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritussanctus vtitur lingua hominis, quasi quodam instrumento, ipse autem est qui perficit operationem interius. Vnde Gregor.*dicit in Homil. Pentecostes. Nisi corda audiorum Spiritussanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat.

Homil. 30. in Euang. non multū remote à principio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut miraculosè Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo, etiam ea quæ natura potest operari, ita etiam Spiritussanctus excellentius operatur per gratiam sermonis, id quòd potest ars operari inferiori modo.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ absq; virtute Spiritussancti. Vnde præmisit, Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem. Et de seipso præmiserat supra secundo, Sermo meus & prædicatio mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione Spiritus & virtutis.

In corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut dictum*est, gratia sermonis datur alicui ad vtilitatem aliorum. Vnde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona tamen opera vtriusq; non merentur directè hanc gratiam, sed solum impediunt huius gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens, subtrahitur propter culpam, non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quæ tollitur tantùm gratiæ impedimentum.

In corp. art.

AD QVARTVM dicédum, quòd sicut dictum*est, gratia sermonis ordinatur ad vtilitatem aliorum. Quòd autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiæ siue sapientiæ. Vnde August.*dicit 14. de Trinitate, quòd scite quemadmodum fides & piis opituletur & contra impios defendatur, videtur Apostolus scientiam appellare. Et ideo non oportuit quòd poneret sermonem fidei, sed sufficit ponere sermonem scientiæ vel sapientiæ.

lib. 14 cap. 1. à medio. tom. 3.

ARTICVLVS II.

Vtrum gratia sermonis sapientiæ & scientiæ pertineat etiam ad mulieres.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd gratia sermonis sapientiæ & scientiæ pertineat etiam ad mulieres. Ad huiusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum*est. Sed docere competit mulieri. Dicitur enim Prouerb. 4. Vnigenitus fui coram matre mea, & docebat me, ergo hæc gratia competit mulieribus.

Art. præced.

¶ 3 Præterea, Maior est gratia prophetiæ quàm gratia sermonis, sicut maior est contemplatio veritatis quàm eius enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur Iudic. 4. de Delbora, & 4. Regum 22. de Olda, prophetissa vxore Sellum, & Act. 21. de quatuor filiabus Philippi. Apostolus etiam dicit 1. ad Corinth. 11. Omnis mulier orans aut prophetans, &c. Ergo videtur quòd multo magis gratia sermonis competat mulieri.

¶ 3 Præterea, Primæ Petri quarto dicitur, Vnusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes. Sed quædam mulieres accipiunt gratiam sapientiæ & scientiæ quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

SED CONTRA est, quòd Apostolus dicit primæ ad Corinth. decimoquarto, Mulieres in Ecclesiis taceant. Et primæ ad Timoth. secundo, Docere mulieri non permitto. Hoc autem præcipuè pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

CONCLVSIO.

Interdicitur & iure quidem mulieribus publicè loqui, ac docere, quia viris subditæ minus in sapientia sunt erudita, & eis magis ad malum, quàm ad bonum homines promouentur.

RESPONDEO dicendum, quòd sermone potest aliquis vti dupliciter, vno modo priuatè ad vnum vel paucos familiariter colloquendo, & quantum ad hoc gratia sermonis potest competere mulieribus. Alio modo publicè alloquendo totam Ecclesiam. Et hoc mulieri non conceditur. Primò quidem & principaliter propter conditionem fœminei sexus, qui debet esse subditus viro, vt patet Genes. 3. Docere autem & persuadere publicè in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad prælatos. Magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent huiusmodi subiectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter superueniente. Secundò, ne animi hominum alliciantur ad libidinem. Dicitur enim Ecclesiast. 9. Colloquiú illius quasi ignis exardescit. Tertiò, quia vt communiter mulieres non sunt in sapientia perfectæ, vt eis possit conuenienter publica doctrina committi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa auctoritas loquitur de doctrina priuata, qua mater filium erudit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd gratia prophetiæ attenditur secundum mentem illuminatam à Deo, ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud ad Coloss. 3. Induentes nouum hominem, qui renouatur secundum imaginem eius qui creauit eum, vbi non est masculus neque fœmina. Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum inuenitur, vnde non est similis ratio de vtroque.

AD TERTIVM dicendum, quòd gratiam diuinitus acceptam diuersimode aliqui administrant, secundum diuersitatem conditionis ipsorum. Vnde mulieres si gratiam sapientiæ aut scientiæ habeant, possunt eam administrare secundum priuatam doctrinam, non autem secundum publicam.

QVÆSTIO CLXXVIII.

De Gratia miraculorum, in duos articulos diuisa.

DEINDE cósiderandum est de gratia miraculorum.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula.

¶ Secundò, quibus conueniat.

ARTICVLVS I.

Vtrum sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda.

3. contra cap. 154. Et po q. 6. art. 4. cor. fin. & art. 9. ad 1. Et opus. 3. cap. 222.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo cui datur, sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur, quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt, sicut legitur 4. Regum 13. quòd quidam proiecerunt cadauer in sepulchro Helisæi, quod cum tetigisset ossa Helisæi, reuixit homo, & stetit super pedes suos. Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

¶ 2 Præterea, Gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto, secundum illud primæ ad Corinth. duodecimo, Diuisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus, sed operatio miraculorum fit etiam à spiritu immundo, secundum illud Matth. vigesimoquarto, Surgent pseudoprophetæ, & dabunt signa & prodigia magna. Ergo videtur quòd operatio

operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

¶ 3 Praeterea, Miracula distinguuntur per signa & prodigia siue portenta, & per virtutes. Inconuenienter ergo ponitur operatio virtutū potius gratia gratis data, quàm operatio prodigiorum siue signorum.

¶ 4 Praeterea, Miraculosa reparatio sanitatis per diuinam virturem fit, ergo non debet distingui gratia sanitatum ab operatione virtutum.

¶ 5 Praeterea, Operatio miraculorum consequitur fidem vel facientis, secundum illud 1. ad Corinth. 13. Si habuero omnem fidem, ita vt mõtes transferam, siue etiam aliorū propter quos miracula fiunt. Vnde dicitur Matth. decimotertio, Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum. Si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est praeter hoc ponere aliam gratiam gratis datam operationem signorum.

Sed contra est, Apostolus 1. ad Corinth. 12. inter alias gratias gratis datas dicit, Alij datur gratia sanitatum, alij operatio virtutum.

Conclvsio.

Praeter linguarum & sermonis gratiam ad fidelium aedificationem quibusdam hominibus Spiritussancti opere gratis datam, oportuit superaddi ad sermonis confirmationem gratiam miraculorum.

Respondeo dicēdum, quòd sicut suprà dictum *est, Spiritussanctus sufficienter prouidet Ecclesiae in his quae sunt vtilia ad salutem. Ad quod ordinantur gratiae gratis datae. Sicut autem oportet quòd notitia quam quis diuinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum & per gratiam sermonis, ita necesse est quòd sermo prolatus confirmetur ad hoc quòd credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, secundum illud Mar. vlt. Et sermonem confirmante sequentibus signis. Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini, vt veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Vnde sicut ductu naturalis rationis homo peruenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam. q. 177. art. 1.

Ad primvm ergo dicendum, quòd sicut prophetia se extendit ad omnia quę supernaturaliter cognosci possunt, ita operatio virtutum se extendit ad omnia quae supernaturaliter fieri possunt, quorum quidem causa est diuina omnipotentia, quae nulli creaturae communicari potest. Et ideo impossibile est quòd principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere, quòd sicut mens prophetae mouetur ex inspiratione diuina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moueatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem fit praecedente oratione, sicut cùm Petrus Tabitam mortuam suscitauit, vt habetur Act. nono. Quandoque etiam non praecedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante, sicut Petrus Ananiam & Sapphiram mentientes, morti increpando tradidit, vt dicitur Act. quinto. Vnde Gregorius dicit* in secundo Dialogo, quòd sancti aliquando ex potestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione. Vtrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui vtitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel eius locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Vnde Iosue decimo, cùm Iosue dixisset quasi ex potestate, Sol, contra Gabaon non mouearis, subditur postea, Non fuit antè & postcà tam longa dies, obediente Deo voci hominis. *lib. 2. ca. 30. à medio ad finem vsque.*

Ad secvndvm dicēdum, quòd ibi loquitur dominus de miraculis quae fienda sunt tempore Antichristi. De quibus Apostolus dicit 2. ad Thes. 2. quòd aduentus antichristi erit secundum operationem satanae in omni virtute & signis & prodigiis mendacibus. Et sicut Augustinus dicit* vigesimo de Ciuitate Dei, Ambiguum esse solet, vtrum propterea dicta sint signa & prodigia mendacia. Quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, vt quod non facit, facere videatur, aut quia illa etiam si erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent. Vera autem dicuntur, quia ipsae res verae erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas & veros serpentes. Non tamen habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte dictum * est. Sed operatio miraculorum quae attribuitur gratiae gratis datae, fit virtute diuina ad hominum vtilitatem. *lib. 20. cap. 19. declinando ad finem, tom. 5.* *q. 114. art. 4.*

Ad tertivm dicendum, quòd in miraculis duo possunt attendi. Vnum quidem est, id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae. Et secundum hoc miracula dicuntur virtutes. Aliud est id, propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale. Et secundum hoc cōmuniter dicuntur signa. Propter excellentiam autem dicuntur portenta vel prodigia, quasi procul aliquid ostendentia.

Ad qvartvm dicendum, quòd gratia sanitatum commemoratur seorsum, quia per eam confert homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitatis, praeter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, vt scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad qvintvm dicendum, quòd operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo. Primò quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem. Secundò, quia procedit ex Dei omnipotentia cui fides innititur. Et tamen sicut praeter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionē, ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

Articvlvs II.

Vtrum mali possint miracula facere.

Ad secvndvm sic proceditur. Videtur, quòd mali non possint miracula facere. Miracula enim impetrantur per orationem, sicut dictum * est: sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundum illud Iohannis nono, Scimus quia peccatores Deus non audit. Et Prouerb. 28. dicitur, Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio sua erit execrabilis, ergo videtur quòd mali miracula facere non poterunt. *1. q. 110. art. 4. ad 2. Et 3. q. 43. art. 1. & 4. cor. Et po. q. 6. ar. 5. ad 9. & art. 9. ad 7. Et quol. 2. ar. 6. ad 4.* *art. praeced. ad 1.*

¶ 2 Praeterea, Miracula attribuuntur fidei, secundum illud Matth. 17. Si habueritis fidem sicut granū sinapis, dicetis monti huic, Transi hinc, & transibit; fides autem sine operibus mortua est, vt dicitur Iacobi 2. Et sic non videtur quòd habeat propriam operationem, ergo videtur quòd mali qui non sunt bonorum operum, miracula facere non possint.

¶ 3 Praeterea, Miracula sunt quaedam diuina testimonia, secundum illud ad Hebr. 2. Contestante Deo signis & portentis & variis virtutibus. Vnde & in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum: sed Deus non potest esse testis falsitatis, ergo videtur quòd mali homines non possint miracula facere.

¶ 4 Praeterea, Boni sunt Deo coniunctiores quàm mali, sed non omnes boni faciunt miracula: ergo multo minus mali faciunt.

Sed contra est, quòd dicit Apostolus primae ad Corinth. 13. Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. Sed quicunque non habet charitatem, est malus, quia hoc solum donum Spiritussancti est, quod diuidit inter filios

filios regni & filios perditionis, vt dicit Auguſtinus 15.
lib.15.ca 18. in princip. tom.3. *de Trinitate, ergo videtur quòd etiam mali poſſint miracula facere.

CONCLVSIO.

Quanquam per malos homines & prauos dæmones ficta miracula fieri poſſint, vera tamen miracula non niſi diuina virtute ad ſanctitatis teſtimonium per ſanctos viros fiunt, vel nomine ſanctorum per malos, per quos interdum ad fidei confirmationem miracula fieri Deus vult.

RESPONDEO dicendum, quòd miraculorum aliqua quidem ſunt non vera, ſed phantaſtica facta, quibus ſcilicet ludificatur homo, vt videatur ei aliquid quod nõ eſt. Quędam verò ſunt vera facta, ſed non verè habent rationem miraculi, quę fiunt virtute aliquarum naturalium cauſarum. Et hæc duo poſſunt fieri per dæmones, vt ſu-
Art præced. ad 2. prà dictum *eſt. Sed vera miracula non poſſunt fieri niſi virtute diuina, operatur enim ea Deus ad hominum vtilitatem. Et hoc dupliciter. Vno quidem modo, ad veritatis prædicatæ confirmationem. Alio modo, ad demonſtrationem ſanctitatis alicuius, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo miracula poſſunt fieri per quencunque qui veram fidem prædicat, & nomen Chriſti inuocat, quod etiam interdum per malos fit. Et ſecundum hunc modum etiam
Matth.7. tom.9. mali poſſunt miracula facere. Vnde ſuper illud *Matth.7. Nónne in nomine tuo prophetauimus, &c. dicit Hieron. Prophetare vel virtutes facere, & dæmonia eiicere, interdum non eſt eius meriti qui operatur. Sed inuocatio nominis Chriſti hoc agit, vt homines Deum honorent, ad cuius inuocationem fiunt tãta miracula. Secundo autem modo non fiunt miracula niſi à ſanctis, ad quorum ſanctitatem denunciandam miracula fiũt, vel in vita eorum, vel etiam poſt mortem, ſiue per eos ſiue per alios. Legitur enim Act.19. quòd Deus faciebat virtutes per manus Pauli, & etiam deſuper languidos deferebantur à corpore eius ſudaria, & recedebant ab eis languores. Et ſic etiam nihil prohiberet per aliquem peccatorem miracula fieri ad inuocationẽ alicuius ſancti, quæ tamen miracula non diceretur facere ille, ſed ille ad cuius ſanctitatem denunciandam hæc fierent.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ſicut ſuprà
q.83.ar.16. dictum *eſt, cum de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, ſed diuinæ miſericordiæ, quæ etiam ad malos ſe extendit. Et ideo etiam quandoque peccatorum oratio à Deo exauditur. Vnde Auguſti-
Tract. 44. in Ioan. à medio illius, tom.9. nus dicit *ſuper Ioannem, quòd illud verbum cæcus locutus eſt quaſi adhuc inunctus, id eſt nondum perfectè illuminatus. Nam peccatores exaudit Deus. Quòd autem dicit, quòd oratio non audientis legem eſt execrabilis, intelligendum eſt quantum eſt ex merito peccatoris. Sed interdum impetrat ex miſericordia Dei, vel propter ſalutem eius qui orat, ſicut auditus eſt publicanus, vt dicitur Lucæ decimooctauo, vel etiam propter ſalutem aliorum & gloriam Dei.

AD SECVNDVM dicendum, quòd fides ſine operibus dicitur eſſe mortua quantum ad ipſum credentem, qui per eam non viuit vita gratiæ. Nihil autem prohibet quòd res viua operetur per inſtrumentum mortuum, ſicut homo operatur per baculum. Et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris inſtrumentaliter.

AD TERTIVM dicendum, quòd ſemper miracula ſunt vera teſtimonia eius ad quod inducuntur. Vnde à malis qui falſam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem ſuæ doctrinæ, quamuis quandoque fieri poſſint ad commendationem nominis Chriſti quod inuocant, & virtute ſacramentorũ quæ exhibent. A b his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ, non autem ad teſtificationem ſanctitatis. Vnde Auguſtinus dicit *in libro 83. quæſtio. Aliter magi faciunt miracula, aliter boni Chriſtiani, aliter mali. Magi, per priuatos contractus cum dæmonibus. Boni Chriſtiani, per publicam iuſtitiam. Mali Chriſtiani, per ſigna publicæ iuſtitiæ. *Aug. in lib. 83. quæſt. q. 79. à medio, tom.4.*

AD QVARTVM dicendum, quòd ſicut Auguſt. dicit *in lib.83. quæſtio. Admonet nos dominus, vt intelligamus quædam miracula etiam ſceleratos homines facere, qualia ſancti facere non poſſunt. *In lib.83. quæſt. q. 79. in medio, tom.4.*

AD QVINTVM dicẽdum, quòd ſicut ibidem *Auguſtinus dicit, ideo non omnibus ſanctis iſta attribuuntur, ne pernicioſiſſimo errore decipiantur infirmi æſtimantes in talibus factis eſſe maiora dona quàm in operibus iuſtitiæ quibus vita æterna comparatur. **In lib.83. quæſt. q.79. parum à medio, tom.4.*

QVÆST. CLXXIX.

De Diuiſione vitæ, in actiuam & contemplatiuam, in duos articulos diuiſa.

CONSEQVENTER cõſiderandum eſt de vita actiua & contemplatiua, vbi quadruplex conſideratio occurrit. Quarum prima eſt de diuiſione vitæ per actiuam & contemplatiuam. Secunda, de vita contemplatiua. Tertia, de vita actiua. Quarta, de comparatione vitæ actiuæ ad cõtemplatiuam.

¶ Circa primum quæruntur duo.

¶ Primò, vtrum vita conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.

¶ Secundò, vtrum diuiſio ſit ſufficiens.

ARTICVLVS I.

Vtrum vita conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd vita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam. Anima enim eſt principium vitæ per ſuam eſſentiam. Dicit enim Philoſophus *in ſecundo de Anima, quòd viuere viuentibus eſt eſſe, actionis autem & contemplationis principium eſt anima per ſuas potentias: ergo videtur quòd vita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam. *3. diſt. 35. q. 1. ar.1. Et 1. Ethic. lect.5. co.2. *lib.2. text. 37. tom.2.*

¶ 2 Præterea, Inconuenienter diuiditur prius per differentias poſterioris. Actiuum autem & cõtemplatiuum, ſiue ſpeculatiuum & practicum, ſunt differentiæ intellectus, vt patet in tertio *de Anima. Viuere autem eſt prius quàm intelligere. Nam viuere ineſt viuentibus primo ſecundum animam vegetabilem, vt patet per Philoſophum in 2. *de Anima. Ergo inconuenienter diuiditur vita per actiuam & contemplatiuam. *lib.3. text. 49. & 46. lib.2. text. 34. & 59.*

¶ 3 Præterea, Nomen vitæ importat motum, vt patet per Dionyſium 4. capite *de Diuin. nomi. Sed contemplatio conſiſtit magis in quiete, ſecundum illud Sapi.8. Intrans in domum meam conquieſcam cum illa: ergo videtur quòd vita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam. *cap.4. part.1. inter princip. & medium.*

SED CONTRA eſt, quòd Gregorius *ſuper Ezech. dicit, Duæ ſunt vitæ, in quibus nos Deus omnipotens per ſacrum eloquium erudit, actiua videlicet & contemplatiua. *Hom. 1 4. non multũ procul ante mediũ.*

CONCLVSIO.

Vita hominis, qua omne humanum diuiditur ſtudium, diſtinguitur in actiuam & contemplatiuam.

RESPONDEO dicendũ, quòd illa propriè dicuntur viuentia, quæ ex ſeipſis mouentur ſeu operantur. Illud autẽ maximè conuenit alicui per ſeipſum, quod eſt proprium ei, & ad quod maximè inclinatur. Et ideo vnumquodque viuens oſtenditur viuere ex operatione ſibi maximè propria, ad quam maximè inclinatur. Sicut plantarum vita dicitur in hoc conſiſtere, quòd nutriuntur & generant.

generant. Animalium vero in hoc, quòd sentiunt & mouentur. Hominum vero in hoc, quòd intelligunt, & secundum rationem agunt. Vnde etiam & in hominibus vita vniuscuiusque hominis videtur esse id, in quo maximè delectatur, & cui maximè intendit, & in hoc præcipuè vult quilibet conuiuere amico, vt dicitur *in 9. Ethicorum. Quia ergo quidam homines præcipuè intendunt contemplationi veritatis, quidam intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quòd vita hominis conuenienter diuiditur per actiuam & contemplatiuam.

lib. 9. cap. 4. ante medium: & ca. 8. circa medium, tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd propria forma vniuscuiusque faciens ipsum esse in actu est principium operationis propriæ ipsius. Et ideo viuere dicitur esse viuentium, ex eo quòd viuentia per hoc quòd habent esse, per suam formam tali modo operantur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd vita vniuersaliter sumpta, non diuiditur per actiuam & contemplatiuam, sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quòd habet intellectum. Et ideo eadem est diuisio intellectus & vitæ humanæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus. Nihilominus tamen ipsum contemplari est quidem motus intellectus, prout quælibet operatio dicitur motus, secundum quòd dicit *Philosophus tertio de Anima, quòd sentire & intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo †Diony. 4. cap. de Diuin. nomi. ponit tres motus animæ contemplantis, scilicet rectum, circularem, & obliquum.

lib. 3. text. 28. tom. 2. †cap. 4. part. 1. parti à medio.

ARTICVLVS II.

Vtrum vita sufficienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.

Suprà art. 1. & locis ibi notatis. Et contra ca. 91. para. 4. *lib. 1. ca. 5.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd vita non sufficienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam. Philosophus enim in *1. Ethicorum dicit, quòd tres sunt vitæ maximè excellentes, scilicet voluptuosa, ciuilis, quæ videtur esse eadem actiuæ, & contemplatiuæ. Insufficienter ergo videtur diuidi vita per actiuam & contemplatiuam.

lib. 19. cap. 19. & ca. 2. tom. 5.

¶ 2 Præterea, August. 19. *de Ciuitate Dei, ponit tria vitæ genera, scilicet otiosum, quod pertinet ad contemplationem, actuosum, quod pertinet ad vitam actiuam. Et addit tertium ex vtroque compositum, ergo videtur quòd insufficienter diuidatur vita per actiuam & contemplatiuam.

¶ 3 Præterea, Vita hominis diuersificatur secundum quòd homines diuersis actionibus agunt, sed plura quàm duo sunt humanarum actionũ studia: ergo videtur quòd vita debeat in plura mẽbra diuidi quàm in actiuum & contemplatiuum.

SED CONTRA est, quod istæ duæ vitæ significantur per duas vxores Iacob. Actiua quidem per Liam, contemplatiua vero per Rachelem. Et per duas mulieres quæ dominum hospitio receperunt: contemplatiua quidem per Mariam, actiua vero per Martham, vt Gregor. *dicit sexto Moral. Non autem esset hæc congrua significatio, si essent plures quàm duæ vitæ, ergo sufficienter diuiditur vita per actiuam & contemplatiuam.

lib. 6. ca. 28. à medio: & Homil. 14. in Ezech. à medio.

CONCLVSIO.

Vita humana, quæ in opere intellectus consummatur, in actiuam tantum & contemplatiuam diuiditur.

Art. praeced. ad 2.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum *est, diuisio ista datur de vita humana, quæ quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem diuiditur per actiuum & contemplatiuum, quia finis intellectiuæ cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplatiuum, vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum siue actiuum. Et ideo vita etiam sufficienter diuiditur per actiuam & contemplatiuam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis & brutis. Vnde sicut Philosophus *ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod non comprehenditur sub præsenti diuisione, prout vita humana diuiditur in actiuam & contemplatiuam. lib. 1. cap. 5. tom. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd media conficiuntur ex extremis, & ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido & frigido, & pallidum in albo & nigro. Et similiter sub actiuo & contemplatiuo comprehenditur id quod est ex vtroque compositum. Et tamen sicut in quolibet misto prædominatur aliquod simpliciũ, ita etiam in medio genere vitæ superabundat quandoque quidem contemplatiuum, quandoque vero actiuum.

AD TERTIVM dicendum, quòd omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ secundum rationem rectam, pertinent ad vitam actiuam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis. Si autem deseruiant concupiscentiæ cuicunque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita actiua. Humana vero studia, quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplatiuam.

QVÆSTIO CLXXX.

De Vita contemplatiua, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de vita contemplatiua.

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, vtrum vita cõtemplatiua pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu.

¶ Secundò, vtrum ad vitam contemplatiuam pertineant virtutes morales.

¶ Tertiò, vtrum vita contemplatiua consistat solum in vno actu, aut in pluribus.

¶ Quartò, vtrum ad vitam contemplatiuam pertineat consideratio cuiuscunque veritatis.

¶ Quintò, vtrum vita contemplatiua hominis in hoc statu possit eleuari vsque ad Dei visionem.

¶ Sextò, de motibus contemplationis, quos Dionysius assignat quarto capite, de Diuinis nominibus.

¶ Septimò, de delectatione contemplationis.

¶ Octauò, de duratione contemplationis.

ARTICVLVS I.

Vtrum vita contemplatiua nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd vita contemplatiua nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim *Philosophus in secundo Metaphys. quòd finis contemplationis est veritas. Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter, ergo videtur quòd vita contemplatiua totaliter in intellectu consistat.

Infrà art. 2. ad 1. & art. 7. ad 2. Et 3. dist. 35. q. 1. ar. 2. Et verit. q. 12. ar. 11. ad 11.

¶ 2 Præterea, Gregorius dicit † in sexto Moral. quòd Rachel, quæ interpretatur visum principium, vitam contemplatiuam significat, sed visio principij pertinet propriè ad intellectum, ergo vita contemplatiua propriè ad intellectum pertinet.

*lib. 2. text. 3. tom. 3. †lib. 6. cap. 28. circa medium: & Hom. 14. in Ezech. à medio.

¶ 3 Præterea, Gregorius dicit ‡ super Ezech. quòd ad vitam cõtẽplatiuam pertinet ab exteriori actione quiescere, sed vis affectiua siue appetitiua inclinat ad exteriores actiones, ergo videtur quòd vita contemplatiua non pertineat aliquo modo ad vim appetitiuam.

‡Homil. 14. circa mediũ.

SED CONTRA est, quòd Gregorius *ibidem dicit, quòd contemplatiua vita est charitatem Dei, & proximi

*Hom. 14. in Ezech. & 6. Mora. ca. 28.

proximi tota mente retinere, & soli desiderio conditoris inhærere: sed desiderium & amor ad vim affectiuam siue appetitiuam pertinent, vt suprà * habitum est: ergo etiam vita contemplatiua habet aliquid in vi affectiua siue appetitiua.

1. 2. q. 22. art. 3.

CONCLVSIO.

Quanquam essentialiter vita contemplatiua in opere intellectus consistat, terminatur tamē ad appetitum, prout perfectissimam intellectus operationem consequitur delectatio & amor.

q. præced.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est, vita contemplatiua illorum esse dicitur, qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, vt suprà habitum * est, quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplatiua quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum. Quantum autem ad id, quod mouet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ mouet omnes alias potentias, & etiam intellectum, ad suum actum, vt suprà dictum * est. Mouet autem vis appetitiua ad aliquid inspiciendum vel sensibiliter, vel intelligibiliter. Quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia vt dicitur Matth. sexto, Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum. Quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis, quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius * constituit vitam contemplatiuam in charitate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia vnusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplatiua terminatur ad delectationem, quæ est in affectu, ex qua etiam amor intenditur.

1. 2. q. 12. art. 1.

1. 2. q. 9. art. 1.

Homil. 14. in Ezech.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis & amabilis & delectantis. Et secundum hoc pertinet ad vim appetitiuam.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ad ipsam visionem primi principij, scilicet Dei, incitat amor ipsius. Vnde Gregorius dicit * super Ezech. quòd vita contemplatiua, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris inardescit.

Hom. 14. circa medium.

AD TERTIVM dicēdum, quòd vis appetitiua mouet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercēdas, sed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis, vt dictum * est.

In corp. art.

ARTICVLVS II.

Vtrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam.

Infrà q. 181. ar. 1 ad 3. & art. 2. co & ar. 4. ad 1. & q. 182. ar. 3. con. Et opusc. 17. c. 7. ad 7. Et 3. cōtra c. 37. §. Et Phy sico 7. lec. 6. cor 5.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam. Dicit enim * Gregorius super Ezech. quòd contemplatiua vita est charitatem Dei, & proximi tota mente retinere, sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei, & proximi, quia plenitudo legis dilectio est, vt dicitur ad Rom. 13. ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam.

* Hom. 14. in Ezech.

† Hom. 14. in Ezech circa medium.

¶ 2 Præterea, Vita contemplatiua præcipuè ordinatur ad Dei contemplationem. Dicit enim † Gregorius super Ezech. quòd calcatis curis omnibus ad videndam faciem sui creatoris inardescit. Sed ad hoc nullus potest peruenire nisi per munditiam quam causat virtus moralis. Dicitur enim Matth. 5. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Et ad Hebr. 12. Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam sine qua nemo videbit Deū: ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam.

Hom. 14. à medio.

¶ 3 Præterea, Gregorius dicit * super Ezech. quòd contemplatiua vita speciosa est in animo, vnde significatur per Rachelem, de qua dicitur Genes. vigesimonono, quòd erat pulchra facie: sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, & præcipuè secundum temperantiam, vt Ambrosius dicit in primo * de Offic. Ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam. lib. 1. ca. 34. tom. 1.

SED CONTRA est, quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius * dicit in 6. Moral quòd ad contemplatiuam vitam pertinet ab exterioti actione quiescere. Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplatiuam. lib. 6 ca. 28. circa mediū.

CONCLVSIO.

Non nisi dispositiuè morales virtutes ad vitam contemplatiuam spectant.

RESPONDEO dicendum, quòd ad vitam contemplatiuam potest aliquid pertinere dupliciter. Vno modo, essentialiter. Alio modo, dispositiuè. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplatiuam, quia finis contemplatiuæ vitæ est consideratio veritatis. Ad virtutes autem morales scire quidem quod pertinet ad considerationem veritatis, paruam potestatem habet, vt Philosophus dicit * in secundo Ethicorum. Vnde & ipse in decimo † Ethicorum, virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem actiuam, non autem ad contemplatiuam. Dispositiuè autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplatiuam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplatiua, & per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, & per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, & sedant exteriorum occupationum tumultus: & ideo virtutes morales dispositiue ad vitam contemplatiuam pertinent.

* lib. 2. ca. 2. in principio, & lib. 10. cap vlt.

† lib. 10. cap. 7. & 8. to. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, vita contemplatiua habet motiuum ex parte affectus. Et secundum hoc dilectio Dei & proximi requiritur ad vitam contemplatiuam. Causæ autem mouentes non intrant essentiam rei, sed disponunt & perficiunt rem. Vnde non sequitur quòd virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplatiuam. Art. præced.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sanctimonia, id est, munditia, causatur ex virtutibus, quæ sunt circa passiones impedientes puritatem rationis. Pax autem causatur ex iustitia quæ est circa operationes, secundum illud Isa. 32. Opus iustitiæ pax, inquantum scilicet ille, qui ab iniuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum & tumultuum occasiones, & sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplatiuam, inquantum causant pacem & munditiam.

AD TERTIVM dicēdum, quòd pulchritudo (sicut suprà dictum * est) consistit in quadam claritate & debita proportione. Vtrunque autem horum radicaliter in ratione inuenitur. ad quam pertinet & lumen manifestans & proportionem debitam in aliis ordinare. Ideo in vita cōtemplatiua, quæ consistit in actu rationis, per se & essentialiter inuenitur pulchritudo. Vnde Sapien. 8. de contemplatione sapientiæ dicitur, Amator factus sum formę illius. In virtutibus autem moralibus inuenitur pulchritudo participatiuè, inquantum scilicet participant ordinem rationis, & præcipuè in temperantia quæ reprimit concupiscentias maximè lumen rationis obscurantes. Et inde est quòd virtus castitatis maximè reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereæ maximè deprimunt mētem ad sensibilia: vt Augustinus dicit * in lib. Soliloquiorum. q. 145. ar. 2. * lib. 1. ca. 10. ante mediū, tom. 1.

ARTICVLVS III.

Vtrum ad vitam contemplatiuam pertineant diuersi actus.

3. di. 35. q. 1. art. 2. Et 4. di. 5. q. 4. ar. 2. q. 1. ad 2.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd ad vitam contemplatiuam pertineant diuersi actus. Ricardus enim * de sancto Victore distinguit inter contemplationem, meditationem, & cogitationem: sed omnia ista videntur ad vitam contem- * in lib de cōtemplatione, cap. 3.

contemplatiuam pertinere: ergo videtur quod vitæ contemplatiuæ sint diuersi actus.

¶ 2 Præterea, Apostolus 2. ad Corinth. 3. dicit, Nos verò reuelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eandem claritatem: sed hoc pertinet ad vitam contemplatiuam: ergo præter tria prædicta etiam speculatio ad vitam contemplatiuam pertinet.

li. 5. de Considerat. in fine illius. *li. 2. ca. 15.*

¶ 3 Præterea, Bernardus dicit in lib. de Consideratione*, quòd prima & maxima contemplatio est admiratio maiestatis: sed admiratio secundum Damasc†. ponitur species timoris: ergo videtur quòd plures actus ad vitam contemplatiuam requirantur.

¶ 4 Præterea, Ad vitam contemplatiuam pertinere dicuntur oratio, electio, & meditatio: pertinet etiam ad vitam cōtemplatiuam auditus. Nam de Maria, per quam vita contemplatiua significatur, dicitur Lucæ 10. quòd sedens secus pedes Domini, audiebat verba illius. Ergo videtur quòd plures actus ad vitam contemplatiuam requirantur.

Sed contra est, quòd vita hic dicitur operatio, cui homo principaliter intendit. ergo si plures sunt operationes vitæ contemplatiuæ, non erit vna vita contemplatiua, sed plures.

Conclusio.

Quamuis vnico contemplationis actu vita contemplatiua perficiatur, variis tamen animi operibus ad eam homines ascendunt, vt auditione, lectione, oratione, meditatione, consideratione, cogitatione, &c.

cap. 7. inter princ. & medium.

Respondeo dicendum, quòd de vita contemplatiua nunc loquimur secundum quòd ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem & Angelum, vt patet per Dionys. 7. c. de Diui. nom*. quòd Angelus simplici apprehensione veritatem intuetur. Homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplatiua vita vnum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, à quo habet vnitatem. Habet autem multos actus, quibus peruenit ad hunc actum finalem: quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis. Alij autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem eius, cuius cognitio inquiritur. Vltimus autem completiuus actus est ipsa contemplatio veritatis.

lib. 1. de contempl. cap. 4. circa princip. *li. 14. ca. 7. à medio. to. 3.* *loco citato in argum. 3.* *loco citato in argum. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd cogitatio secundum Ricardum de sancto Victore*, videtur pertinere ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit vnam simplicem veritatem. Vnde sub cogitatione comprehendi possunt & perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, & imaginationes, & discursus rationis circa diuersa signa, vel quæcunque perducentia in cognitionem veritatis intentæ. Quamuis secundum Augustinum 14. de Trinitat†. cogitatio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio verò pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicuius contemplationem. Et ad idem pertinet consideratio secundum Bernardum*. Quamuis secundum Philosophum in 3. de Anima, omnis operatio intellectus, consideratio dicatur: sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Vnde idem Ricard. dicit†, quòd contemplatio est perspicax & liber contuitus animi in res perspiciendas. Meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus. Cogitatio autem est animi respectus ad euagationem pronus.

Est Aug. in li. 15. de Trin. ca. 8. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd speculatio, vt glossa August*. dicit ibidem, dicitur à speculo, non à specula. Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet: vnde speculatio ad meditationem reduci videtur.

art. 1. huius quæst.

Ad tertium dicendū, quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem. Vnde admiratio est actus consequens cōtemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim* quòd contemplatio in affectu terminatur.

Ad quartum dicendum, quòd homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Vno modo, per ea quæ ab alio accipit. Et sic quidem quantum ad ea quæ homo à Deo accipit, necessaria est oratio: secundum illud Sapien. 7. Inuocaui, & venit in me spiritus sapientiæ. Quantum verò ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus secundum quòd accipit ex voce loquentis: & lectio, secūdum quòd accipitur ex eo quod per Scripturā est traditum. Alio modo, necessarium est quòd adhibeat proprium studium: & sic requiritur meditatio.

Articvlvs IIII.

Vtrum vita contemplatiua solùm consistat in cōtemplatione Dei, an etiam in consideratione cuiuscunque veritatis.

Inf. ar. 7. cor. & q. 181. artic. 4. ad 2. & q. 182. art. 2. cor. Et 3. dist. 35. q. 1 art. 2. q. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd vita contemplatiua non solùm consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cuiuscunque veritatis. Dicitur enim in Psal. 138. Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscet nimis: sed cognitio diuinorum operum fit per aliquam contemplationē veritatis: ergo videtur quòd ad vitam contemplatiuam pertineat, non solùm diuinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

In lib. 5. de consider. in fine illius.

¶ 2 Præterea, Bernardus in lib. de Considerat*. dicit, quòd prima contemplatio est admiratio maiestatis: secunda est iudiciorum Dei: tertia est beneficiorum ipsius: quarta est promissorum. Sed inter hæc quatuor solum primum pertinet ad diuinā veritatem. alia verò tria pertinent ad effectus ipsius: ergo vita contemplatiua non solùm consistit in consideratione diuinæ veritatis, sed etiā in consideratione veritatis circa diuinos effectus.

lib. 1. de Contempl. ca. 6.

¶ 3 Præterea, Ricardus de sancto Victore* distinguit sex species contemplationum. Quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales. Secunda autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem & dispositionem consideramus. Tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad inuisibilia subleuamur. Quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit inuisibilibus quæ imaginatio non nouit. Quinta autem est supra rationem, quando ex diuina reuelatione cognoscimus ea quæ humana ratione comprehendi non possunt. Sexta autem est supra rationem, & præter rationem: quando scilicet ex diuina illuminatione cognoscimus ea quæ humanæ rationi repugnare videntur: sicut ea quæ dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solùm vltimum videtur ad diuinam veritatem pertinere: ergo contemplatio non solùm respicit diuinam veritatem, sed etiam eam quæ in creaturis consideratur.

¶ 4 Præterea, In vita contemplatiua quæritur contemplatio veritatis, inquantum est perfectio hominis: sed qualibet veritas est perfectio humani intellectus: ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplatiua.

lib. 6. ca. 28. in medio.

Sed contra est, quod Greg. dicit in 6. Moral*. quòd in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur.

Conclusio.

Primò & principaliter diuinæ veritatis contemplatio ad vitam spectat contemplatiuam, dispositiuè verò, & quasi secundariò virtutes morales, & diuini effectus, variique actus animæ.

art. 2. huius quæst.

Respondeo dicendum, quòd sicut iam dictum est*, ad vitam contemplatiuam pertinet aliquid duplici-

ter. Vno modo, principaliter. Alio modo, secundariò vel dispositiuè. Principaliter quidem ad vitam contemplatiuam pertinet contemplatio diuinæ veritatis: quia huiusmodi cōtemplatio est finis totius humanæ vitæ. Vnde August. dicit in primo de Trinitat*. quòd contemplatio Dei promittitur nobis vt actionū omnium finis atque æterna perfectio gaudiorum: quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, vnde & perfectè beatos faciet. Nunc autem contemplatio diuinæ veritatis competit nobis imperfectè, videlicet per speculum & in ænigmate. Vnde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit vt in futuro continuetur. Vnde & Philosophus in 10. Eth*. in contemplatione optimi intelligibilis ponit vltimam felicitatem hominis. Sed quia per diuinos effectus in Dei contemplationem manu ducimur, secundum illud ad Rom. 1. Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur: inde est quòd etiam contemplatio diuinorum effectuum secundariò ad vitam contemplatiuam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Vnde Augustinus dicit in libro de Vera Religio*. quòd in creaturarum consideratione non vana & peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia & semper manentia faciendus. Sic ergo ex præmissis patet†, quòd ordine quodam quatuor ad vitam contemplatiuam pertineut. Primò quidem virtutes morales. Secundo autem, alij actus, præter contemplationem. Tertio verò, contemplatio diuinorum effectuum. Quartum verò contemplatiuum est ipsa contemplatio diuinæ veritatis.

li. 1. de Trin. cap. 8. circa medium. to. 3

li. 10. ca. 6. 7 & 8. tom. 5.

ca. 29. parum à princ. to. 1.

†art. 1. 2. & 3

Ad primum ergo dicendum, quòd Dauid cognitionem operum Dei quærebat, vt ex hoc manuduceretur in Deum. Vnde alibi dicit, Psal. 142. Meditatus sum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum tuarum meditabar: expandi manus meas ad te.

Ad secundum dicendum, quòd ex consideratione diuinorum iudiciorum manuducitur homo in contemplatione diuinæ iustitiæ. Ex consideratione autem diuinorum beneficiorum & promissorum manuducitur homo in cognitionem diuinæ misericordiæ seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos, vel exhibendos.

Ad tertium dicendum, quòd per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium. In secundo verò gradu ponitur progressus à sensibilibus ad intelligibilia. In tertio verò gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia. In quarto verò gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium in quæ per sensibilia peruenitur. In quinto verò gradu ponitur contemplatio intelligibilium quæ per sensibilia inueniri non possunt: sed per rationem capi possunt. In sexto gradu ponitur consideratio intelligibium, quæ ratio nec inuenire nec capere potest: quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem diuinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad quartum dicendum, quòd vltima perfectio intellectus est veritas diuina. Aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem diuinam.

Articvlvs v.

1. q. 12. art. 11. Et 1. 2. q. 93 art. 2. Et 3. di. 35. q. 2. art. 2. Et 4. dist. 49. q. 2. ar. 7. Et 3. con. cap. 47. Et veri. q. 10 artic. 11. Et quol. 1. ar. 1.

Vtrum vita contemplatiua secundum statum huius vitæ possit pertingere ad visionem diuinæ essentiæ.

Ad qvintvm sic proceditur. Videtur quòd vita contemplatiua secundum statum huius vitæ possit pertingere ad visionem diuinæ essentiæ: quia vt habetur Genesis 32. Iacob dixit, Vidi Deum facie ad faciem, & salua facta est anima mea: sed visio faciei Dei est visio diuinæ essentiæ: ergo videtur quòd aliquis per contemplationem in præsenti vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

¶ 2 Præterea, Gregor. dicit in 6. Moral*. quòd viri cōtemplatiui ad semetipsos introrsus redeunt in eo quòd spiritualia rimantur, & nequaquam secum rerum corporalium vmbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt. Sed incircunscriptum lumen videre cupientes, cunctas circunscriptionis suæ imagines deprimunt: & in eo quòd super se contingere appetunt, vincunt quod sunt. Sed homo non impeditur à visione diuinæ essentiæ, quæ est lumen incircunscriptum, nisi per hoc, quòd necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus: ergo videtur quòd contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndum incircunscriptum lumen per essentiam.

li. 6. ca. 27. circa finem.

¶ 3 Præterea, Greg. in 2. Dialog. dicit*, Animæ videnti creatorē angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei, scilicet beatus Benedictus, qui intra globum igneum angelos quoque ad cælos redeuntes videbat, hoc proculdubio cernere non nisi in Dei lumine poterat. Sed beatus Benedictus adhuc præsenti vita viuebat: ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndam Dei essentiam.

li. 2. ca. 35. à medio.

Sed contra est quòd Greg. dicit super Ezech*. Quandiu in hac mortali carne viuitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, vt in ipso incircunscripti luminis radio, mentis oculos infigat.

Hom. 14. inter medium & finem.

Conclvsio.

Impossibile est aliquem per cōtemplationē in statu præsentis vitæ simpliciter ad diuinam videndam essentiam pertingere, quanquam per accidens, vt Paulo, cuipiā hoc diuinitus possibile sit.

Respondeo dicēdum, quòd sicut Aug. dicit 12. super Genes. ad literam*, Nemo videns Deum, viuit ista vita, qua mortaliter viuitur in istis sensibus corporis. Sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, siue omnino exiens de corpore, siue alienatus à carnalibus sensibus, in illam non subuehitur visionem: quæ supra diligentius pertractata sunt*, vbi dictum est de raptu: & in primo, vbi actum est de Dei visione†. Sic ergo dicendum est, quòd in hac vita potest esse aliquis dupliciter. Vno modo, secundum actum: inquantum scilicet actualiter vtitur sensibus corporis. Et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertingere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, & non secundum actum: inquantum anima eius est corpori mortali coniuncta, vt forma: ita tamen vt non vtatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione: sicut accidit in raptu, & sic potest contemplatio huius vitæ pertingere ad visionem diuinæ essentiæ. Vnde supremus gradus contēplationis præsentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu: secundum quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ & futuræ.

li. 12. ca. 27. circa finem. tom. 3.

q. 175. art. 4. & 5.

†p. p. q. 12. art. 11.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Dion*. in epistola ad Caium monachum dicit, Si aliquis videns Deum intellexit quod vidit: non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt eius. Et Greg dicit super Ezech†. quòd nequaquam omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur, sed quiddam sub illa speculatur anima, vnde recte proficiat, & post ad visionis eius gloriam pertingat. Per hoc ergo quod Iacob dixit, Vidi Deum facie ad faciem, non est intelligendum quòd Dei essentiam viderit, sed quod formam, scilicet imaginariam vidit, in qua Deus locutus est ei: vel quia per faciem quemlibet cognoscimus, cognitionem Dei faciem eius vocauit: sicut glos. Greg. ibidem dicit*.

In epist. quæ incipit, Tenebra: in medio illius.

†Hom. 14. inter medium & finem.

Glos. ordinaria super hūc locum ex Gregorio.

Ad secvndvm dicendum, quòd contemplatio humana, secundum statum prǽsentis vitæ, non potest esse absque phantasmatibus: quia connaturale est homini, vt species intelligibiles in phantasmatibus videat: sicut Philosophus dicit in 3. de Anima. Tamen intellectualis

cognitio

cognitio non sistit in ipsis phantasmatibus: sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis. Et hoc non solùm in cognitione naturali, sed etiam in eis, quæ per reuelationem cognoscimus. Dicit enim Dionys. 2. cap. Cælest. Hierarch*. quòd angelorum hierarchias manifestat nobis diuina claritas in quibusdam symbolis figuratis: in cuius virtute restituimur in simplum gradum, id est, in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregor*. dicit, quòd contemplantes corporalium rerum vmbras non secum trahunt: quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

ex cap. 2. cælest. Hierar. à medio colligitur.

loco citato in argum.

AD TERTIVM dicendum, quòd ex verbis Gregor. non datur intelligi quòd beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit, sed vult ostendere, quòd quia videnti Creatorem angusta est omnis creatura, consequens est quòd per illustrationem diuini luminis de facili possint quæcunque videri. Vnde subdit, Quantumlibet enim parum de luce creatoris aspexerit, breue ei fuit omne quod creatum est.

ARTICVLVS VI.

Vtrum operatio contemplationis conuenienter distinguatur per tres motus, circularem, rectum, & obliquum.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd inconuenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus circularem, rectum, & obliquum, 4. cap. de Diui. nom*. Contemplatio enim tantum ad quietem pertinet: secundum illud Sap. 8. Intrans in domum meam, conquiescam cum illa. Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplatiuæ vitæ per motus designari debent.

Sup. q. 179. art. 1. ad 3. Et veri. q. 8. art. 15. ad 3. & q. 10. art. 8. ad 10. Et Dion. 4. le. 7. cor. 21. Et opusc. 10. lib. 3. ca. 2. et 3.

¶ 2 Præterea, Actio contemplatiuæ vitæ ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum angelis conuenit: sed in angelis aliter assignat Dionysius† hos motus quàm in anima. Dicit enim motum circularē angeli esse secundum illuminationes pulchri & boni. Motum autem circularem animæ secundum plura determinat. Quorum primum est, introitus animæ ab exterioribus ad seipsam: secundum est, quædam conuolutio virtutum ipsius: per quam anima liberatur ab errore & ab exteriori occupatione: tertium autem est, vnio ad ea quæ supra se sunt. Similiter etiam differenter describit motum rectum vtriusque. Nam rectum motum angeli dicit esse, secundum quod procedit ad subiectorum prouidentiam. Motum autem rectum animæ ponit in duobus. Primò quidem in hoc, quòd progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam. Secundo autem in hoc, quòd ab exterioribus ad simplices contemplationes eleuatur. Sed & motum obliquum diuersimode in vtrisque determinat. Nam obliquum motum in angelis assignat in hoc, quòd prouidendo minus habentibus manent in identitate circa Deum. Obliquum autem motum animæ assignat, ex eo, quòd anima illuminatur diuinis cogitationibus rationaliter & diffusè. Non ergo videntur conuenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.

**ca. 4. par. 1 à medio. †ca. 4. de diuin. nom. par. 1. paulo à medio.*

¶ 3 Præterea, Ricardus de sancto Victore in libro de Contemplat*. ponit multas alias differentias motuum ad similitudinē volatilium cæli: quorum quædam nunc ad altiora se extollunt, nunc autem in inferiora demerguntur: & hoc sæpius repetere videtur. Alia verò dextrorsum vel sinistrorsum diuertunt multoties. Quædam verò mouentur in anteriora, vel posteriora frequenter. Alia verò quasi in gyrum vertuntur, secundum latiores vel contractiores circuitus. Quædam verò quasi immobiliter suspensè in vno loco manent. Ergo videtur quòd non sint solùm tres motus contemplationis.

lib. 1. cap. 5.

loco citato in argum. 2.

IN CONTRARIVM est auctoritas Dionys.*

CONCLVSIO.

Omnis perfectæ contemplationis ratio tribus animæ motibus perficitur: Circulari, quo omnes animæ operationes ad simplicem diuinæ veritatis contemplationem reducuntur: Recto, quo exterioribus sensibilibus in intelligibilia eleuatur: Obliquo, quo illuminationibus diuinis ratiocinādo vtitur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est supra*, operatio intellectus id qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundum quòd motus est actus perfecti: vt Philosophus dicit in tertio de Anima*. Quia verò per sensibilia in cognitionem intelligibilium deuenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt: inde est, quòd etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, & secundum similitudinem diuersorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores & primi sunt locales, vt probatur in 8. Physic†. Et ideo sub eorum similitudine potissimè operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiæ. Nam quidam est circularis secundum quem aliquid mouetur vniformiter circa idem centrum. Alius autem est rectus, secundum quem aliquid procedit ab vno in aliud. Tertius autem est obliquus, quasi compositus ex vtroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet vniformitatem, attribuitur motui circulari. Operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de vno in aliud, attribuitur motui recto. Operatio autem intelligibilis habens aliquid vniformitatis simul cum processu ad diuersa, attribuitur motui obliquo.

q. 179. art. 1 ad 3. li. 3. text. 28 tom. 2. li. 8. text. 55 & 57. to. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

AD SECVNDVM dicendum, quòd homo conuenit in intellectu cum angelis in genere. Sed vis intellectiua est multò altior in angelo, quàm in homine: & ideo alio modo oportet hos motus in hominibus & in angelis assignare secundum quòd diuersimode se habent ad vniformitatem. Intellectus enim angeli habet cognitionem vniformem secundum duo. Primò quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum. Secundo, quia non intelligit veritatem intelligibilem discursiuè, sed simplici intuitu. Intellectus verò animæ à sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, & cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit. Et ideo Dionysius * motum circularem in angelis assignat, inquantum vniformiter & indesinenter absque principio & fine intuentur Deum: sicut motus circularis carens principio & fine vniformiter est circa idem centrum. In anima verò antequam ad istam vniformitatem perueniatur, exigitur, quòd duplex eius difformitas amoueatur. Primo quidē, illa quæ est ex diuersitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora. Et hoc est, quòd primo ponit in motu circulari animæ, introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam. Secundo autem oportet quòd remoueatur secunda difformitas, quæ est per discursum rationis. Et hoc idem cōtingit secundū quòd omnes operationes animæ reducūtur ad simplicem contemplationē intelligibilis veritatis. Et hoc est quod secundo dicit, quòd necessaria est vniformis conuolutio intellectualiū virtutū ipsius: vt scilicet cessante discursu, figatur eius intuitus in contēplatione vnius simplicis veritatis. Et in hac operatione animę nō est error: sicut patet quòd circa intellectū primorum principiorū non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. Et tunc istis duobus præmissis, tertio ponitur vniformitas conformis angelis, secundum quòd prætermissis omnibus, in sola Dei contemplatione persistit. Et hoc est quod dicit,

loco citato in argum.

Deinde sic vniformis facta vnione, id est conformiter vnitis virtutibus, ad pulchrum & bonum manuducitur. Motus autem rectus in angelis accipi non potest, secundum id quòd in considerando procedat ab vno in aliud, sed solum secundum ordinem suæ prouidentiæ: secundum scilicet quòd angelus superior inferiores illuminat per medios. Et hoc est quod dicit, quòd in directum mouentur angeli quando procedunt ad subiectorum prouidentiam, recta omnia transeuntes, id est, secundum ea quæ secundum rectum ordinem disponuntur. Sed rectũ motum ponit in anima secundum hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibiliũ cognitionẽ. Obliquum autẽ motum ponit in angelo compositum ex recto & circulari: inquãtum secundum contẽplationem Dei inferioribus prouidet. In anima autem ponit motum obliquũ similiter ex recto & circulari compositũ, prout illuminationibus diuinis ratiocinando vtitur.

AD TERTIVM dicendum, quòd illæ diuersitates motuum quæ accipiuntur secundum differentiam eius quod est sursum & deorsum, dextrorsum & sinistrorsum, antè & retrò, & secundum diuersos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo. Nam per omnes designatur discursus rationis. Quod quidem si sit à genere ad speciem, vel à toto ad partem, erit (vt ipse exponit*) secundum sursum & deorsum. Si verò sit ab vno oppositorum in aliud, erit secundum dextrorsum & sinistrorsum. Si verò sit à causis in effectus, erit antè & retrò. Si verò sit secundum accidentia quæ circunstant rem propinquam vel remotam, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est à sensibilibus ad intelligibilia secundũ ordinẽ naturalis rationis, pertinet ad motũ rectũ. Quando autem est secundum illuminationes diuinas, pertinet ad motum obliquum: vt ex dictis patet*. Sola autem immobilitas quam ponit, pertinet ad motum circularem. Vnde patet quòd Dion*. multo sufficientius & subtilius, motum contemplationis describit.

loco citato in argum. — *in solut. ad 2.* — *locis in arg. 1. & 2. citatis.*

ARTICVLVS VII.

Vtrum contemplatio delectationem habeat.

1.2.q.3.art. 5. cor. Et 4. dist.15.q.4. art.2.q.2 ad 1. Et Boëtius de hebdom. princ.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitiuam pertinet: sed contemplatio principaliter consistit in intellectu: ergo videtur quòd delectatio non pertineat ad contemplationem.

¶ 2 Præterea, Omnis contentio & omne certamen impedit delectationem: sed in contemplatione est contentio & certamen. Dicit enim Greg. super Ezechiel*. quòd anima cùm contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modò quasi exuperat, quia intelligendo & sentiendo de incircunscripto lumine aliquid degustat: modò succumbit: quia degustando iterum deficit: ergo vita contemplatiua non habet delectationem.

Hom.14. inter medium & finem.

¶ 3 Præterea, Delectatio sequitur operationem perfectam, vt dicitur 10. Ethicor†. sed contemplatio viæ est imperfecta, secundum illud 1 ad Cor.13. Videmus nunc per speculum in ænigmate. Vnde & de Iacob legitur Gen.32. quòd postquam dixit, Vidi Dominum facie ad faciem: claudicabat pede. ergo videtur quòd vita contemplatiua delectationem non habeat.

lib.10.ca.4. tom.5.

¶ 4 Præterea, Læsio corporalis delectationem impedit: sed contemplatio inducit læsionem corporalem. Vnde Genesis trigesimosecundo dicitur: quòd Iacob postquam dixerat, Vidi Dominum facie ad faciem, claudicabat pede: eo quòd tetigerit neruum femoris eius & obstupuerit. ergo videtur quòd in vita contemplatiua non sit delectatio.

SED CONTRA est, quòd de contemplatione sapientiæ dicitur Sapient. 8. Non habet amaritudinem conuersatio illius, nec tædium conuictus eius: sed lætitiam & gaudium. Et Greg. dicit super Ezechiel*. quòd contemplatiua vita amabilis valde dulcedo est.

Hom. 14. à medio.

CONCLVSIO.

Non modo ex ratione contemplationis vita contemplatiua est hominibus delectabilis, sed ex diuini amoris radice est omnibus delectabilibus longè iucundior.

RESPONDEO dicendum, quòd aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Vno modo, ratione ipsius operationis: quia vnicuiq; delectabilis est operatio sibi conueniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale: ex quo contingit, quòd omnes homines natura scire desiderant: & per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ & scientiæ: ex quo accidit, quòd sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo cõtemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur. Sicut etiam accidit in visione corporali, quæ delectabilis redditur non solùm ex eo quòd ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quòd videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplatiua præcipuè consistit in contemplatione Dei, ad quam mouet charitas, vt dictum est*: inde est quòd in vita contemplatiua non solùm est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius diuini amoris. Et quantum ad vtrunque eius delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam & delectatio spiritualis potior est quàm carnalis, vt supra habitum est*, cùm de passionibus ageretur: & ipse amor quo ex charitate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Vnde & in Psal.33. dicitur, Gustate, & videte, quoniam suauis est Dominus.

art.1. huius quæst. & ante. art. 4. — *1.2.q.31. art. 5.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vita contemplatiua, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu: inquantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quòd etiam terminus & finis contemplatiuæ vitæ habet esse in affectu: dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, & ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem. Vnde Greg. dicit super Ezechiel*. quòd cùm quis ipsum quem amat viderit, in amorem ipsius amplius ignescit. Et hæc est vltima perfectio contemplatiuæ vitæ, vt scilicet non solùm diuina veritas videatur, sed etiam vt ametur.

Homil. 14. à medio.

AD SECVNDVM dicendum, quòd contentio vel certamen quod prouenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem. Non enim aliquis delectatur in re contra quam pugnat, sed in re pro qua quis pugnat, cùm eam homo adeptus fuerit, cæteris paribus, magis in ea delectatur. Sicut Aug. dicit in 8. Confess*. quòd quantò fuit maius periculum in prœlio, tanto maius est gaudium in triumpho. Non est autem in contemplatione contentio & certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectus, & ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit: secundũ illud Sap.9. Corpus quod corrumpitur, aggrauat animã: & deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem. Et inde est quòd quando homo pertingit ad cõtemplationem veritatis, ardentius eam amat: sed magis odit proprium defectum & grauitatem corruptibilis corporis, vt dicat cum Apostolo, Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Vnde & Gregor. dicit super Ezechiel*. Cùm Deus iam per desiderium & intellectum cognoscitur, omnem voluptatem carnis arefacit.

lib.8. cap. 3. ante medium, tom.1. — *Hom.14. aliquantulum à medio.*

AD TERTIVM dicendum, quòd contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu cõtẽplationis patriæ: & similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis cõtemplationis patriæ: de qua dicitur

dicitur in Psalm.35. De torrente voluptatis tuæ potabis eos. Sed contemplatio diuinorum, quæ habetur in via etsi sit imperfecta: tamen est delectabilior omni alia con templatione quantumcunque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Vnde Philosophus dicit in primo de Partibus animalium *. Accidit circa illas honorabiles existentes & diuinas substantias, minores nobis existere theorias: sed etsi secundum modicum attingamus eas, tamen propter honorabilitatem cognoscendi, delectabilius aliquid habent, quàm quæ apud nos omnia. Et hoc est etiam quod Gregor. dicit super Ezechielem*: Contemplatiua vita amabilis valde dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cælestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit.

lib. 1. cap. 5. circa princip. tom. 4.

Hom. 14. à medio.

Ad qvartvm dicendum, quòd Iacob post contemplationem vno pede claudicabat: quia necesse est vt debilitato amore seculi, conualescat aliquis ad amorem Dei: vt Greg. dicit super Ezechielem*. Et ideo post agnitionem suauitatis Dei vnus in nobis pes sanus remanet, atque alius claudicat. Omnis enim qui vno pede claudicat, solùm illi pedi innititur, quem sanum habet.

Homil. 14. in Ezech. inter medium & fin.

Articvlvs viii.

Vtrum vita contemplatiua sit diuturna.

1. q. 20. ar. 4. ad 3. Et 3. di. 35. q. 1. art. 4. q. 3.

Ad octavvm sic proceditur. Videtur quòd vita contemplatiua non sit diuturna. Vita enim contemplatiua essentialiter consistit in his quæ ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectiuæ perfectiones huius vitæ euacuabuntur: secundum illud 1. ad Corinth. 13. Siue prophetiæ euacuabuntur, siue linguæ cessabunt, siue scientia destruetur. Ergo vita contemplatiua euacuatur.

¶ 2 Præterea, Dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim & pertransuendo degustat. Vnde Aug. dicit in 10. Confess *. Intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus, ad quam nescio dulcedinem, sed redeo in hoc ærumnosis ponderibus. Greg. etiam dicit in 5. Moral*. exponens illud Iob 4. Cùm spiritus me præsente transiret: In suauitate, inquit, contemplationis intimæ, non diu mens figitur: quia ad semetipsam ipsa immensitate luminis reuerberata reuocatur. ergo vita contemplatiua non est diuturna.

li. 10. ca. 40 parum ante finem. tom. 1. *li. 5. ca. 23. circa medium

¶ 3 Præterea, Illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. Vita autem contemplatiua est melior, quàm secundum hominem: vt Philosoph. dicit in 10. Ethic*. ergo videtur quòd vita contemplatiua non sit diuturna.

li. 10. eth. ca. 7. ad finem pracipue. to. 5

Sed contra est, quod Dominus dicit Lucæ 10. Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea: quia vt Greg. dicit super Ezechielem*. contemplatiua hic incipit, vt in cælesti patria perficiatur.

Homil. 14. à medio.

Conclvsio.

Vita contemplatiua non tantum secundum se, sed quo ad nos etiam diuturnitatem habere potest.

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest dici diuturnum dupliciter. Vno modo secundum suam naturam. Alio modo, quo ad nos. Secundum se quidem manifestum est, quòd vita contemplatiua diuturna est dupliciter. Vno modo, eo quòd versatur circa incorruptibilia & immobilia. Alio modo, quia non habet contrarietatem. Delectationi enim quæ est in considerando, nihil est contrarium: vt dicitur in 1. Topic*. Sed quo ad nos etiam vita cõtemplatiua diuturna est: tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundum intellectum: vnde potest post hanc vitam durare. Alio modo, quia in operibus cõtemplatiuæ corporaliter non laboramus. Vnde magis in huiusmodi operibus continuè persistere possumus: sicut Philosophus dicit in 10. Ethic†.

lib. 1. ca. 13. inter princip. & medium.

lib. 10. ca. 7. parum à principio, tom. 5.

Ad primvm ergo dicendum, quòd modus contemplandi non est idem hic & in patria. Sed vita contemplatiua dicitur manere ratione charitatis, in qua habet & principium & finem. Et hoc est quod Gregor. dicit super Ezechiel*. Contemplatiua hic incipit, vt in cælesti patria perficiatur: quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cùm ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit.

Hom. 14. post medium.

Ad secvndvm dicendum, quòd nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est vt attingat ad vniformitatem diuinæ contemplationis: vt dicit Dionys†. sicut supra positum est*. Vnde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus, potest diu durare.

Ex cap. 3. cælest. Hierar. potest haberi. *art. 6. huius quæst. ad 2.

Ad tertivm dicendum, quòd Philosophus dicit † vitam contemplatiuam esse supra hominem: quia competit nobis secundum hoc quod aliquid diuinum est in nobis, scilicet intellectus, qui est incorruptibilis & impassibilis in se, & ideo actio eius potest esse diuturnior.

lib. 10. eth. cap. 7. tom. 5

QVÆSTIO CLXXXI.

De Vita actiua, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandũ est de vita actiua.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam actiuam.

¶ Secundo, vtrum prudentia pertineat ad vitam actiuam.

¶ Tertio, vtrum doctrina pertineat ad vitam actiuam.

¶ Quarto, de diuturnitate vitæ actiuæ.

Articvlvs primvs.

Vtrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam actiuam.

Ad primvm sic proceditur. Videtur quòd non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam actiuam. Vita enim actiua videtur consistere solùm in his quæ sunt ad alterum. Dicit enim Gregorius super Ezechiel*. quòd actiua vita est, panem esurienti tribuere. Et in fine, multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, subdit, Et quæ singulis quibusque expediunt dispensare. Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum iustitiam & partes eius: vt ex supradictis patet†. Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam actiuam.

Supr. q. 80. art. 2. cor. Et opu. 17. ca 7 ad 7. *Hom. 14. in Ezech. parũ ante medium. †q. 58. ar. 2. & 1.2. q. 60 art. 2. & 3.

¶ 2 Præterea, Gregor. dicit super Ezechiel *. quòd per Liam, quæ fuit lippa, sed fœcunda, significatur vita actiua, quæ dum occupatur in opere, minus videt. Sed dum modo per verbum, modò per exemplum, ad imitationem suam proximos accendit, multos in opere bono filios generat. Hoc autem magis videtur pertinere ad charitatem, per quam diligimus proximum, quàm ad virtutes morales: ergo videtur quòd actus virtutum moralium non pertineant ad vitam actiuam.

*Homi. 14. à medio illius.

¶ 3 Præterea, Sicut supra dictum est *, virtutes morales disponunt ad vitam contemplatiuam: sed dispositio & perfectio pertinent ad idem: ergo videtur quòd virtutes morales non pertineant ad vitam actiuam.

q. præce. ar. 2

Sed contra est quòd Isidorus dicit in lib. de Summo bono†. In actiua vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, vt in contemplatiua iam pura mentis acie ad contemplandum diuinum lumen quisque pertranseat: sed cuncta vitia nõ exhauriuntur, nisi per actus virtutum moralium: ergo actus virtutum moralium ad vitam actiuam pertinent.

lib. 3. ca. 15. parum à principio.

Conclvsio.

Virtutes morales ad vitam actiuam essentialiter pertinent.

Respondeo dicẽdum, quòd sicut supra *dictum est, vita

q. 179. art. 1

est, vita actiua & contemplatiua distinguuntur secundum diuersa studia hominum intendentium ad diuersos fines, quorum vnum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplatiuæ: aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita actiua. Manifestum est autem quòd in virtutibus moralibus nõ principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum. Vnde Philosophus dicit in 2. Ethic*. quòd ad virtutem quidem scire, parum aut nihil prodest. Vnde manifestum est quòd virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam actiuam. Vnde & Philosophus in 10. Ethi*. virtutes morales ordinat ad felicitatem actiuam.

li. 2. ca. 2. & li. 10. ca. vlt. circa princ. — **li. 10. ca. 7. & 8. tom. 5.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd inter virtutes morales præcipua est iustitia, qua aliquis ad alterum ordinatur: vt Philos. probat in 5. Eth*. Vnde vita actiua describitur per ea quæ ad alterum ordinantur: non quia in his solùm, sed quia in his principalius consistit.

lib. 5. ca. 1. à medio, tom. 5

AD SECVNDVM dicendum, quòd per actus omniũ virtutum moraliũ potest aliquis proximos suos exemplo dirigere ad bonũ: quod Greg*. ibi attribuit vitæ actiuæ.

loco citato in argum.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut virtus quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodam modo in speciem eius: ita etiam quando aliquis vtitur his quæ sunt vitæ actiuæ solùm, prout disponunt ad contemplationem, cõprehenduntur sub vita contemplatiua. In his autem qui operibus virtutũ moralium intẽdunt, tanquam secundum se bonis, non autem tanquam disponentibus ad vitam contemplatiuam, virtutes morales pertinent ad vitam actiuam: quamuis etiam dici possit quòd vita actiua dispositio sit ad vitam contemplatiuam.

ARTICVLVS II.

Vtrum prudentia pertineat ad vitam actiuam.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd prudentia non pertineat ad vitam actiuam. Sicut enim vita contemplatiua pertinet ad vim cognitiuam, ita actiua ad vim appetitiuam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitiuam, sed magis ad cognitiuam: ergo prudentia non pertinet ad vitam actiuam.

Supr. q. 180. art. 2. cor. Et præsenti q. ar. 1. cor. Et opu. 17. cap. 7. ad 7.

¶ 2 Præterea, Grego. dicit super Ezechielem*, quòd actiua vita dum occupatur in opere, minus videt. Vnde significatur per Liam, quæ lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit oculos claros, vt rectè iudicet homo de agendis. Ergo videtur quòd prudentia non pertineat ad vitam actiuam.

Hom. 14. à medio.

¶ 3 Præterea, Prudentia media est inter virtutes morales & intellectuales: sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam actiuam, vt dictum est*, ita intellectuales ad contemplatiuam. ergo videtur quòd prudentia non pertineat neque ad vitam actiuam neque ad contemplatiuam, sed ad medium viuendi genus: quod Augustin. ponit 19. de Ciuit. Dei†.

art. præced. — *†lib. 19. ca. 2. & 19. to. 5.*

SED CONTRA est, quòd Philosophus in 10. Eth*. prudentiam pertinere dicit ad felicitatem actiuam, ad quam pertinent virtutes morales.

**li. 10. ca. 8. tom. 5.*

CONCLVSIO.

Cum per prudentiam disponatur homo ad virtutum moralium actus, necessariò pertinet ad vitam actiuam.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, præcipuè in moralibus, trahitur ad speciem eius ad quod ordinatur: sicut ille qui mœchatur vt furetur, magis dicitur fur quàm mœchus, secundum Philosophum in 5. Ethic*. Manifestum est autem quòd cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium, sicut ad finem. Est enim recta ratio agibilium: sicut dicitur in 6. Eth†. Vnde & fines virtutum moralium sunt principia prudentiæ: sicut in eodem libro Philosophus dicit. Sicut ergo dictum est*, quòd virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplatiuam, ita cognitio prudentiæ, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directè pertinet ad vitam actiuam: si tamen prudentia propriè sumatur, secundum quòd Philosophus de ea loquitur. Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcunque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplatiuam: secundum quòd Tullius dicit in primo de Officiis†. quòd qui acutissimè & * celerrimè potest & videre verum, & explicare rationem, is prudentissimus & sapientissimus ritè haberi solet.

art. præc. ad 3 & 1. 2. q. 18 art. 6. — *lib. 5. cap. 2. paulo à principio. tom. 5.* — *†lib. 6. ca. 4. tom. 5.* — *art. præced.* — *†lib. 1. ca. de 4. virtutibus vnde omnia manant.* — **Alias celeberrimè.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd operationes morales specificantur ex fine, vt supra habitum est†. Et ideo ad vitam contemplatiuam illa cognitio pertinet, quæ finem habet in ipsa cognitione veritatis. Cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitiuæ virtutis, pertinet ad vitam actiuam.

†1. 2. q. 1 ar. 3. & q. 18. art. 6.

AD SECVNDVM dicendum, quòd occupatio exteriorum rerum facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separatæ à sensibilibus, in quibus operationes actiuæ vitæ consistunt: sed tamen occupatio exterior actiuæ vitæ facit hominem magis clarè videre in iudicio agibilium: quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam, tum propter mentis attentionem: quia vbi intenderis, ibi ingenium valet, vt Sallustius dicit*.

In coniuratione Catilinæ, in cap. cuius titulus est, Cæsaris oratio.

AD TERTIVM dicendum, quòd prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales & morales quantum ad hoc, quòd in subiecto conuenit cum virtutibus intellectualibus: in materia autem totaliter conuenit cum moralibus. Illud autem tertium viuendi genus medium est inter actiuam vitam & contemplatiuam, quantum ad ea circa quæ occupatur: quia quãdoque occupatur in contemplatione veritatis: quandoque autem occupatur circa exteriora.

ARTICVLVS III.

Vtrum docere sit actus vitæ actiuæ, an contemplatiuæ.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd docere non sit actus vitæ actiuæ, sed contemplatiuæ. Dicit enim Gregorius super Ezechielem*, quòd viri perfecti bona cælestia, quæ contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimæ claritatis accendunt: sed hoc pertinet ad doctrinam: ergo docere est actus vitæ contemplatiuæ.

3. dist. 35. q. 1. art. 3. q. 1. ad 3. Et ver. q. 11 art. 4. — **hom. 5. inter medium & finem.*

¶ 2 Præterea, Ad idem genus vitæ videtur reduci actus & habitus. Sed docere est actus sapientiæ. dicit enim Philosophus in principio Metaph*. quòd signum scientis est posse docere. Cùm ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplatiuam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplatiuam pertineat.

lib. 1. ca. 1. à medio. tom. 3

¶ 3 Præterea, Sicut contemplatio est actus vitæ contemplatiuæ, ita & oratio: sed oratio qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplatiuam: ergo quòd aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplatiuam pertinere.

SED CONTRA est, quòd Gregor. dicit super Ezechielem*: Actiua vita est, panem esurienti tribuere, verbo sapientiæ nescientem docere.

Homil. 14. in Ezech. parũ ante medium

CONCLVSIO.

Quoniã doctrina ex parte audibilis sermonis ad actiuam pertinet vitam, sicut & omnes exteriores actiones: ex parte verò interioris conceptionis ad vitam contemplatiuam.

RESPONDEO dicendum, quod actus doctrinæ habet duplex obiectum. Fit enim doctrina per locutionem. Locutio autem est signum audibile interioris conceptus. Est ergo vnum obiectum doctrinæ, id quod est materia siue obiectum interioris conceptionis. Et quantum ad hoc obiectum, quandoque doctrina pertinet ad

net ad vitam actiuam, quandoque ad contemplatiuam. Ad actiuam quidem, quando homo interius concipit aliquam veritatem, vt per eam in exteriori actione dirigatur. Ad contemplatiuam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cuius consideratione & amore delectatur. Vnde August. dicit in lib. de Verbo Domini*. Eligant sibi partem meliorem, scilicet vitæ contemplatiuæ, vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem. Vbi manifestè dicit, doctrinam ad vitam contemplatiuam pertinere. Aliud verò obiectum doctrinæ est ex parte sermonis audibilis. Et sic obiectum doctrinæ est ipse audiens. Et quantum ad hoc obiectum, omnis doctrina pertinet ad vitam actiuam, ad quam pertinent exteriores actiones.

In serm. 27. ante medium tom. 10.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd auctoritas illa expressè loquitur de Doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem & amorē veritatis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd habitus & actus communicant in obiecto. Et ideo manifestè illa ratio procedit ex parte materiæ interioris conceptionis. Intantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, inquantum potest interiorem conceptum verbis exprimere ad hoc quòd possit alium adducere ad intellectum veritatis.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum, pro quo orat: sed solùm erga Deum, qui est intelligibilis veritas. Sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Vnde non est similis ratio de vtroque.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum vita actiua maneat post hanc vitam.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd vita actiua maneat post hanc vitam. Ad vitam enim actiuam pertinent actus moralium virtutum, vt dictum est*. Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, vt Aug. dicit in 14. de Trinit†. Ergo videtur quòd vita actiua permaneat post hanc vitam.

¶ 2 Præterea, Docere alios, pertinet ad vitam actiuam, vt dictum est*: sed in futura vita, in qua similes erimus angelis, poterit esse doctrina, sicut & in angelis esse videtur: quorum vnus alium illuminat, purgat, & perficit: quod refertur ad scientiæ assumptionem: vt patet per Dionys. 7. cap. Cælest. Hierarch*. ergo videtur quòd vita actiua remaneat post hanc vitam.

¶ 3 Præterea, Illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitā remanere. sed vita actiua videtur esse de se durabilior. Dicit enim Greg. super Ezec*. quòd in vita actiua fixi permanere possumus. In contemplatiua autem intenta mente manere nullo modo valemus. ergo multò magis vita actiua potest manere post hanc vitam, quàm contemplatiua.

SED CONTRA est quod Greg. dicit super Ezech†. Cum præsenti seculo vita aufertur actiua. Contemplatiua autem hic incipit, vt in cælesti patria perficiatur.

1. q. 20 ar. 4 ad 3. Et 1. 2. q. 67. art. 1. ad 2. Et 3. dist. 35. q. 1. art. 4. q. 3. Et 3. con. ca. 63 fi. Et veri. q. 11. artic. 4. ad 2.
art. 1. huius quæst.
†li. 14. ca. 9. tom. 3.
art. præced.
ca. 7. à medio, & ca. 6. Eccles. Hiera. à medio.
** Hom. 5 post mediū illius.*
†Homil. 14. post medium illius.

CONCLVSIO.

Post statum præsentis vitæ, nulla erit actiua vita, sed omnes cessabunt exteriores actiones.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, vita actiua habet finem in exterioribus actibus, qui si referantur ad quietem contemplationis, iam pertinent ad vitam contemplatiuam. In futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum. Et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Vt enim Augustinus dicit in fine de Ciuitat. Dei*. Ibi vacabimus & videbimus, videbimus & amabimus, amabimus & laudabimus. Et in eodem †lib. præmittit, quòd ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus erit in omnibus.

art. 1. huius quæst.
lib. 22. cap. vlt. circa fi. tom. 5.
†lib. 22. cap. vlt. inter principium & med. tom. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est*, virtutes morales manebunt nō secundū actus quos habent circa ea quæ sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem. Huiusmodi enim actus sunt, secundum quod constituunt quietem contemplationis: quam August.† in præmissis verbis significat per vacationem, quæ est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

1. 2. q. 67. art. 1.
In cap. artic.

AD SECVNDVM dicendum, quòd vita contemplatiua, sicut supra dictum est*, præcipuè consistit in contemplatione Dei. Et quātum ad hoc, vnus angelus alium non docet: quia vt dicitur Matth. 18. de angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quòd semper vident faciem Patris: sic & in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes videbimus eum sicuti est: vt habetur 1. Ioh. 3. Et hoc est quod Hier. 31. dicitur, Non docebit vltra vir proximum suum, dicens, Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me à minimo eorum vsque ad maximum. Sed de his quæ pertinent ad dispensationem ministeriorum Dei, vnus angelus docet alium, purgando, illuminando, & perficiendo. Et secundum hoc habent aliquid de vita actiua quandiu mundus durat, ex hoc quòd administrationi inferioris creaturæ intendunt: quod significatur per hoc, quod Iacob vidit angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem: & descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed sicut dicit Greg. 2. Moral†. non sic à diuina visione foris exeunt, vt internæ contemplationis gaudiis priuentur. Et ideo in eis non distinguitur vita actiua à contemplatiua sicut in nobis, qui per opera vitæ actiuæ impedimur à contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit secundum ordinem naturæ nostræ, sicut competit angelis, sed secundum visionem Dei.

q. præce. ar. 4
lib. 2. Moral. cap. 3. circa princip.

AD TERTIVM dicendum, quòd durabilitas vitæ actiuæ in statu præsenti, excedens durabilitatem vitæ contemplatiuæ, non prouenit ex proprietate vtriusque vitæ secundum se consideratæ, sed ex defectu nostri, qui ex corporis grauitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Vnde ibidem subdit Greg. quòd ipsa sua infirmitate ab immensitate tantæ celsitudinis repulsus animus in semetipso relabitur.

QVAESTIO CLXXXII.

De comparatione vitæ actiuæ ad contemplatiuam, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de Comparatione vitæ actiuæ ad contemplatiuam.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, quæ sit potior vel dignior.

¶ Secundo, quæ sit maioris meriti.

¶ Tertio, vtrum vita contēplatiua impediatur per actiuā.

¶ Quarto, de ordine vtriusque.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum vita actiua sit potior quàm contemplatiua.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd vita actiua sit potior quàm contemplatiua. Quod enim est meliorum, videtur esse honorabilius & melius: vt Philosophus dicit in 3. Topic*. Sed vita actiua pertinet ad maiores, scilicet ad prælatos, qui sunt in honore & potestate constituti. Vnde August. dicit 19. de Ciuitat. Dei†, quòd in actione non amandus est honor in hac vita siue potentia. Ergo videtur quòd vita actiua sit potior, quàm contemplatiua.

¶ 2 Præterea, In omnib. habitibus & actibus præcipere pertinet ad potiorem: sicut militaris, tanquam potior, præcipit frænorum factrici. Sed ad vitā actiuam pertinet disponere

Infr. q. 188. ar. 5. Et 1. q. 57. ar. 1. cor. Et 3. dis. 35. q. 1 art. 4. Et 3. con. ca. 63 fi. & ca. 133 co. 1. fin. Et veri. q. 11. ar. 4. Et opu. 17. cap. 7. ad 3.
**li. 3. ca. 1 à medio. to. 1.*
†lib. 19. cap. 19. circa medium. to. 5.

disponere & præcipere de contemplatiua, vt patet per illud quod dicitur Moysi Exod. 19. Descende, & contestare populum, ne forte velit trāscendere propositos terminos ad videndum Deum: ergo vita actiua est potior quàm contemplatiua.

¶ 3 Præterea, Nullus debet abstrahi à maiori vt applicetur minoribus. Apostolus enim dicit 1. ad Cor. 12. Aemulamini charismata meliora. Sed aliqui abstrahuntur à statu vitæ contemplatiuæ, & occupantur circa vitam actiuam, vt patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis: ergo videtur quòd vita actiua sit potior quàm contemplatiua.

SED CONTRA est, quod Dominus dicit Lucæ 10. Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea. Per Mariam autem significatur vita contemplatiua: ergo contemplatiua vita potior est quàm actiua.

CONCLVSIO.

Quamquam secundum conditionem præsentis necessitatis sit vita actiua magis eligenda, potior tamen ea est simpliciter vita contemplatiua.

RESPONDEO dicendum, quòd nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius, quod tamen secundum quid ab alio superatur. Dicendum est ergo
lib.10.ca.7. quòd vita contemplatiua simpliciter melior est quam
& 8. tom.5. actiua. Quod Philosophus in 10. Ethic*. probat octo rationibus. Quarum prima est: quia vita contemplatiua conuenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, & respectu propriorum obiectorū, scilicet intelligibilium: vita autem actiua occupatur circa exteriora. Vnde Rachel, per quam significatur vita contemplatiua, interpretatur visum principium: vita autem actiua significatur per Liam, quæ
lib.6.ca. 28. circa medium erat lippis oculis: vt Greg. dicit 6. Moral†. Secundo, quia vita contemplatiua potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut
q.180.ar.8. ad 2. & q. præced.art.4. ad 3. supra dictum est*. Vnde Maria, per quam significatur vita contemplatiua, describitur secus pedes Domini assiduè sedens. Tertio, quia maior est delectatio vitæ contemplatiuæ quàm actiuæ. Vnde Aug. dicit in li. de Verb.
In serm. 26. ante medium tom.10. Domini†, quòd Martha turbabatur, Maria epulabatur. Quarto, quia in vita cōtemplatiua est homo magis sibi sufficiens: quia paucioribus ad eam indiget. Vnde dicitur Lucæ 10. Martha, Martha, solicita es, & turbaris erga plurima. Quinto, quia vita contemplatiua magis propter se diligitur: vita autē actiua ad aliud ordinatur. Vnde in Psal. 26. dicitur, Vnam petij à Domino, hanc requiram: vt inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, vt videam voluntatem Domini. Sexto, quia vita contemplatiua consistit in quadā vacatione & quiete: secundū illud, Psal. 45. Vacate, & videte, quoniā ego sum Deus. Septimo, quia vita contemplatiua est se-
In serm. 27. circa medium tom.10. cundum diuina: vita autem actiua est secundùm humana. Vnde Augustinus dicit in libro de verbis Domini*, In principio erat verbum: ecce quòd Maria audiebat: Verbum caro factum est: ecce cui Martha ministrabat. Octauo, quia vita contemplatiua est secundum id quod est magis proprium homini, scilicet secundum intellectum: in operationibus autem vitæ actiuę communicant etiam inferiores vires, quæ sunt nobis & brutis communes. Vnde in Psal. 35. Postquam dictum est, Homines & iumenta saluabis Domine, subditur id quod est hominibus speciale, In lumine tuo videbimus lumen. Nonam rationem addit Dominus Lucæ 10. cùm dicit, Opti-
In serm. 27. de verb. Domini. parum ante medium tom.10. mam partē elegit Maria, quæ non auferetur ab ea. Quod exponens Augustinus in lib. de verbis Domini*, dicit, Non tu malam, sed illa meliorem. audi, vnde meliorem? Quia non auferetur ab ea. A te autem auferetur aliquando onus necessitatis: æterna est dulcedo veritatis. Secundum quid tamen & in casu est magis eligenda vita actiua propter necessitatem præsentis vitæ: sicut etiam Philos. dicit in 3. Topic*. quòd philosophari est melius li. 3. ca. 2. vel locus 42. n. 2 quàm ditari, sed ditari melius necessitatem patienti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad prælatos non solùm pertinet vita actiua, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplatiua. vnde Grego. dicit in Pastorali*, Sit rector actione præcipuus, præ cunctis in con- In part. 2. ca. 1. templatione suspensus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd vita contemplatiua in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Greg. super Ezechiel*. quòd vita contemplatiua ad quan- Hom. 3. à medio illius. dam libertatem mentis transit, temporalia non cogitans: sed æterna. & Boëtius dicit in 5. de Consolatione†. Hu- li. 5. prosa 2. circa medium manas animas liberiores esse necesse est, cùm se in mentis diuinæ speculatione conseruent: minus verum cùm dilabuntur ad corpora. Vnde patet quòd vita actiua non directè præcipit vitæ contemplatiuæ: sed disponendo ad vitam contemplatiuam præcipit quædā opera vitæ actiuæ: in quo magis seruit vitæ contemplatiuæ, quàm dominetur. Et hoc est quod Gregorius dicit super Ezech. quòd actiua vita seruitus, contemplatiua autem libertas vocatur.

AD TERTIVM dicendum, quod ad opera vitæ actiuæ interdum aliquis à contemplatione auocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ: nō tamen hoc modo quòd cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Vnde August. dicit 19. de Ciuit. Dei*. Otium li. 19. ca. 19 circa finem. tom. 5. sanctum quærit charitas veritatis: negotium iustum, scilicet vitæ actiuæ suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suauitas, & opprimat ista necessitas. Et sic patet quòd cum aliquis à contemplatiua vita ad actiuam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

ARTICVLVS II.

Vtrum vita actiua sit maioris meriti quàm contemplatiua.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd vita actiua sit maioris meriti quàm contemplati- 3. dist. 35. q. 1. art. 4. q. 2. ua. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori: secundum illud primæ ad Corinthios tertio, Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. Sed vitæ actiuæ attribuitur labor, contemplatiuæ verò quies. Dicit enim Gregorius super Ezechiel*. Omnis qui ad Deum con- Hom. 14. à medio. uertitur, prius necesse est vt desudet in labore, id est Liam accipiat: vt post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat. Ergo vita actiua est maioris meriti quàm contemplatiua.

¶ 2 Præterea, Vita contemplatiua est quædam inchoatio futuræ felicitatis. Vnde super illud Iohan. vltimo: Sic eum volo manere donec veniam, dicit August. Hoc apertius dici potest. Perfecta me sequatur actio informata meæ passionis exemplo. Inchoata verò contemplatio maneat donec venio: perficienda cùm venero. & Gregorius dicit super Ezechiel*. quòd contempla- Hom. 14. à medio. tiua vita hic incipit, vt in cælesti patria perficiatur: sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis: ergo vita contemplatiua minus videtur habere de ratione meriti quàm vita actiua: sed plus habet de ratione præmij.

¶ 3 Præterea, Gregorius dicit super Ezechielem*, Hom. 12. aliquantulum ante finem. quòd nullum sacrificium est Deo magis acceptum quàm zelus animarum: sed per zelum animarum aliquis se conuertit ad studia vitæ actiuæ: ergo videtur quòd vita contemplatiua non sit maioris meriti quàm actiua.

SED

lib.6.ca.28. non procul à fine, & hom. 14. in Ezech. à medio.

SED CONTRA est, quod *Gregorius dicit in 6. Moralium: Magna sunt actiuę vitæ merita, sed contemplatiuæ potiora.

CONCLVSIO.

Vita contemplatiua cùm Dei dilectione perficiatur, quanquam maioris meriti simpliciter sit; per accidens tamen, & ad tempus contingere potest vita actiuæ maius meritum.

RESPONDEO dicendum, quòd radix merendi est charitas, sicut *suprà habitum est. Cùm autem charitas cõsistat in dilectione Dei & proximi, sicut *suprà habitũ est: Deum diligere secundum se est magis meritorium, quàm diligere proximum, vt ex *suprà dictis patet. Et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere, quàm id quod directè pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplatiua directè & immediatè pertinet ad dilectionem Dei. Dicit enim *Augu. 19. De ciuitate Dei, quòd otium sanctum, scilicet contemplatiuæ vitæ, quærit charitas veritatis, scilicet diuinæ, cui potissimè vita contemplatiua insistit, sicut *dictum est. Vita autem actiua directius ordinatur ad dilectionẽ proximi: quia satagit circa frequens ministerium, vt dicitur Luc. 10. Et ideo ex suo genere cõtemplatiua vita est maioris meriti quàm actiua. Et hoc est quod *Greg. in 3. Homil. super Ezechielẽ dicit, Contemplatiua est maior merito, quàm actiua: quia hęc in vsu præsentis operis laborat, in quo necesse est proximis subuenire: illa verò sapore intimo venturam iam requiem degustat, scilicet in contemplatione Dei. Potest tamen contingere quòd aliquis in operibus vitæ actiuæ plus mereatur, quàm alius in operibus vitæ contemplatiuæ: puta, si propter abundantiam diuini amoris, vt eius voluntas impleatur propter ipsius gloriam interdum sustinet à dulcedine diuinæ cõtemplationis ad tempus separari, sicut Apostolus dicebat ad Rom. 9. Optabam ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis. Quod exponens *Chrys. in lib. de Compunctione dicit, Ita totam mẽtem eius demerserat amor Christi, vt etiam hoc quod ei præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo: rursus idipsum quia ita placeret Christo, contemneret.

1.2.q.114. art.4. — sup.q.25.art.1. — 1q.27.ar.8. — lib.19.cap.19. circa fin. tom.5. — sup.q.praced.ar.4.ad 2. — hom.3. non multum procul ante med. — lib.1. aliquantulum à med. tom.5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd labor exterior operatur ad augmentũ præmij accidentalis. Sed augmentum meriti respectu præmij essentialis cõsistit principaliter in charitate, cuius quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum. Sed multo expressius eius signum est, quòd aliquis prætermissis omnibus quæ ad hãc vitam pertinent, soli diuinæ contemplationi vacare delectetur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd in statu felicitatis futurę homo peruenit ad perfectum. Et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum. Si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum propter maiorem charitatem. Sed contemplatio præsentis vitæ cum quadam imperfectione est, & adhuc habet quo proficiat. Et ideo non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit propter maius exercitium charitatis diuinæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd sacrificium spiritualiter Deo offertur cùm aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis Deus maximè acceptat bonum humanæ animæ, vt hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidẽ animam suam, secundum illud Eccles. 30. Miserere animæ tuæ placens Deo. Secundo autem animas aliorum, secundum illud Apoc. vlt. Qui audit, dicat veni. Quanto autem homo animam suam vel alterius propinquius Deo coniungit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum. Vnde magis acceptum est Deo, quòd aliquis animam suam & aliorum applicet contemplationi quàm actioni. Per hoc ergo quod dicitur, quòd nullum sacrificium est Deo magis acceptum, quàm zelus animarum, non præfertur meritum vitæ actiuæ merito vitæ contemplatiuæ. Sed ostenditur magis esse meritorium, si quis offerat Deo animam suam & aliorum, quàm quæcunque alia exteriora dona.

ARTICVLVS III.

Vtrum vita contemplatiua impediatur per vitam actiuam.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd vita cõtemplatiua impediatur per vitam actiuam. Ad vitam enim contemplatiuã necessaria est quędam vacatio mentis, secundum illud Psalm. Vacate, & videte quoniam ego sum Deus. Sed vita actiua habet inquietudinem secundum illud Lucæ decimo, Martha, Martha solicita es, & turbaris erga plurima. Ergo vita actiua contemplatiuam impedit.

¶ 2 Præterea, Ad vitam contemplatiuam requiritur claritas visionis: sed vita actiua impedit visionis claritatem. Dicit enim *Gregorius super Ezechielem, quòd lippa est fœcunda: quia dum occupatur in opere, minus videt: ergo vita actiua contemplatiuam impedit. — hom.14. post med. illius.

¶ 3 Præterea, Vnum contrariorum impeditur per aliud: sed vita actiua & contemplatiua videntur contrarietatem habere adinuicem: quia vita actiua occupatur circa plurima. Vita autem contemplatiua insistit ad contemplandum vnum, vnde ex opposito diuiduntur: ergo videtur quòd vita contemplatiua impediatur per actiuam.

SED CONTRA est, quòd *Greg. dicit in 6. Moralium: Qui cõtemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent. — lib.6.ca.27. post medium.

CONCLVSIO.

Quanquam vita actiua quo ad exteriores actiones impedimento sit vitæ contemplatiuæ, ad illam tamen maximè confert quo interiorum affectuum moderatiua est.

RESPONDEO dicendum, quòd vita actiua potest considerari quantum ad duo. Vno modo, quantum ad ipsum studium & exercitium exteriorum actionum: & sic manifestum est quòd vita actiua impedit contemplatiuam, inquantũ impossibile est quòd aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, & diuinæ contemplationi vacet. Alio modo potest considerari vita actiua quantum ad hoc quòd interiores animæ passiones componit & ordinat. Et quantum ad hoc vita actiua adiuuat ad contemplationem quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum. Vnde *Gregorius dicit in sexto Moralium: Cùm contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent, vt solicitè sciant si nulla iam mala proximis irrogant: si irrogata à proximis æquanimiter portant: si oblatis bonis temporalibus nequaquam mens lætitia soluitur: si subtractis non nimio mœrore sauciantur. Ac deinde perpendant, si cùm ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quòd spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporaliũ vmbras trahãt, vel fortasse tractas manu discretionis abigant. Ex hoc ergo exercitium vitæ actiuæ confert ad contemplatiuam, quòd quietat interiores passiones ex quibus phantasmata proueniunt, per quæ contemplatio impeditur. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum. — lib.6 ca.27. post medium.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum vita actiua sit prior quàm contemplatiua.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd vita actiua non sit prior quàm cõtemplatiua. Vita enim contemplatiua directè pertinet ad dilectionem Dei, vita autem actiua ad dilectionem proximi: sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi inquantum proximus propter Deũ diligitur: ergo videtur quòd etiam vita contemplatiua sit prior quàm actiua.

¶ 2 Præterea, *Gregorius dicit super Ezechielem: Sciendum est ꝙ sicut bonus ordo viuendi est vt ab actiua in contemplatiuam tendatur, ita plerumque vtiliter à — hom.14. à medio.

contemplatiua animus ad actiuam reflectitur. Non ergo simpliciter vita actiua est prior quàm contemplatiua.

¶ 3 Præterea, Ea quæ diuersis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere: sed vita actiua & contemplatiua diuersis competunt. Dicit enim *Greg. in 6. Moral. Sæpe qui contemplari Deum quietè poterant, occupationibus pressi ceciderunt: & sæpe qui occupati bene vsibus humanis viuerent, gladio suæ quietis extincti sunt. Non ergo vita actiua prior est quàm contemplatiua.

lib. 6. Moral. ca. 26. parum à principio.

SED CONTRA est, quod *Gregor. dicit in 3. Homil. super Ezechiel. Actiua vita prior est tempore quàm contemplatiua: quia ex bono opere tenditur ad contemplationem.

Homil. 3. non multum procul ante med.

CONCLVSIO.

Quamuis via generationis vita actiua prior sit contemplatiua vt illius dispositio, secundum naturam tamen posterior est contemplatiua.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid dicitur esse prius dupliciter. Vno modo, secundum suam naturam. Et hoc modo vita contemplatiua est prior quàm actiua, inquantum prioribus & melioribus insistit. Vnde & actiuam vitam mouet & dirigit. Ratio enim superior quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem quę deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quæ est per virum regenda, vt *Augustinus dicit 12. de Tri. Alio modo est aliquid prius quo ad nos, quod scilicet est prius in via generationis. Et hoc modo vita actiua est prior quàm contemplatiua: quia disponit ad contemplatiuam, vt ex *suprà dictis patet. Dispositio enim in via generationis præcedit formam, quæ simpliciter & secundum suam naturam est prior.

lib. 12. cap. 14. & li. 14. ca. 1. tom. 3.

q. 181. art. 1. ad 3.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vita contemplatiua non ordinatur ad qualemcunque dilectionē Dei, sed ad perfectam. Sed vita actiua est necessaria ad dilectionem proximi qualemcunque. Vnde *Gregorius dicit in 3. Homil. super Ezechielem: Sine contemplatiua vita intrare possunt ad cælestem patriam, qui bona quæ possunt operari, non negligūt. Sine actiua autem intrare non possunt, si negligunt bona quę operari possunt. Ex quo etiam patet quòd vita actiua præcedit contemplatiuam, sicut id quod est commune omnium, præcedit in via generationis id quod est proprium perfectorum.

Hom. 3. parū ante med.

AD SECVNDVM dicendū, quòd à vita actiua proceditur ad vitam contemplatiuam secundum ordinem generationis. A vita autem contemplatiua reditur ad vitam actiuam per viam directionis, vt scilicet vita actiua per contemplationem dirigatur. Sicut etiam per operationes acquiritur habitus, & per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, vt dicitur in 2.* Ethic.

cap. 1. 2. & 4. tom. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd illi qui sunt proni ad passiones propter eorū impetum ad agēdum, sunt simpliciter magis apti ad vitam actiuam propter spiritus inquietudinem. Vnde dicit *Gregor. in sexto Moral. quòd nonnulli ita inquieti sunt, vt si vacationem laboris habuerint, grauius laborent: quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacant. Quidam verò habēt naturaliter animi puritatem & quietem, per quam ad contemplationem sunt apti, qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Vnde *Gregorius dicit in sexto Moral. quòd quorundam hominum ita otiosæ mentes sunt, vt si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operationis inchoatione succumbāt. Sed, sicut ipse *postea subdit, sæpe & pigras mentes amor ad opus excitat, & inquietas in contemplatione timor refrænat. Vnde & illi qui sunt magis apti ad actiuam vitam, possunt per exercitium actiuæ ad contemplatiuam præparari. Et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplatiuam apti, possunt exercitia vitæ actiuæ subire, vt per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

lib. 6. ca. 26. circa princip.

lib. 6. ca. 26. in princip.

lib. 6. ca. 27. in princ.

QVÆSTIO CLXXXIII.

De officiis & variis hominum statibus in generali, in quatuor articulos diuisa.

CONSEQVENTER considerandum est de diuersitate statuum & officiorum humanorum. Et primo considerandum est de officiis & statibus hominum in generali. Secundo, specialiter de statu perfectorum.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, quid faciat in hominibus statū.

¶ Secundo, vtrum in hominibus debeāt esse diuersi status siue diuersa officia.

¶ Tertio, de differentia officiorum.

¶ Quarto, de differentia statuum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum status in sui ratione importet conditionem libertatis vel seruitutis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel seruitutis. Status enim à stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis. Vnde dicitur Ezech. 2. Fili hominis, sta super pedes tuos. Et Gregorius dicit in sexto Moral. Ab omni statu rectitudinis dispereunt qui per noxia verba dilabuntur, sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quòd subiicit suā voluntatem Deo. Vnde super illud Psalm. 32. Rectos decet collaudatio. dicit *glos. Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei: ergo videtur quòd sola obedientia diuinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

Infr. art. 4. cor. & q. 184. art. 4. cor. & quæst. 186. art. 6. cor. & quol. 3. ar. 17. cor.

Est Aug. in concione 2. in psal. 32. non longè à princ. tom. 8.

¶ 2 Præterea, Nomen Status videtur importare immobilitatem, secundum illud primæ ad Corinth. 15. Stabiles estote & immobiles. Vnde *Gregor. dicit super Ezech. Lapis quadrus est, & quasi ex omni latere statum habet, qui casum in aliqua permutatione non habet. Sed virtus est quę immobiliter facit operari, vt dicitur in 2. Eth*. Ergo videtur quòd ex omni operatione virtuosa aliquis statum adipiscatur.

Hom. 21. in 3. columna à principio.

lib. 2. cap. 1. 2. & 4. to. 5.

¶ 3 Præterea, Nomen Status videtur ad quandam altitudinem pertinere. Nam ex hoc aliquis stat, quòd in altum erigitur. sed per diuersa officia aliquis fit altior altero. Similiter etiam per gradus vel ordines diuersos diuersimodè homines in quadam altitudine constituuntur: ergo sola diuersitas graduum, vel ordinum, vel officiorum sufficit ad diuersificandum statum.

SED CONTRA est quod in *Decret. 2. quæst. 5. dicitur: Si quando in causa capitali vel in causa status interpellatum fuerit, non per exploratores, sed per seipsos est agendum: vbi causa status appellatur pertinens ad libertatem vel seruitutem: ergo videtur quòd non variet statum hominis, nisi id quod pertinet ad libertatem vel seruitutem.

2. q. 5. (vel 6. vt aliqui codices habent) cap. Si quando.

CONCLVSIO.

Status propriè pertinet ad libertatem vel seruitutem, siue in spiritualibus, siue in ciuilibus secundum personæ conditionem.

RESPONDEO dicendum, quòd status, propriè loquendo, significat quandam positionis differentiam, secundum quam aliquid disponitur secundum modum suę naturæ, quasi in quadam immobilitate. Est enim naturale homini, vt caput eius in superiora tendat, & pedes in terra firmentur, & cætera membra media conuenienti ordine disponantur. Quod quidē non accidit, si homo iaceat, vel sedeat, vel accumbat: sed solùm quando erectus stat. Nec rursus stare dicitur si moueatur, sed quando quiescit. Et inde est quòd etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere secūdum ordinem propriæ dispositionis cum quadā immobilitate seu quiete. Vnde & circa homines ea, quæ de facili circa eos variantur & extrinseca sunt, non constituunt statum: puta, quòd

quòd aliquis sit diues vel pauper in dignitate constitutus, vel plebeius, vel siquid aliud est huiusmodi. Vnde & in Iure ciuili dicitur, quòd ei qui à senatu amouetur, magis dignitas, quàm status aufertur. Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personæ hominis, prout scilicet aliquis est sui iuris vel alieni. Et hoc non ex aliqua causa leui vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente, & hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel seruitutis. Vnde status pertinet propriè ad libertatem vel seruitutem, siue in spiritualibus, siue in ciuilibus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd rectitudo, inquantum huiusmodi, non pertinet ad rationem status, sed solum inquantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Vnde in aliis animalibus non requiritur rectitudo ad hoc quòd stare dicātur: nec etiam homines stare dicuntur quantumcunq; sint recti, nisi quiescāt.

AD SECVNDVM dicendum, quòd immobilitas non sufficit ad rationem status. Nam etiam sedens vel iacens quiescit, qui tamen non dicitur stare.

AD TERTIVM dicendum, quòd officium dicitur per comparationem ad actum: gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis & inferioritatis. Sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum in Ecclesia debeat esse diuersitas officiorum, seu statuum.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd in Ecclesia non debeat esse diuersitas officiorum vel statuū. Diuersitas enim vnitati repugnat. Sed fideles Christi ad vnitatem vocantur, secundum illud Io. 17. Vt sint vnū in nobis, sicut & nos vnū sumus. Ergo in Ecclesia non debet esse diuersitas officiorum siue statuū.

¶ 2 Præterea, Natura non facit per multa quod potest facere per vnum: sed operatio gratiæ est multo ordinatior, quàm operatio naturæ: ergo conuenientius esset, quòd ea quæ pertinent ad actus gratię, per eosdem homines administrarentur, ita quòd non esset in Ecclesia diuersitas officiorum & statuum.

¶ 3 Præterea, Bonum Ecclesiæ maximè videtur in pace consistere, secundum illud Psal. 147. Qui posuit fines tuos pacem. Et 2. ad Cor. vlt. dicitur: Pacē habete, & Deus pacis erit vobiscum. Sed diuersitas est impeditiua pacis, quam similitudo causare videtur, secūdum illud Eccl. 13. Omne animal diligit simile sibi: & Philos. dicit in 7. Poli. quòd modica differentia facit in ciuitate dissidium. Ergo videtur quòd non oporteat in Ecclesia esse diuersitatem statuum & officiorum.

SED CONTRA est, quod in Psal. 44. ad laudem Ecclesiæ dicitur, quòd est circumamicta varietate. vbi *glos. dicit, quòd doctrina Apostolorum, & confessione martyrum, & puritate virginum, & lamento pœnitentium ornatur Regina, i. Eccles. *glos. ordinaria ex Cassiodoro.*

CONCLVSIO.

Ad ecclesia Dei perfectionem & decorum decuit in ea diuersorum officiorum & statuum munera diuersis personis distributa inueniri pro necessitate multarum actionū, quę in illa necessaria sunt.

RESPONDEO dicendum, quòd diuersitas statuum & officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primo quidem, ad perfectionem ipsius Ecclesiæ. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quæ in Deo simpliciter & vniformiter inuenitur, in vniuersitate creaturarum inueniri non poterit, nisi difformiter & multipliciter, ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Christo sicut in capite adunatur, ad membra eius diuersimodè redundat, ad hoc quòd corpus Ecclesiæ sit perfectum. Et hoc est quod Apostol. dicit ad Ephes. 4. Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdā autem Prophetas, alios autem Euangelistas, alios autem Pastores & Doctores ad consummationem sanctorum. Secūdo autem pertinet ad necessitatem actionū quæ sunt in Ecclesia necessariæ. Oportet antè ad diuersas actiones diuersos homines deputari, ad hoc quòd expeditius & sine confusione omnia peragantur. Et hoc est quod Apost. dicit ad Ro. 12. Sicut in vno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundē actum habent, ita multi vnum corpus sumus in Christo. Tertio hoc pertinet ad dignitatem & pulchritudinem Ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit. Vnde dicitur 3. Reg. 10. quòd videns Regina Saba omnem sapientiam Salomonis, & habitacula seruorum, & ordines ministrātium, non habebat vltra spiritum. Vnde & Apostolus dicit 2. ad Timoth. 2. quòd in magna domo non solum sunt vasa aurea & argentea, sed & lignea & fictilia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd diuersitas statuum & officiorum non impedit Ecclesiæ vnitatem, quæ perficitur per vnitatē fidei & charitatis, & mutuæ subministrationis, secundum illud Apost. ad Eph. 4. Ex quo totum corpus est compactum, scilicet per fidem: & connexum, scilicet per charitatem, per omnem iuncturam subministrationis, dum scilicet vnus alij seruit.

AD SECVNDVM dicēdum, quòd sicut natura non facit per multa quod potest facere per vnum, ita etiam nō coarctat in vnum id, ad quod multa requiruntur, secundū illud Apost. 1. ad Cor. 12. Si totum corpus oculus, vbi auditus? Vnde & in Ecclesia, quę est corpus Christi, oportuit mēbra diuersificari secūdū diuersa officia, status, & gradus.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut in corpore naturali membra diuersa continentur in vnitate per virtutē spiritus viuificātis, quo abscedente, membra corporis separantur: ita etiam in corpore Ecclesiæ conseruatur pax diuersorum membrorum virtute Spiritus sancti, qui corpus Ecclesiæ viuificat, vt habetur Iohan. 6. Vnde Apostolus dicit ad Ephes. 4. Soliciti seruare vnitatem Spiritus in vinculo pacis. Discedit autem aliquis ab hac vnitate Spiritus, dum quęrit quæ sibi sunt propria: sicut etiam in terrena ciuitate pax tollitur ex hoc, quòd ciues singuli quæ sua sunt quærunt. Alioquin per officiorum & statuum distinctionem tam mentis quàm in ciuitate terrena magis pax conseruatur, inquantum per hæc plures sunt qui cōmunicant actibus publicis. Vnde & Apostolus dicit 1. ad Cor. 12. quòd Deus temperauit nos, vt non sit schisma in corpore, sed pro inuicem solicita sint membra.

ARTICVLVS III.

Vtrum officia distinguantur per actus.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diuersitates humanorum actuum tam in spiritualibus quàm temporalibus: sed infinitorum nō potest esse certa distinctio: ergo per diuersitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

¶ 2 Præterea, Vita actiua & contemplatiua secundum actus distinguuntur, vt *dictum est: sed alia videtur esse distinctio officiorum à distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus. *q. 179. ar. 1.*

¶ 3 Præterea, Ordines etiam ecclesiastici, & status, & gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quòd eadem sit distinctio officiorum, graduum, & statuum. Hoc autem est falsum: quia diuersimodè in suas partes diuiduntur. Non ergo videtur quòd officia distinguantur per actus.

SED CONTRA est, quòd *Isido. in lib. Etym. dicit, quòd officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis, vna mutata litera. Sed efficere pertinet ad actionē: ergo officia per actus distinguuntur. *lib. 6. ca. 19. in princip.*

CONCLVSIO.

Officiorum diuersitas secundum actionum diuersitatem variatur.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dictum est, diuersitas in mēbris Ecclesiæ ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem, & decorem. Et secundum hoc triplex distinctio diuersitatis fidelium accipi potest. Vna *art. praced.*

quidem,

quidem, per respectum ad perfectionem, & secundum hoc accipitur differẽtia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia verò distinctio accipitur per respectum ad actionem, & hæc distinctio dicitur officiorum. Dicuntur enim in diuersis officiis esse, qui sunt ad diuersas actiones deputati. Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticæ: & secundum hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet in eodem statu vel officio vnus est alio superior. Vnde & in Psal. 47. dicitur secundum aliam literã, Deus in gradibus eius cognoscetur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd materialis diuersitas humanorum actuum est infinita, & secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diuersitatem, quæ accipitur secundum diuersas species actuum, secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

AD SECVNDVM dicendum, quòd vita dicitur absolutè, & ideo diuersitas vitarum accipitur secundum diuersos actus, qui conueniunt homini secundum seipsum. Sed efficientia, à qua sumitur nomen officij, vt *dictum est, importat actionem tendentem in aliud, vt dicitur in nono *Metaphys. Et ideo officia distinguuntur propriè secundum actus qui referuntur ad alios: sicut dicitur doctor habere officium, vel iudex, & sic de aliis. Et ideo †Isido. dicit, quòd officium est vt quisque illa agat quæ nulli officiant, id est, noceant, sed prosunt omnibus.

in arg. ad oppositum. *lib. 9. text. 16. †li. 6. etym. cap. 19. circa principium.

AD TERTIVM dicendum, quòd diuersitas statuũ, officiorum, & graduum secundum diuersa sumitur, vt *dictum est. Contingit tamen quòd ista tria in eodem concurrant: puta, cùm aliquis deputatur ad aliquem actum altiorẽ, simul ex hoc habet & officium, & gradũ, & vlterius quendã perfectionis statum propter actus sublimitatem, sicut patet de episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum diuersa officia. Dicit enim *Isid. in lib. Etym. Officiorum plurima genera sunt, sed præcipuum illud est quod in sacris diuinisque rebus habetur.

art. 1. ad 3. lib. 6. ca. 19. in princ.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum differentia statuum attendatur secundum incipientes, proficientes, & perfectos.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes, & perfectos. Diuersorum enim diuersæ sunt species & differẽtiæ: sed secundũ hanc differentiam inchoationis profectus & perfectionis diuiduntur gradus charitatis, vt *supra habitum est cùm de charitate ageretur. ergo videtur quòd secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

Supr qõ. 24. ar. 7. & psal. 24. col. 5. & Isaia 44. col. 2. fin. *q 24. art. 9.

¶ 2 Præterea, Status, sicut *dictum est, respicit conditionem seruitutis vel libertatis, ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientiũ, & perfectorũ: ergo inconuenienter status per ista diuiditur.

art. 1. huius quæst.

¶ 3 Præterea, Incipientes, proficientes, & perfecti distingui videntur secundum magis & minus, quod videtur magis pertinere ad rationem gradus: sed alia est diuisio graduum & statuum, vt *suprà dictum est. Non ergo cõuenienter diuiditur status secundum incipientes, proficiẽtes, & perfectos.

art. 2. & 3.

SED CONTRA est, quod *Gregor. dicit in Moral. Tres sunt modi conuersorum, inchoatio, medietas, atque perfectio. Et super *Ezech. dicit, quòd alia sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio.

de pænitent. dist. 2. cap. Cum sancta. & ca. Charitas. *Homil 15. in Ezech. nõ multum remotè à princ. †art. 1. huius quæst.

CONCLVSIO.

Status spiritualis seruitutis vel libertatis distinguitur secundum incipientes, proficientes, & perfectos.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà †dictũ est, status libertatem respicit vel seruitutem. Inuenitur autem in rebus spiritualibus duplex seruitus & duplex libertas. Vna quidem est seruitus peccati: altera verò est seruitus iustitiæ. Similiter etiam est duplex libertas. Vna quidem à peccato, alia verò à iustitia, vt patet per Apost. qui dicit ad Rom. 6. Cùm serui essetis peccati, liberi fuistis iustitiæ: Nunc verò liberati à peccato, serui estis facti Deo. Est autem seruitus peccati vel iustitiæ, cùm aliquis ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu iustitiæ inclinatur ad bonum. Similiter etiam libertas à peccato est, cùm aliquis ab inclinatione peccati non superatur. Libertas autem à iustitia est, cùm aliquis propter amorem iustitiæ non retardatur à malo. Veruntamen quia homo secundum naturalem rationem ad iustitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem; consequens est quòd libertas à peccato sit vera libertas, quæ cõiungitur seruituti iustitiæ: quia per vtrunque tendit homo in id quod est conueniens sibi. Et similiter vera seruitus est seruitus peccati, cui coniungitur libertas à iustitia: quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. Hoc autẽ quòd homo efficiatur seruus iustitiæ vel peccati, contingit per humanum studium, sicut Apostolus dicit ibidem: Cui exhibetis vos seruos ad obediendum, serui eius estis cui obedistis, siue peccati ad mortem, siue obeditionis ad iustitiam. In omni autem humano studio est accipere principium, medium, & terminũ. Et ideo consequens est quòd status spiritualis seruitutis & libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundũ principium, ad quod pertinet status incipientium: & medium, ad quod pertinet status proficientium: & terminũ, ad quem pertinet status perfectorum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd libertas à peccato fit per charitatem, quæ diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, vt dicitur ad Rom. 5. Et inde est quod dicitur 2. ad Cor. 3. Vbi Spiritus Domini, ibi libertas. Et ideo eadem est diuisio charitatis & statuum pertinẽtium ad spiritualem libertatem.

AD SECVNDVM dicendũ, quòd incipientes, proficientes, & perfecti secundum quod per hoc status diuersi distinguuntur, dicuntur homines: non secũdum quodcunque studium, sed secundum studium eorum quæ pertinẽt ad spiritualem libertatem vel seruitutẽ, vt *dictũ est. in corp. ar. &

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut prius *dictũ est, nihil prohibet in idem concurrere gradum & statum. Nam & in rebus mundanis illi qui sunt liberi, non solum sunt alterius status quàm serui, sed etiam sunt altioris gradus.

art. 1. huius quæst. *art. præced. ad 3.

QVÆSTIO CLXXXIIII.

De pertinentibus ad statum perfectionis in communi, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de his, quæ pertinent ad statum perfectionis, ad quem alij status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantũ quidem ad alios actus, pertinet ad legispositores: quãtum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur*.

morte præuentus non compleuit.

¶ Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit. Primo quidem, de statu perfectionis in communi: secundo, de his quæ pertinent ad perfectionem episcoporum: tertio, de his quæ pertinẽt ad perfectionem religiosorum.

¶ Circa primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum perfectio attendatur secundũ charitatẽ.

¶ Secundo, vtrũ aliquis possit esse perfectus in hac vita.

¶ Tertio, vtrum perfectio huius vitæ consistat principaliter in consiliis vel in præceptis.

¶ Quarto, vtrum quicunque est perfectus, sit in statu perfectionis.

¶ Quinto, vtrum prælati & religiosi specialiter sint in statu perfectionis.

¶ Sexto, vtrum omnes prælati sint in statu perfectionis.

¶ Septimo,

¶ Septimo, quis status sit perfectior, vtrum religiosorũ vel episcoporum.

¶ Octauo, de comparatione religiosorum ad plebanos & archidiaconos.

ARTICVLVS I.

Vtrum perfectio Christianæ vitæ attendatur specialiter secundum charitatem.

8.q.46.art.3.col.& 3. contra capit. 135.cor.1. & quoli.3. art.17.& opusc.17.ca.6.& opusc. 18.ca.2.& 3.& Philip. 3.lect.2.col. 3.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd perfectio Christianæ vitæ non attenditur specialiter secundum charitatem. Dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 14. Malitia paruuli estote, sensibus autem perfecti. sed charitas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectũ: ergo videtur quòd perfectio Christianæ vitæ non consistat principaliter in charitate.

¶ 2 Preterea, Ad Eph. vlt. dicitur, Accipite armaturam Dei, vt possitis resistere in die malo, & in omnibus perfecti stare. De armatura autem Dei subiungit dicens: State succincti lumbos vestros in veritate, & induti loricam iustitiæ, in omnibus sumentes scutum fidei. Ergo perfectio Christianæ vitæ non solum attenditur secundum charitatem, sed etiam secundum alias virtutes.

¶ 3 Preterea, Virtutes specificãtur per actus, sicut & alij habitus: sed Iaco. 1. dicitur quòd patientia opus perfectum habet. ergo videtur quòd status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

SED CONTRA est, quod dicitur ad Col. 3. Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis: quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in vnitatem perfectam.

CONCLVSIO.

Omnis Christianæ vitæ perfectio secundũ charitatẽ attẽdenda est.

RESPONDEO dicendum, quòd vnumquodque dicitur esse perfectum, inquantum attingit proprium finẽ, qui est vltima rei perfectio. Charitas autem est quæ vnit nos Deo, qui est vltimus finis humanæ mentis: quia qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo, vt dicitur 1. Iohan. 4. Et ideo secundum charitatem specialiter attenditur perfectio Christianæ vitæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd perfectio humanorum sensuum præcipuè in hoc videtur consistere, vt in vnitatem veritatis conueniant, secundum illud 1. ad Cor. 1. Sitis perfecti in eodem sensu & in eadem scientia. Hoc autem fit per charitatem, quæ consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione charitatis consistit.

AD SECVNDVM dicendum, quòd dupliciter potest dici aliquis perfectus. Vno modo, simpliciter, quę quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam, puta si dicatur animal perfectum quãdo nihil ei deficit ex dispositione membrorũ, & aliis huiusmodi, quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid, quæ quidẽ perfectio attenditur secundum aliquid exterius adiacens, puta in albedine vel nigredine vel in aliquo huiusmodi. Vita autem Christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo coniungitur. Vnde dicitur 1. Ioann. 3. Qui non diligit, manet in morte. Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio Christianæ vitæ, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissimum & maximum respectu aliorum, inde est quòd perfectio charitatis est principalissimum respectu perfectionis, quæ attenditur secundum alias virtutes.

AD TERTIVM dicendũ, quòd patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem, inquãtum scilicet ex abundantia charitatis prouenit quod aliquis patienter tolerat aduersa, secũdum illud ad Ro. 8. Quis nos separabit à charitate Dei? tribulatio, an angustia?

ARTICVLVS II.

Vtrum aliquis in hac vita possit esse perfectus.

Supr.qõ.24. ar.83.dist. 29.q.1.art. 8.q.2.& ver.q.2.art. 11.& Eph. 6.lect.4.col. 1.fina.& Phil.lec.2. co.3.& lect. 3.princ & co.1.fin.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 13. Cùm venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est: sed in hac vita nõ euacuatur quod ex parte est: manet enim in hac vita fides & spes, quæ sunt ex parte: ergo nullus in hac vita est perfectus.

¶ 2 Præterea, Perfectum est cui nihil deest, vt dicitur in 3.* Phys. sed nullus est in hac vita, cui nõ desit aliquid. Dicitur enim Iac. 3. In multis offendimus omnes. Et in Psal. 138. dicitur, Imperfectum meum viderunt oculi tui. ergo nullus est in hac vita perfectus.

**lib.3.tex. 64.tom.2.*
†art.præced.

¶ 3 Præterea, Perfectio vitæ Christianæ, sicut † dictũ est, attenditur secundum charitatem, quæ sub se comprehendit dilectionem Dei & proximi: sed quantum ad dilectionem Dei non potest aliquis perfectam charitatem in hac vita habere: quia, vt * Greg. dicit super Ezech. Amoris ignis qui hic ardere inchoat, cùm ipsum quem amat, viderit, amplius in amorem ipsius ignescit. Neque quãtum ad dilectionem proximi: quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus. Dilectio autẽ habitualis imperfecta est. Ergo videtur quòd nullus in hac vita possit esse perfectus.

Hom.14.parum à med.

SED CONTRA est, quia lex diuina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem, secundum illud Mat. 5. Estote perfecti, sicut & Pater vester cælestis perfectus est. Ergo videtur quòd aliquis in hac vita possit esse perfectus.

CONCLVSIO.

Quanquam nullus in hac vita ad diuinæ dilectionis absolutã perfectionem peruenire possit, potest tamen homo ad tantam charitatis perfectionem peruenire, vt quæque charitati contraria ab affectu suo abiiciat.

art.præced.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * dictum est, perfectio vitæ Christianæ in charitate consistit. Importat autem perfectio quandam vniuersalitatem: quia, vt dicitur in 3.* Phys. perfectum est cui nihil deest. Potest ergo triplex perfectio considerari. Vna quidem absoluta, quæ attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur quantum diligibilis est. Et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter & essentialiter inuenitur. Alia autem est perfectio quæ attenditur secundum totalitatẽ absolutam ex parte diligentis, prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deũ: & talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria. Tertia autem est perfectio, quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quòd semper actu feratur in Deum: sed quantum ad hoc quòd excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deũ, sicut * Aug. dicit in lib. 83. Quęst. quòd venenum charitatis est cupiditas: perfectio nulla cupiditas. Et talis perfectio potest in hac vita haberi. Et hoc dupliciter. Vno modo, inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod cõtrariatur charitati, sicut est peccatum mortale. Et sine tali perfectione charitas esse non potest, vnde est de necessitate salutis. Alio modo, inquantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum, sine qua perfectione charitas esse potest, puta in incipientibus & proficientibus.

lib.3.text. 64.tom.2.

in lib.83. quæst.q.36. non longè à princ.tom.4.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ non est in via possibilis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præ-

sentis

sentis vitæ. Et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriæ.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut status pręsentis vitæ non patitur, vt homo semper actu feratur in Deũ, ita etiam non patitur quòd actu feratur in omnes proximos sigillatim: sed sufficit quòd feratur communiter in omnes in vniuersali, vel in singulos habitualiter & secundum animi præparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut & circa dilectionem Dei. Vna quidem, sine qua charitas esse non potest, vt scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi. Alia autem, sine qua charitas inueniri potest, quæ quidem attenditur tripliciter. Primo quidem, secundum extensionem dilectionis, vt scilicet aliquis non solum diligat amicos & notos, sed etiã extraneos, & vlterius inimicos. Hoc enim, vt dicit *Augustinus dicit in Enchiridio, est perfectorum filiorũ Dei. Secundo, secundum intentionem, quæ ostenditur ex his quæ homo propter proximũ contemnit, vt scilicet homo contemnat non solum exteriora bona propter proximũ, sed etiam afflictiones corporales, & vlterius mortem, secundum illud Ioan. 15. Maiorem dilectionem nemo habet, quàm vt animam suam ponat quis pro amicis suis. Tertio, quãtum ad effectum dilectionis, vt scilicet homo pro proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, & vlterius seipsum, secundum illud Apostoli secundę ad Corinthios duodecimo: Ego autem libentissimè impendam, & superimpendar ego ipse pro animabus vestris.

Enchirid. ca. 73. tom. 3.

ARTICVLVS III.

Vtrum perfectio consistat in præceptis an in consiliis.

3. contra cap. 130. & quolib. 4. ar. 24. ad 2. & opusc. 17. cap. 6.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd perfectio non consistat in præceptis, sed in consiliis. Dicit enim Dominus Matth. 19. Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni & sequere me. Sed istud est consilium: ergo perfectio attenditur secundum consilia & non secundum præcepta.

¶ 2 Præterea, Ad obseruantiã præceptorum omnes tenentur cùm sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio Christianæ vitæ cõsistat in pręceptis, sequitur quòd perfectio sit de necessitate salutis, & quòd omnes ad eã teneantur. Quod patet esse falsum.

¶ 3 Præterea, Perfectio Christianę vitæ attenditur secundum charitatem, vt *dictum est. Sed perfectio charitatis non videtur consistere in obseruantia præceptorum: quia perfectionem charitatis præcedit & augmentum & inchoatio ipsius, vt patet per *Augu. super Canonicam Iohannis: Non autem potest charitas inchoari ante obseruationem præceptorum: quia vt dicitur Io. 14. Siquis diligit me, sermonem meum seruabit. Ergo perfectio vitæ non attenditur secundum præcepta, sed secundũ consilia.

art. 1. & 2. praced.

Tract. 9. de clinan to ad finem tom. 9.

SED CONTRA est, quod dicitur Deuter. 6. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Et Leui. 19. dicitur, Diliges proximum tuum sicut teipsum. Hæc autẽ sunt duo præcepta, de quibus Dominus dicit Matt. 22. In his duobus præceptis pendet lex & prophetæ. Perfectio autem charitatis, secundum quam dicitur vita Christiana esse perfecta, attenditur secũdum hoc, quòd Deum ex toto corde diligamus, & proximum sicut nosipsos: ergo videtur quòd perfectio consistat in obseruantia pręceptorũ.

CONCLVSIO.

Charitatis perfectio principaliter & essentialiter consistit in præceptis secundario autem, & quasi dispositiuè in consiliis.

RESPONDEO dicendum, quòd perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter. Vno modo, per se & essentialiter: alio modo, secundario & accidentaliter. Per se quidem & essentialiter consistit perfectio Christianæ vitæ in charitate: principaliter quidem secundum dilectionem Dei: secundario autem, secundum dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia diuinæ legis, vt *dictum est. Non autem dilectio Dei & proximi cadit sub præcepto secundum aliquam mẽsuram, ita quòd id quod est plus, sub consilio remaneat, vt patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat: vt cùm dicitur, Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Totum enim & perfectum idem sunt, secundum Philos. 3. *Phys. Et cùm dicitur, Diliges proximum tuum sicut teipsum. Vnusquisque enim seipsum maximè diligit. Et hoc ideo est, quia finis præcepti charitas est, vt Apost. dicit 1. ad Timoth. 1. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quæ sunt ad finẽ, vt Philos. dicit in 1. *Poli. sicut medicus non adhibet mensuram quãtum sanet, sed quanta medicina vel diæta vtatur ad sanandum. Et sic patet quòd perfectio essentialiter cõsistit in præceptis. Vnde *Aug. dicit in li. de perfectione iustitiæ: Cur ergo nõ præciperetur homini ista perfectio, quamuis eam in hac vita nemo habeat. Secundario autem & instrumentaliter perfectio consistit in consiliis, quæ omnia sicut & præcepta ordinantur ad charitatẽ, sed aliter & aliter. Nam pręcepta alia à præceptis charitatis ordinantur ad remouendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest: consilia autem ordinantur ad remouendum impedimenta actus charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur: sicut est matrimonium, occupatio negotiorum secularium, & alia huiusmodi. Vnde August*. dicit in Enchiridio: Quæcunque mandat Deus, ex quibus vnum est, non mœchaberis: & quæcunque non iubentur, sed speciali consilio monentur, ex quibus vnum est, Bonum est homini mulierem non tangere: tunc rectè fiunt cùm referuntur ad diligẽdum Deum, & proximum propter Deum, & in hoc seculo, & in futuro. Et inde est quòd in collationibus Patrum dicit abbas Moyses*: Ieiunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac priuatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt: quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa peruenitur ad finem. Et suprà præmisit quòd ad perfectionẽ charitatis istis gradibus ascendere nitimur.

q. 44. art. 2. & 3.

li. 3. tex. 64. tom. 2.

lib. 1. cap. 6. à med. to. 5.

Ante medium libri tom. 7.

ca. 121. to. 3.

Collatione 1. cap. 7. à med.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem, hoc scilicet quod dicitur, Vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Aliud autem subditur in quo perfectio cõsistit, scilicet quod dicit, Et sequere me. Vnde *Hieronymus dicit super Matth. quòd non sufficit tantum relinquere. Ideo Petrus adiungit quod perfectum est, id est, secuti sumus te. *Ambr. autem super illud Luc. 5. Sequere me, dicit: Sequi iubet, non corporis gressu, sed mentis affectu, quod fit per charitatem. Et ideo ex ipso modo loquendi, apparet quòd consilia sunt quædam instrumenta perueniendi ad perfectionem, dum dicitur: Si vis perfectus esse, vade & vende, &c. quasi dicat, Hoc faciendo ad hunc finem peruenies.

tom. 9.

cap. 5. in tit. de mystica vocatione publicani in princ. tom. 5.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut *Aug. dicit in lib. de Perfectione iustitiæ, perfectio charitatis homini in hac vita pręcipitur: quia non rectè curritur, si quò currendum est nesciatur. Quomodo autẽ sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? Cùm autem id quod cadit sub præcepto, diuersimodè possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quòd non optimo modo implet, sed sufficit quòd quocunque modo impleat illud. Perfectio autẽ diuinæ dilectionis vniuersaliter quidẽ cadit sub præcepto, ita quòd etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, vt dicit *August. sed transgressionem præcepti euadit, qui quocunque modo perfectionem diuinæ dilectionis attingit. Est autem infimus diuinæ dilectionis gradus, vt nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur. A quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptũ. Est autem alius gradus perfectæ dilectionis qui non potest impleri in via, vt dictum

Ante med. lib. tom. 7.

in lib. de perfectione iustitiæ ante med. tom. 7.

art. praced. *dictū est, à quo qui deficit, manifestum est quòd non est transgressor præcepti, & similiter non est transgressor præcepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut homo habet quandam perfectionem suæ naturæ statim cùm nascitur, quæ pertinet ad rationem speciei, est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur: ita etiam est quędam perfectio charitatis pertinens ad ipsam speciem charitatis, vt scilicet Deus super omnia diligatur, & nihil contra eum ametur. Est autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmētū peruenit: vtputa cùm homo etiam à rebus licitis abstinet, vt liberius diuinis obsequiis vacet.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum quicunque perfectus sit in statu perfectionis.

Quolib. 1. ar. 14. ad 2. & opusc. 18. ca. 18. AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd quicunque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale peruenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentū spirituale peruenitur ad perfectionē spirituale, vt *dictū est: sed post augmentū corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ętatis: ergo etiā videtur ꝙ post augmentū spirituale, cùm quis iam adeptus est perfectionē, sit in statu perfectionis.

*art. praced. ad 3.

¶ 2 Præterea, Eadem ratione qua aliquid mouetur de contrario in contrarium, mouetur etiam aliquid de minori ad maius, vt dicitur in 5. *Physi. Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpæ & status gratiæ. Ergo videtur quòd pari ratione cùm aliquis proficit de minori gratia vsque ad maiorem, quousque perueniat ad perfectum, quòd adipiscatur perfectionis statum.

li. 5. tex. 19. tom. 2.

¶ 3 Præterea, Statum adipiscitur aliquis ex hoc quòd à seruitute liberatur: sed per charitatem aliquis liberatur à seruitute peccati; quia vniuersa delicta operit charitas, vt dicitur Prouerb. 10. Sed perfectus dicitur aliquis secundum charitatem, vt *dictum est. ergo videtur quòd quicūque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

art. 1. huius quæstionis.

SED CONTRA est, quòd aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino charitate & gratia carent: sicut mali Episcopi aut mali religiosi: ergo videtur quòd econtrario aliqui habent perfectionem vitæ, qui tamen non habent perfectionis statum.

CONCLVSIO.

Non conuenit aliquos esse perfectos qui in statu perfectionis minimè sunt, & aliquos esse in statu perfectionis, qui perfecti nequaquam sunt.

q. praced. art. 1. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà *dictum est, status propriè pertinet ad conditionem libertatis vel seruitutis. Spiritualis autem libertas, vel seruitus potest in homine attendi dupliciter. Vno modo, secundum id quod interius agitur. Alio modo, secundum id quod agitur exterius. Et quia, vt dicitur primi Regum 16. Homines vident ea quæ parent, sed Deus intuetur cor: inde est quòd secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparationem ad iudicium diuinum. Secundum autem ea quæ exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparationem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diuersitate statuum quædam Ecclesiæ pulchritudo consurgit. Est autem considerandū, quòd quantum ad homines, ad hoc quòd aliquis adipiscatur statum libertatis vel seruitutis, requiritur primo quidē obligatio aliqua vel absolutio. Non enim ex hoc quòd aliquis seruit alicui, efficitur seruus: quia etiam liberi seruiunt, secundum illud ad Gal. 5. Per charitatem Spiritus seruite inuicem. Neque etiam ex hoc quòd aliquis desinit seruire, dicitur liber, sicut patet de seruis fugitiuis. Sed ille propriè dicitur seruus, qui obligatur ad seruiēdum: & ille est liber, qui à seruitute absoluitur. Secundo requiritur quòd obligatio prædicta cum aliqua solennitate fiat, sicut & cętera quæ inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam solennitas adhibetur. Sic ergo & in statu perfectionis propriè dicitur aliquis esse, non ex hoc quòd habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quòd obligat se perpetuo cum aliqua solennitate ad ea quæ sunt perfectionis. Contingit etiam quòd aliqui se obligant qui non seruant, & aliqui implent ad quod se non obligauerunt, vt patet Matth. 21. de duobus filiis, quorum vnus patri dicenti, Operare in vinea, respōdit, Nolo: postea abiit. alter autē respōdēs ait, Eo, & nō iuit. Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis: & aliquos esse in statu perfectionis, qui tamē nō sunt perfecti.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd per augmentum corporale proficit aliquis in his quæ pertinent ad naturam, & ideo adipiscitur naturæ statum, præsertim quia quod est secundum naturam, quodammodo immutabile est, inquantum natura determinatur ad vnum. Et similiter per augmentum spirituale interius aliquis adipiscitur statum perfectionis quantum ad diuinum iudiciū: sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quæ exterius aguntur.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen cùm aliquis transit de peccato in gratiam, transit de seruitute ad libertatem, quod non contingit per simplicē profectū gratiæ, nisi cùm aliquis obligat se ad ea quæ sunt gratiæ.

AD TERTIVM dicendū, quòd illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen licet charitas variet conditionem spiritualis seruitutis & libertatis, hoc tamen non facit charitatis augmentum.

ARTICVLVS V.

Vtrum religiosi & prælati sint in statu perfectionis.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur ꝙ prælati & religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium & proficientium: sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel etiam incipientium: ergo videtur quòd nec etiam debeāt esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis. Opusc. 18. cap. 16.

¶ 2 Præterea, Status exterior debet interiori statui respondere, alioquin incurritur mendaciū, quod non solùm est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus, vt *Ambros. dicit in quodam sermone. Sed multi sunt prælati vel religiosi, qui non habent interiorem perfectionem charitatis. Si ergo omnes religiosi & prælati sunt in statu perfectionis, sequitur quòd quicūque eorū nō sunt perfecti, sint in peccato mortali tanquā simulatores & mendaces. refertur in decretis 22. q. 1. cap. Cauete.

¶ 3 Præterea, Perfectio secundum charitatem attenditur, vt *suprà habitum est. Sed perfectissima charitas videtur esse in martyribus, secundum illud Io. 15. Maiorē dilectionem nemo habet, quàm vt animam suam ponat quis pro amicis suis. Et super illud ad Heb. 12. Nondum enim vsque ad sanguinem, &c. dicit *glos. Perfectior in hac vita nulla dilectio est ea, ad quā sancti Martyres peruenerunt qui contra peccatum vsque ad sanguinem certauerūt: ergo videtur quòd magis debeat perfectionis status attribui Martyribus, quàm religiosis & episcopis. art. 1. huius quæst. Aug. in serm. 17. de verbis Apost. to. 10.

SED CONTRA est, quòd *Dio. 5. ca. Eccles. hierar. attribuit perfectionem Episcopis tāquam perfectioribus. Et in 6. *cap. eiusdem libri attribuit perfectionem Religiosis, quos vocat monachos vel triapentas, id est Deo famulantes, tanquam perfectis. cap. 5. eccles. hierar. in tit. de sacerdotū perfectionib. *ca. 6. eccles. hierar. par. 1. non procul à fine.

CONCLVSIO.

Religiosi ac prælati sunt in statu perfectionis non quasi seipsos profitentes perfectos, sed se ad perfectionem tendere.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut †dictum est, ad statū perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ †art. praced.

quæ sunt perfectionis cum aliqua solennitate. Vtrunq; autem horum cōpetit religiosis & episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quòd à rebus secularibus se abstineant, quibus licitè vti poterant, ad hoc quòd liberius Deo vacent, in quo cōsistit perfectio præsentis vitæ. Vnde *Dion. dicit 6. c. Ecclesi. hierar. de religiosis loquens: Alij quidem triapentas, id est famulos Dei ex puro seruitio & famulatu. Alij verò monachos ipsos nominant ex indiuisibili & singulari vita vniente ipsos ex indiuisibiliū sanctis conuolutionibus, id est cōtemplationibus, ad Deiformem vnitatem & amabilem Deo perfectionē. Horū etiā obligatio fit cum quadā solennitate professionis & benedictionis. Vnde ibidē subdit *Dion. Propter quod perfectam ipsis donans gratiā sancta legislatio quadam ipsa dignata est sanctificatiua inuocatione. Similiter etiā Episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet vt animam suam ponat pastor pro ouibus suis, sicut dicitur Io. 10. Vnde Apostolus dicit 1. ad Tim. vlt. Confessus bonam confessionē coram multis testibus, id est in sua ordinatione, vt *glos. ibidem dicit. Adhibetur etiam quædam solennitas cōsecrationis simul cum professione prædicta, secundum illud 2. ad Tim. 1. Resuscites gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuū mearum. quod *glos. exponit de gratia episcopali. Et *Dion. dicit 5. c. Eccles. hierar. ꝙ summus sacerdos, id est Episcopus, in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, vt significetur ꝙ ipse est participatiuus integræ totius hierarchicæ virtutis, & quòd ipse non solum sit illuminatiuus omnium, quod pertinet ad sanctas locutiones, & actiones: sed quòd etiam hoc aliis tradat.

cap. 6. eccles. hierar. par. 1. non procul à fine. — *Eodem loco nunc dicto.* — *glos. interlin. ibidem.* — *glos. interlin. ibidem.* — *cap. 5 eccl. hier. non remotè à fine.*

Ad primvm ergo dicendum, quòd inchoatio & augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem. Et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadā obligatione & solennitate assumūtur.

Ad secvndvm dicendum, quòd homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tēdere. Vnde & Apostolus dicit ad Phil. 3. Non quòd iam comprehenderim, aut iam perfectus sim: sequor autē si quo modo comprehendam. Et postea subdit: Quicunque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. Vnde non cōmittit aliquis mendacium, vel simulationem ex hoc quòd aliquis non est perfectus qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quòd ab intentione perfectionis animum reuocat.

Ad tertivm dicendum, quòd martyrium in actu perfectissimo charitatis consistit. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, vt *dictum est.

arg. 4. huius quæst.

Articvlvs VI.

Opuscul. 18. c. 22. 23. 25. & 26.

Vtrum omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis.

Ad sextvm sic proceditur. Videtur quòd omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim *Hieronymus in epistola ad Titum: Olim idem presbyter qui & episcopus. Et postea subdit: Sicut ergo presbyteri sciunt se Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit, esse subditos, ita Episcopi nouerint se magis consuetudine quàm dispensatione Dominicæ veritatis, presbyteris esse maiores, & in commumi debere Ecclesiam regere. Sed Episcopi sunt in statu perfectionis: ergo & presbyteri habentes curam animarum.

Super illud ad Titum 1. Cōstituas per ciuitates presbyteros. to. 9.

¶ 2 Præterea, Sicut Episcopi suscipiunt curam animarum consecratione, ita etiam presbyteri, curati, & archidiaconi, de quibus super illud Actuum sexto, Considerate, fratres, viros boni testimonij septem, &c. dicit *gloss. Hic discernebant Apostoli per Ecclesiam constituti septem diaconos, qui essent sublimioris gradus, & quasi columnæ, proximi circa aram. Ergo videtur quòd ipsi sint in statu perfectionis.

Est glos. Bedæ hoc loco to. 2.

¶ 3 Præterea, Sicut Episcopi obligantur ad hoc quòd animam suam ponant pro ouibus suis, ita & presbyteri, curati, & archidiaconi: sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, vt *suprà dictum est: ergo videtur quòd etiam presbyteri, curati, & archidiaconi sint in statu perfectionis.

art. 2. huius quæst. ad 3.

Sed contra est, quod *Dionysius dicit in quinto cap. Ecclesiasticæ hierarchiæ, Pontificum quidem ordo consummatiuus est & perfectiuus. Sacerdotum autem illuminatiuus & lucidatiuus: Ministrantium verò purgatiuus & discretiuus. Ex quo patet quòd perfectio solis Episcopis attribuitur.

cap. 5. par. 1. init. de Sacerdotum perfectionibus à med. & in ti. Contemplatio circa med.

Conclvsio.

Non omnes prælati, sed soli Episcopi in statu perfectionis sunt.

Respondeo dicendum, quòd in presbyteris & diaconibus curam habentibus animarum, duo possunt considerari, scilicet ordo & cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quendam actum in diuinis officiis. Vnde *suprà dictum est, quòd distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Vnde per hoc quòd aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi. Non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud Occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiæ votum, quod est vnum eorum quæ ad perfectionē pertinent, vt *infrà dicetur. Vnde patet quòd ex hoc quòd aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis, quamuis interior perfectio ad hoc requiratur, quòd aliquis dignè huiusmodi actus exerceat. Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quòd curam animarum retineant: sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia Episcopi, vt habetur in decretis, decimanona quæstione secunda, & etiam cum licentia Episcopi potest aliquis archidiaconus archidiaconatum vel parochiam dimittere, & simplicem præbendam accipere sine cura, quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis. Nemo enim manum mittens ad aratrum & respiciens retro, aptus est regno Dei, vt dicitur Luc. 9. Episcopi autem quia sunt in statu perfectionis, nonnisi auctoritate summi Pontificis, ad quem etiam solum pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, & ex certis causis, vt *infrà dicetur. Vnde manifestum est, quòd non omnes prælati sunt in statu perfectionis, sed soli Episcopi.

q. præced. art. 3. ad 3. — *q. 186. ar. 4.* — *q. 185. ar. 4.*

Ad primvm ergo dicendum, quòd de presbytero & Episcopo dupliciter loqui possumus. Vno modo, quantum ad nomen. Et sic olim non distinguebantur Episcopi & presbyteri. Nam Episcopi dicuntur ex eo quòd superintendunt, sicut dicit *Augustinus 19. de Ciui. Presbyteri autem in Græco dicuntur quasi seniores. Vnde & Apostolus communiter vtitur nomine Presbyterorum, quantum ad vtrosque, cùm dicit primæ ad Timotheum quinto: Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur. Et similiter etiam nomine Episcoporum. Vnde dicit Act. 20. presbyteris Ephesinæ Ecclesię loquens, Attendite vobis & vniuerso gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei. Sed secundum rem semper inter eos fuit distinctio etiam tempore Apostolorum, vt patet per *Dion. 5. cap. Eccles. Hierar. Et Luc. 10. super illud, Post hæc autem designauit Dominus, &c. dicit *glos. Sicut in Apostolis forma est Episcoporum, sic & in septuagintaduobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis. Postmodum tamē ad schisma vitādum, necessariū fuit vt etiam nomina distinguerentur, vt scilicet maiores dicerentur Episcopi, minores autem presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab Episcopis, inter dogmata hęretica numerat Aug. in *lib. de hęres. Vbi dicit quòd Arriani dicebant presbyterum ab Episcopo nulla differentia debere decerni.

lib. 19. cap. 19. à medio. tom. 5. — *cap. 5. par. 1. in tit. de Sacerdotum perfectionibus.* — *Est glos. Bedæ in princip. cap. 10. in Luc. com. 2.* — *tm in. Arrians. & est ca. 53. tom. 6.*

Ad

AD SECVNDVM dicendum, quòd Episcopi principaliter habent curam ouium suæ diœcesis: Presbyteri autem curati, & archidiaconi, habent aliquas subministrationes sub Episcopis. Vnde super illud primæ ad Corinthios duodecimo, Alij opitulationes, alij gubernationes, dicit glossa*: opitulationes, id est, eos qui maioribus ferunt opem: vt Titus Apostolo, vel archidiaconi Episcopis. Gubernationes, scilicet minorum personarũ prælationes: vt presbyteri sunt, qui plebi documento sunt. Et Dionysius dicit quinto ca. Ecclesiasticæ Hierarchiæ*, quòd sicut vniuersam Hierarchiam videmus in Iesu terminatam, ita vnamquanque functionem in proprio diuino hierarcha, id est, Episcopo. Et 16. quæstione prima dicitur†, Omnibus presbyteris & diaconibus attendendũ est, vt nihil absque proprij Episcopi licentia agant. Ex quo patet quòd ita se habent ad Episcopum, sicut Balliui vel præpositi ad regem. Et propter hoc sicut in mundanis potestatibus solus rex benedictionem solennem accipit, alij verò per simplicem commissionem instituuntur: ita etiam in Ecclesia cura episcopalis cum solennitate consecrationis committitur: cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici iniunctione. Consecrantur tamen in susceptione ordinis, scilicet antequam curam habeant.

Glos. interlinearis, ibid.
ca. 5. in titulo de sacerdotum perfectionibus
16. quæst. 1. ca. Cunctis, in principio.

AD TERTIVM dicendum, quod sicut plebani & archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quandam secundum quòd eis ab Episcopo committitur: ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ouibus, sed inquantum participant de cura. Vnde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quàm obtineant perfectionis statum.

ARTICVLVS VII.

Vtrum status religiosorum sit perfectior, quàm status prælatorum.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd status religiosorũ sit perfectior, quàm status prælatorum. Dominus enim dicit Matth. 19. Si vis perfectus esse, vade & vende omnia quæ habes & da pauperibus: quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur Episcopi. Dicitur enim 12. q. 1.* Episcopi de rebus propriis vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, hæredibus suis derelinquant: ergo religiosi sunt in perfectiori statu quàm Episcopi.

Infrà q. 185. art. 8. cor. Et quol. 3. ar. 17. cor. Et opusc. 18. c. 17 18. & 19. Et Mat. 19. cor. 12.
**12. quæst. 1. ca. Episcopi.*

¶ 2 Præterea, Perfectio principalius consistit in dilectione Dei, quàm in dilectione proximi. Sed status religiosorum directè ordinatur ad dilectionem Dei. Vnde & ex Dei seruitio & famulatu nominatur, vt Dion. dicit 6. ca. Ecclesi. Hierar*. Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cuius curæ superintenduntur; vnde & nominantur: vt patet per Augustinum 19. de Ciuit. Dei†. ergo videtur quòd status religiosorũ sit perfectior, quàm status episcoporum.

cap. 6. eccles. Hier. non procul à fine.
†li. 19. c. 19. à medio, to. 5.

¶ 3 Præterea, Status religiosorum ordinatur ad vitam contemplatiuam, quæ potior est quàm vita actiua: ad quã ordinatur status Episcoporum. Dicit enim Gregor. in Pastoral*. quòd per vitam actiuam prodesse proximis cupiens Isaias officium prædicationis appetiit. Per contemplatiuam verò Hieremias amori Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. ergo videtur quòd status religiosorum sit perfectior quàm status Episcoporum.

Part. 1. ca. 7. paulo à principio.

SED CONTRA, Nulli licet à maiori statu ad minorem transire: hoc enim esset retro aspicere. Sed potest aliquis à statu religionis transire ad statum episcopalem. Dicitur enim 18. q. 1.* quòd sacra ordinatio de monacho Episcopum facit: ergo status episcoporum est perfectior, quàm status religiosorum.

18. quæst. 1. ca. Statutum est.

CONCLVSIO.

Potior & perfectior est status perfectionis in prælatis & episcopis, quàm in religiosis.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Augustinus dicit 12. super Gen. ad literam*, Semper agens præstãtius est patiente. In genere autem perfectionis secundũ Dionysium Episcopi se habent vt perfectores, religiosi autem vt perfecti: quorum vnum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Vnde manifestum est quòd status perfectionis potior est in episcopis, quàm in religiosis.

li. 12. ca. 16. in medio, to. 3

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest. Vno modo secundum quòd est in actu. Et sic in ea non consistit essentialiter perfectio; sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est*. Et ideo nihil statum prohibet perfectionis esse sine abrenuntiatione propriorum, sicut etiam dicendum est de aliis exterioribus obseruantiis. Alio modo potest considerari secundum præparationem animi, vt scilicet homo sit paratus, si fuerit opus, omnia dimittere vel distribuere. Et hoc pertinet directè ad perfectionem. Vnde Augustinus dicit in libro de Quæstionibus Euangelii*, Ostendit Dominus filios sapientiæ intelligere, non in abstinendo, nec in manducando esse iustitiam, sed in æquanimitate tolerãdi inopiam. Vnde Apostolus dicit, Scio & abundare, & penuriam pati. Ad hoc autem maximè tenentur Episcopi, quòd omnia sua pro honore Dei & salute sui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.

Art. 3. huius quæst.
lib. 2. ca. 11. paulo à principio, tom. 4.

AD SECVNDVM dicendum, quòd hoc ipsum quòd episcopi intendunt his, quæ pertinent ad proximorum dilectionem, prouenit ex abundantia dilectionis diuinæ. Vnde Dominus primò à Petro quæsiuit, an eum diligeret, & postea ei sui gregis curam commisit. Et Gregorius dicit in Pastorali*, Si dilectionis testimonium est cura pastoralis, quisquis virtutibus pollens, gregem Dei renuit pascere, Pastorem summum conuincitur non amare. Hoc autem est maioris dilectionis signũ, vt homo propter amicum etiam alij seruiat, quàm etiam si soli amico velit seruire.

Parte 1. ca. 5 parum ante medium.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut Gregorius dicit in Pastoral†. Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus: quia ad ipsos pertinet non solum propter seipsos, sed propter instructionem aliorum contemplari. Vnde Gregorius dicit super Ezech*. quòd de perfectis viris post contemplationẽ suam redeuntibus dicitur Psal. 144. Memoriam suauitatis tuæ eructabunt.

In 2. parte c. 1. parũ ante medium.
**Homil. 5. à medio illius.*

ARTICVLVS VIII.

Vtrum presbyteri, curati, & archidiaconi, sint maioris perfectionis quàm religiosi.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd etiam presbyteri, curati, & archidiaconi, sint maioris perfectionis, quàm religiosi. Dicit enim Chrysost. in suo dialogo*, Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, vt secundum exaggerationem dicam, Helias fuit: non tamen illi comparandus est qui traditus populis & multorum peccata ferre compulsus immobilis perseuerat & fortis. Et paulo post dicit†, Si quis mihi proponeret optionem, vbi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum: sine comparatione eligerem illud quod prius dixi. Et in eodem libro dicit*, Si quis bene administrato sacerdotio illius propositi, scilicet monachalis, sudores conferat: tantum eos distare reperiet, quantum inter priuatum distat & regem. ergo videtur quòd sacerdotes habentes curam animarũ sint perfectiores religiosis.

Quol. 1. art. 14. ad secundũ. Et quol. 3 art. 17. Et opusc. 18. c. 20 et 21. et Mat. 19. col. 12.
**In li. 6. de Sacerdotio inter principium et medium, to. 5*
†li. 6. de sacerdotio, inter principiũ & medium, to. 5
**eodem loco*

¶ 2 Præterea, August. dicit in epistola ad Valerium*, Cogitet religiosa prudentia tua, nihil esse in hac vita (maximè hoc tempore) difficilius, laboriosius, periculosius episcopi, aut presbyteri, aut diaconi offic. Sed apud Deum

nunc proximè dicto.
†Epi. 148. in princip. to. 2.

nihil beatius, si eo modo militetur, quo noster Imperator iubet. Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris, aut diaconibus.

Epist.76.in medio, tom.2 ¶ 3 Praeterea, Augustinus dicit ad Aurelium*, Nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos subrigimus, & tam graui contumelia clericos dignos putamus; vt scilicet dicatur quod malus monachus bonus clericus est, cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat. In ead.epist. 76. Et paulo ante praemittit*, non esse viam dandam seruis Dei: id est monachis, vt se facilius putent eligi ad aliquid melius, si facti fuerint deteriores, scilicet abiecto monachatu. ergo videtur quòd illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosis.

¶ 4 Praeterea, Nō licet de statu maiori ad minorē transire. Sed de statu monastico trāsire licet ad officium presbyteri curā habentis, vt patet 16. quaestione prima ex decreto Gelasij papae*, qui dicit, 16.q.1.cap. Si quis monachus. Si quis monachus fuerit, qui venerabilis vitae merito sacerdotio dignus praeuideatur, & Abbas, sub cuius imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit ab Episcopo debet eligi, & in loco quo iudicauerit ordinari. Hieronymus dicit ad De viuēdi forma à medio, tom.1. Rusticum* monachum, Sic viue in monasterio, vt clericus esse merearis. ergo presbyteri, curati & archidiaconi, sunt perfectiores religiosis.

¶ 5 Praeterea, Episcopi sunt in statu perfectiori quàm Art.praeced. religiosi, vt ex supradictis patet*. Sed presbyteri, curati, & archidiaconi ex eo quòd habent curam animarum, similiores sunt Episcopis quàm religiosi: ergo sunt maioris perfectionis.

¶ 6 Praeterea, Virtus consistit circa difficile & bonum, li.2.ca.3. circa finem, to.5 vt dicitur in secundo Ethicorum*. sed difficilius est quòd aliquis bene viuat in officio presbyteri, curati, vel archidiaconi, quàm in statu religionis. ergo presbyteri, curati, vel archidiaconi, sunt perfectioris virtutis quàm religiosi.

SED CONTRA est, quòd dicitur decimanona quaestione. 2. canone, duae*. 19.quaest.2. c.duae sunt, à medio. Si quis in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet, & seculariter viuit, si afflatus Spiritusancto, in aliquo monasterio vel regula canonica saluari se voluerit: quia lege priuata ducitur, nulla ratio exigit vt publica constringatur. Sed non ducitur aliquis à lege Spiritussancti, quae ibi dicitur lex priuata, nisi in aliquid perfectius. ergo videtur quòd religiosi sint perfectiores, quàm archidiaconi vel presbyteri curati.

CONCLVSIO.

Quanquam religiosorum status, qui tam vitam suam Deo consecrauerunt, secundū bonitatem excellentior sit, quàm status presbyteri curati, ac archidiaconi: secundum difficultatem tamen exercendi animarum curam, longè perfectior est status presbyteri, curati, ac archidiaconi.

RESPONDEO dicendum, quòd comparatio superexcellentiae non habet locum inter aliquos ex ea parte, in qua conueniunt, sed ex ea parte, in qua differūt. In presbyteris autem, curatis, & archidiaconis, tria est cōsiderare, scilicet statum, ordinem, & officium. Ad statum pertinet quòd seculares sunt: ad ordinem, quòd sint sacerdotes vel diaconi: ad officium, quòd curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte ponamus statum religiosorum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi & canonici regulares habent: in primo quidem excellit, in alijs autem par erit. Si autem differat secundus à primo statu & officio, conueniat autem ordine, sicut sunt religiosi, sacerdotes, & diaconi, curam animarum non habentes, manifestum est quòd secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine verò aequalis. Est ergo considerandum quae praeeminentia potior sit, vtrum status vel officij. Circa quod duo attendēda videntur, scilicet bonitas & difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic praefertur status religionis officio presbyteri curati, vel archidiaconi: quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium. Presbyter autem curatus, vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarū sicut Episcopus: nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut Episcopo: sed quaedam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, vt ex dictis patet*. Art.6.ad 2. Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium, est sicut vniuersalis ad particulare, & sicut holocausti ad sacrificiū, quod est minus holocausto: vt patet per Gregorium super Ezech†. Hom.20.post mediū illius. Vnde & decimanona quaestione prima, dicitur*, Clericis qui monachorū *19.quaest.1 cap.Clerici. propositū appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiūt, liberos eis ab Episcopo in monasterijs oportet largiri ingressus. Sed haec comparatio intelligenda est secundum genus operis. Nam secundum charitatem operantis contingit quandoque, quòd opus ex genere suo minus existens, magis sit meritorium, scilicet si ex maiori charitate fiat. Si verò attendatur difficultas bene conuersandi in religione & in officio habentis curam animarum, sic difficilius est conuersari bene cum cura animarum propter exteriora pericula, quamuis conuersatio religionis sit difficilior, quantum ad ipsum genus operis propter altitudinem obseruantiae regularis. Si verò religiosus etiā ordine careat (sicut patet de conuersis religionum) sic manifestū est excellere praeeminentiam ordinis quantū ad dignitatem, quia per sacrum ordinē aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo seruitur in Sacramento altaris, ad quod requiritur maior sanctitas interior quàm requirat etiam religionis status: quia sicut Dionysius dicit sexto capitulo Ecclesiasticae Hierarchiae*, Monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, & ad eorum imitationem in diuina ascendere. ca.6.par.1.à medio illius. Vnde grauius peccat, caeteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quàm aliquis religiosus, qui non habet ordinem sacrum: quamuis laicus religiosus teneatur ad obseruantias regulares: ad quas illi, qui sunt in sacris ordinibus, non tenentur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad illas auctoritates Chrysostomi breuiter responderi posset: quòd non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de episcopo, qui dicitur summus sacerdos. Et hoc conuenit intentioni illius libri, in quo consolatur se & Basilium de hoc, quod erant in episcopos electi. Sed hoc praetermisso, dicendum est, quòd loquitur quantum ad difficultatem. Praemittit enim†, Cùm fuerit gubernator in mediis fluctibus, & de tempestate nauem liberare potuerit, li.6.de sacerdotio inter principium et medium, to.5 tunc meritò testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur. Et post concludit quod supra positum est de monacho*: qui non comparandus est illi, qui traditus populis, immobilis perseuerat. *Arg.1.huius art. Et subdit causam†: Quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernauit seipsum. †ead.loco nūc dicto. Ex quo nihil aliud ostendi potest, nisi quòd periculosior est status habentis curam animarum, quàm monachi. In maiori autem periculo innocentem se seruare est maioris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet, quòd aliquis vitet pericula, religionem intrando. Vnde non dicit quòd mallet esse in officio sacerdotali, quàm in solitudine monachorum, sed quod mallet placere in hoc quàm in illo: quia hoc est maioris virtutis argumentum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd etiam illa auctoritas Augustini manifestè loquitur quantum ad difficultatem, quae ostendit magnitudinem virtutis in his, qui bene conuersantur, sicut dictum est*. In solut. ad praeced.arg.

AD TERTIVM dicendum, quòd Augustinus ibi comparat monachos clericis, quantum ad distantiam ordinis,

dinis, non quantum ad distantiam religionis & secularis vitæ.

Ad quartum dicendum, quòd illi qui à statu religionis assumuntur ad curam animarum, cùm prius essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curæ. Non autem deponunt quod prius habebant, scilicet religionis statum. Dicitur enim in Decretis decimasexta quæstione prima de monachis*, qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines perueniunt, statuimus non debere eos à priori proposito discedere. Sed presbyteri curati, vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt, vt adipiscantur perfectiorem statū. Vnde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quòd religiosi laici assumuntur in clericatum & ad sacros ordines, manifestè promouentur ad melius, sicut supra dictum est*. Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi: cùm Hieronymus dicit†, Sic in monasterio viue, vt clericus esse merearis.

16. quæst. 1. ca. de Monachis.

Argum. 4.

† Loco citato in arg.

Ad quintum dicendum, quòd presbyteri curati, & archidiaconi sunt similiores episcopis, quàm religiosi quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundario habent. sed quantum ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi, vt ex supra dictis patet*.

Art. 5. & 6.

Ad sextum dicendum, quòd difficultas, quæ est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis. Difficultas autem quæ prouenit ex exterioribus impedimentis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis: puta, cùm aliquis non tantùm virtutem amat, vt impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud Apostoli primæ ad Corinthios nono: Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet. Quandoque verò est signum perfectioris virtutis: puta, cùm alicui ex inopinato, vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen à virtute non declinat. In statu autem religionis est maior difficultas ex arduitate operum. Sed in his qui in seculo viuunt qualitercunque, est maior difficultas ex impedimentis virtutis: quæ religiosi per omnia prouidè vitauerunt.

QVÆSTIO CLXXXV.

De Pertinentibus ad statum episcoporum, in octo articulos diuisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum episcoporum.

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, vtrum liceat episcopatum appetere.

¶ Secundò, vtrum liceat episcopatum finaliter recusare.

¶ Tertiò, vtrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem.

¶ Quartò, vtrum episcopus possit ad religionem transire.

¶ Quintò, vtrum liceat ei corporaliter subditos suos deserere.

¶ Sextò, vtrum possit habere proprium.

¶ Septimò, vtrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando.

¶ Octauò, vtrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur teneantur ad obseruantias regulares.

Quol. 2. arti. 11. Et quol. 5 art. 9. cor. Et quo. 5. ar. 22 cor. Et quol. 12 ar. 18. Et opusc. 18. c. 19 Et 1. Tim 3. col. 1. & 2.

Articvlvs primvs.

Vtrum liceat episcopatum appetere.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd liceat episcopatum appetere. Dicit enim Apostolus primæ ad Timoth. tertio: Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat: sed licitum est & laudabile bonum opus desiderare: ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

¶ 2 Præterea, Status episcoporum est perfectior quàm religiosorum status, vt supra habitum est*: sed laudabile est quòd aliquis desideret ad statum religionis transire: ergo etiam laudabile est, quòd aliquis appetat ad episcopatum promoueri.

Q. præced. art. 7.

¶ 3 Præterea, Prouerbiorum vndecimo dicitur, Qui abscondit frumenta, maledicetur in populis: benedictio autem super caput vendentium. Sed ille qui est idoneus & vita & scientia ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere, si se ab episcopatu subtrahat. Per hoc autem quòd episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi: ergo videtur quòd laudabile sit episcopatum appetere, & vituperabile, ipsum refugere.

¶ 4 Præterea, Facta Sanctorum, quæ in sacra Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum: secundum illud ad Romanos decimoquinto, Quæcunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. Sed legitur Isa. sexto, quòd Isaias se obtulit ad officium prædicationis, quod præcipuè competit episcopis: ergo videtur quòd appetere episcopatum sit laudabile.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit decimonono de Ciuit. Dei*. Locus superior sine quo populus regi non potest, etsi administretur vt decet, tamen indecenter appetitur.

lib. 19. ca. 19 non procul à fine, tom. 5.

Conclvsio.

Quanquam vt hominibus prodesse valeamus, liceat episcopatum appetere, vbi aliqua ad hoc necessitatis ratio adsit, talem tamen dignitatis celsitudinē et vtilitatem desiderare vitiosum & illicitum est.

Respondeo dicendum, quòd in episcopatu tria possunt cōsiderari. Quorū vnum est principale & finale, scilicet episcopalis operatio, per quam vtilitati proximorum intenditur: secundū illud Ioan. vlt. Pasce oues meas. Aliud autē est altitudo gradus: quia episcopus super alios constituitur, secundū illud Matthæi 25. Fidelis seruus & prudens, quem cōstituit Dominus super familiā suā. Tertium autem est, quod cōsequenter se habet ad ista, scilicet reuerentia, & honor & sufficientia temporalium: secundū illud primæ ad Tim. 5. Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur. Appetere ergo episcopatū ratione huiusmodi circunstantium bonorum, manifestū est quod est illicitum, & pertinet ad cupiditatē vel ambitionem. Vnde contra Pharisæos Dominus dicit Matth. 23. Amant primos accubitus in cœnis, & primas cathedras in synagogis, salutationes in foro, & vocari ab hominibus Rabbi. Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere episcopatum est præsumptuosum. Vnde Dominus arguit Discipulos, Matth. 20. Primatum quærentes dicens, Scitis quia principes Gentium dominantur eorum. Vbi Chrysostomus dicit*, quòd per hoc ostendit, quòd gentile est primatus cupere: & sic Gentium comparatione eorum animam æstuantem conuertit. Sed appetere proximis prodesse, est secundum se laudabile & virtuosum. Verùm quia prout est episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, præsumptuosum videtur quòd aliquis præesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente: sicut Gregorius dicit in Pastoral*. quòd tunc laudabile erat, episcopatum quærere, quando per hunc cuiquam dubium non erat ad supplicia grauiora peruenire. Vnde nō de facili inueniebatur qui hoc onus assumeret, præsertim cùm aliquis charitatis zelo diuinitus ad hoc incitatur: Gregorius dicit in Pastorali*. quòd Isa. prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetiit. Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si cum contingeret in tali officio esse,

Homil. 66. in Matth. à medio, tom. 2.

In part. 1. ca. 8. circa medium.

In part. 1. ca. 7. paulò post principio.

esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda: ita quòd opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Vnde Chrysost. dicit super Matt. Opus quidem desiderare bonum, bonum est: primatum autem honoris concupiscere, vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat: desiderantem se horret.

Homil. 35. in Matth. inter mediū & finē in opere imperfecto, tom. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Gregorius dicit in Pastorali*, illo tempore, & hoc, dixit Apostolus, quòd ille qui plebib* præerat, primus ad martyrij tormenta ducebatur: & sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset, nisi bonum opus. Vnde Augustinus dicit 19. de Ciuit. Dei*, quòd Apostolus dicens, Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat: exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Scopos quidem intentio est. Ergo episcopein si velimus, Latinè superintendere possumus dicere: vt intelligat non se esse episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse. In actione enim (vt parum antè præmittit†) non amandus est honor in hac vita, siue potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole: sed opus ipsum, quod per eundem honorem vel potentiam fit. Et tamen (vt Gregorius dicit in Pastorali*) laudans desiderium, scilicet boni operis, in pauorem vertit protinus quod laudauit, cùm subiungit: Oportet autem episcopum irreprehensibilem esse, quasi dicat, Laudo quod quæritis, sed discite quid quæratis.

Part. 1. c. 8. circa mediū. *li. 19. c. 19. à medio, tom. 5* *Eod. cap.* *Part. 1. ca. 8. in principio.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd non est eadem ratio de statu religionis, & de statu episcopali, propter duo. Primò quidem, quia ad statum episcopalem præexigitur vitæ perfectio, vt patet per hoc, quod Dominus à Petro quæsiuit, si plus eum cæteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium. Sed ad statum religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionē. Vnde & Dominus Matthęi decimonono, non dixit, Si es perfectus, vade, & vende omnia quæ habes: sed, Si vis perfectus esse. Et huius differentiæ ratio est: quia secundum Dionysium* perfectio pertinet actiuè ad episcopum, sicut ad perfectorem: ad monachum autem passiuè, sicut ad perfectum. Requiritur autem quòd sit perfectus aliquis ad hoc, q̄ possit alios ad perfectionē adducere: quod non præexigitur ab eo, qui debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum quòd aliquis perfectum se reputet, non autem quòd ad perfectionem tendat. Secundò, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subiicit ad spiritualia capienda: & hoc cuilibet licet. Vnde Augus. 19. de Ciuit. Dei dicit*, A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur: quod ad laudabile otium pertinet. Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc, quòd aliis prouideat. Et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere: secundum illud ad Hebr. 5. Neque quisquam sumat sibi honorem, sed qui vocatur à Deo. Et Chrys. dicit super Matth*. Primatum Ecclesiæ concupiscere, neq; iustū est neq; vtile. Quis enim sapiens vult vltrò se subiicere seruituti, & periculo tali, vt det rationem pro omni Ecclesia, nisi fortè qui non timet Dei iudicium, abutens primatu ecclesiastico sæculariter, vt scilicet conuertat ipsum in sæcularem?

ca. 6. Eccles. Hierarchia. *li. 19. c. 19 à medio, tom. 5* *Homil. 35. in opere imperfecto in 2. pag. ante finē, to. 2*

AD TERTIVM dicendum, quòd dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cuiuslibet, sed principaliter quidem secundum arbitrium & dispositionem Dei: secundario autem secundū arbitrium superiorum prælatorum, ex quorū persona dicitur primæ ad Corin. 4. Sic nos existimet homo, vt ministros Christi & dispensatores mysteriorum Dei. Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia, cui non competit ex officio, nec ei à superiori iniungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat. Sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispēsationem negligat, cùm ei ex officio incumbat: vel si officium, cùm ei iniungitur, pertinaciter recipere renuat. Vnde Augustinus dicit 19. de Ciuit. Dei*. Otium sanctum quærit charitas veritatis: negotium iustum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiēdæ, atque intuendæ, vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem.

lib. 19. c. 19. circa finem, tom. 5.

AD QVARTVM dicendum, quòd sicut Gregor. dicit in Pastorali*, Isaias, qui mitti voluit ante se per altaris calculum purgatum vidit: ne non purgatus adire quisque sacra mysteria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, prædicationis officium tutius declinatur.

In part. 1. ca. 7. à medio.

ARTICVLVS II.

Vtrum liceat episcopatum iniunctum omnino recusare.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd liceat episcopatum iniunctum recusare. Vt enim Gregorius dicit in Pastorali*, Per actiuam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetiit. Per contemplatiuam verò, Hieremias amori conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. Nullus autem peccat si meliora nolit deserere, vt minus bonis inhæreat. Cùm ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, & vita contemplatiua præferatur vitæ actiuæ, vt ex supradictis patet*: videtur quòd non peccat ille qui omnino episcopatum recusat.

Qu. 5. art. 22. *Part. 1. ca. 7 paulò à principio.* *Q. 26. art. 2. & q. 182. art. 1.*

¶ 2 Præterea, Sicut Gregorius dicit†, valde difficile est, vt aliquis se purgatum possit cognoscere: nec debet aliquis non purgatus sacra mysteria adire. Si ergo aliquis non sentiat se esse purgatum, quantumcunque sibi episcopale iniungatur officium, non debet illud suscipere.

†Part. 1. c. 7. à medio.

¶ 3 Præterea, De beato Marco Hieronymus dicit in prologo super Marcum*, quòd amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, vt sacerdotio reprobus haberetur. Et similiter aliqui votum emittūt, vt nunquā episcopatum accipiant. Sed eiusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, & omnino recusare illud: ergo videtur quòd absq; peccato possit aliquis omnino episcopatū recusare.

Habetur hic Prologus in glos. ordinaria in principio euāg. Marci.

SED CONTRA est, quòd August. dicit ad Eudoxium*, Si qua opera vestra mater Ecclesia desiderauit, nec elatione auida suscipiatis, nec blandiēte desidia respuatis. Postea subdit†, Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis: cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inueniretis.

Epist. 81. paulo ante mediū, tom. 2. *†In ead. epist.*

CONCLVSIO.

Quanquam episcopatum appetere, illaudabile censeatur, illicitum tamen est, ac charitati & humilitati repugnans, iniunctū à superiore episcopatum recusare.

RESPONDEO dicendum, quòd in assumptione episcopatus duo sunt consideranda. Primò quidem, quid deceat hominem appetere secundum propriam voluntatem. Secundò, quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum ergo ad propriam voluntatem, conuenit homini principaliter insistere propriæ saluti: sed quod aliorum saluti intendat, hoc conuenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, vt ex supradictis patet*. Vnde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet, quòd aliquis proprio motu feratur in hoc quòd aliorum gubernationi præficiatur: ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet, quòd aliquis omnino contra superioris iniunctionem prædictum gubernationis officium finaliter recuset, propter duo. Primò quidem, quia hoc repugnat charitati proximorum: quorum vtilitati se aliquis debet exponere pro loco & tempore. Vnde August. decimonono de Ciuit. Dei dicit*, quòd negotium iustum suscipit necessitas charitatis. Secundò, quia hoc repugnat humilitati, per quam aliquis superiorum mandatis se subiicit. Vnde Gregorius dicit in Pastorali†, Tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cùm ad respuendum hoc quod vtiliter subire præcipitur, pertinax non est.

Art. præced. ad 3. *li. 19. ca. 19. circa finem, tom. 5.* *Part. 1. ca. 6 circa princip.*

AD

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd quamuis simpliciter & absolutè loquendo, vita contemplatiua potior sit, quàm vita actiua, & amor Dei quàm dilectio proximi: Tamen ex alia parte bonum multitudinis præferendum est bono vnius. Vnde Augustinus * dicit in verbis præmissis, Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis, præsertim quia hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet, quòd aliquis ouibus Christi curam pastoralem impēdat. Vnde super illud Ioan. vlt. Pasce oues meas, dicit Augustinus*, Sit amoris officium pascere dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium, negare pastorē. Similiter etiam prælati non sic transferuntur ad vitam actiuam vt contemplatiuam deserant. Vnde Augustinus dicit decimonono de Ciuit. Dei*, quòd si imponatur sarcina pastoralis officij, nec sic deserenda est delectatio veritatis, quæ scilicet in contemplatione habetur.

In argum. sed contra. — *Tract. 123. post principium ante medium, tom. 9.* — *lib. 19. c. 19. in fine, tom. 5*

AD SECVNDVM dicendum, quòd nullus tenetur obedire prælato ad aliquod illicitum: sicut patet ex his†, quæ supra dicta sunt de obedientia. Potest ergo contingere quòd ille, cui iniungitur prælationis officium, in se aliquid sentiat, propter quod non licet ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem remoueri potest per ipsummet, cui pastoralis cura iniungitur: puta, si habeat peccandi propositum, quod potest deserere. Et propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire prælato iniungenti. Quandoque verò impedimentum, ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse remouere, sed prælatus qui iniungit: puta, si sit irregularis vel excommunicatus. Et tunc debet defectum suum prælato iniungenti ostendere: qui si impedimentum remouere voluerit, tenetur humiliter obedire. Vnde Exod. 4. cùm Moyses dixisset, Obsecro Domine non sum eloquens ab heri & nudius tertius, Dominus respondit ad eum, Ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris. Quandoque verò non potest remoueri impedimentum nec per iniungentem, nec per eum, cui iniungitur: sicut si Archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare. Vnde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum, vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

q. 104. ar. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium, ex superioris præcepto. His autem, quæ sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licitè apponere antequam fiat præceptum: alioquin non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur à susceptione episcopatus vel sacri ordinis: non autem hoc liceret in his, quæ per se sunt de necessitate salutis. Vnde beatus Marcus non contra præceptum egit, sibi digitum amputando, quamuis eum credibile sit hoc ex instinctu Spiritussancti fecisse, sine quo non licet alicui sibi manum inijcere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatum, si per hoc intendat se obligare ad hoc quòd nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicitè vouet. Si autem intendit ad hoc se obligare, vt quantum est de se, episcopatum non quærat nec suscipiat, nisi imminente necessitate, licitum est votum: quia vouet se facturum id quod hominem facere decet.

ARTICVLVS III.

Vtrum oporteat eum, qui ad episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd oporteat eum, qui ad episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinauit, si se diligeret plus cæteris: sed ex hoc aliquis melior est quòd Deum plus diligit: ergo videtur quòd ad episcopatum nō sit assumendus nisi ille, qui est cæteris melior.

¶ 2 Præterea, Symmachus Papa dicit, Vilissimus* cōputandus est, nisi scientia & sanctitate præcellat, qui est dignitate præstantior, sed qui præcellit scientia & sanctitate, est melior: ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi, nisi sit cæteris melior.

Habetur 1. q. 1. ca. Vilissimus.

¶ 3 Præterea, In quolibet genere minora per maiora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, & inferiora per superiora: vt Augustinus dicit in 3. de Trinit*. sed Episcopus assumitur ad regimen aliorum: ergo debet esse cæteris melior.

lib. 3. cap. 4 tom. 3.

SED CONTRA est, quod Decretalis dicit*, quòd sufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem.

In Decretal. li. 1. titulo 6. c. Cum in cunctis, & est 7. in ordine.

CONCLVSIO.

Qui quenquam ad episcopatum eligit, non simpliciter cæteris meliorē tenetur eligere, sed quem cæteris magis idoneū ad animarū regimen nouit: is verò qui eligitur, sat fuerit vt nihil in se animaduertat, quo pastorali officio indignus habeatur.

RESPONDEO dicendum, quòd circa assumptionem alicuius ad episcopatum, aliquid considerandum est ex parte eius, qui assumitur, & aliquid ex parte eius qui assumit. Ex parte enim eius qui assumit, vel eligendo vel prouidendo, requiritur quòd talem eligat, qui fideliter diuina mysteria dispenset: quæ quidem dispensari debent ad vtilitatem Ecclesiæ: secundum illud primæ Corinth. 14. Ad ædificationem Ecclesiæ quærite, vt abundetis. Non autem diuina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo prouidere, non tenetur assumere meliorem simpliciter: quod est secundum charitatem: sed meliorem quo ad regimen Ecclesiæ: qui, scilicet possit Ecclesiam & instruere, & defendere, & pacificè gubernare. Vnde contra quosdam Hieronymus dicit*, quòd quidam non quærunt eos in Ecclesia columnas erigere, quos plus cognoscunt Ecclesiæ prodesse: sed quos plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti vel dediti, vel pro quibus maiorum quispiam rogauerit, & (vt deteriora taceam) qui vt clerici fierent, muneribus impetrarunt. Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quæ in talibus est graue peccatum. Vnde super illud Iacobi secundo, Fratres mei, nolite in personarum acceptione, & cætera, dicit glossa Augustini*, Si hanc distantiam sedendi, vel standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum leue esse peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi diuitem ad sedem honoris ecclesiæ contempto paupere instructiore & sanctiore? Ex parte autē eius qui assumitur, non requiritur quòd reputet se aliis meliorem (hoc enim esset superbum & præsumptuosum) sed sufficit quòd nihil in se inueniat, per quod illicitum ei reddatur assumere prælationis officium. Vnde licet Petrus interrogatus esset, an Dominum plus cæteris diligeret, in sua responsione non se prætulit cęteris, sed simpliciter respondit, quòd Christum amaret.



Super illud 1. ad Titum, & constituas per ciuitates presbyteros, to. 9. — *In Epist. 29. ad Hieron. de clinādo ad finē illius, to. 2.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantum ad alia, gubernandi ecclesiam. Et ideo eum de ampliori dilectione examinauit, ad ostendendum quòd vbi aliàs inuenitur homo idoneus ad ecclesiæ regimen, præcipuè attendi debet in ipso eminentia diuinæ dilectionis.

AD SECVNDVM dicendum, quòd auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius, qui in dignitate cōstitutus est. Debet enim ad hoc intendere, vt talem se exhibeat, vt cæteros & scientia & sanctitate præcellat. Vnde Gregorius dicit in pastorali*, Tantum debet actionem populi actio transcendere præsulis, quantum distare solet à grege vita pastoris. Non autem sibi imputandum est, si

Part. 2. ca. 1. in principio.

est, si ante prælationem excellentior non fuit, vt ex hoc debeat vilissimus reputari.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur primæ ad Corinthios duodecimo, Diuisiones gratiarum & ministrationum & operationum sunt. Vnde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis, qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturæ, ex hoc ipso habet maiorem idoneitatem ad hoc quòd inferiora disponat.

Articvlvs IIII.

Vtrum episcopus possit licitè curam episcopalem deserere, vt ad religionem se transferat.

Suprà q. 184 art. 6 col. fin. Et infrà q. 189. art. 7. cor.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur, quòd episcopus nõ possit licitè curam episcopalem deserere, vt ad religionem se transferat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad minus perfectum statum transire. Hoc enim est retro aspicere, quod est damnabile, secundum Domini sententiam, dicentis Lucæ nono, Nemo mittens manum ad aratrum, & aspiciens retrò, aptus est Regno Dei. Sed status episcopalis est perfectior quàm status religionis, vt supra habitum est*: ergo sicut non licet de statu religionis redire ad seculum, ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

Q. 187. ar. 7

¶ 2 Præterea, Ordo gratiæ est decentior, quàm ordo naturæ: sed secundum naturã non mouetur idem ad contraria, puta, si lapis naturaliter deorsum mouetur, non potest naturaliter à deorsum redire in sursum. Sed secūdum ordinem gratiæ licet transire de statu religionis ad statum episcopalem, ergo non licet econuerso de statu episcopali redire ad statum religionis.

¶ 3 Præterea, Nihil in operibus gratiæ debet esse otiosum: sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuo retinet episcopalem potestatem cõferendi ordines, & alia huiusmodi faciendi, quæ ad episcopale officiũ pertinent, quæ quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit, ergo videtur quod episcopus non possit curam episcopalem dimittere & ad religionem transire.

Sed contra, Nullus cogitur ad id quod est secundum se illicitum, sed illi qui petunt cessionem à cura episcopali, ad cedendum compellũtur, vt patet extra*, de renuntiatione, capitulo, quidam. ergo videtur quòd deserere curam episcopalem, non sit illicitum.

In li. 1. Decretal. titulo 9. ca. quidam.

Conclvsio.

Non licet episcopo vt ad religionem transeat, episcopatum dimittere, nisi ex rationabili causa & summi pontificis auctoritate.

Respondeo dicendum, quòd perfectio episcopalis status in hoc consistit, quòd aliquis ex diuina dilectione se obligat ad hoc quòd saluti proximorũ insistat. Et ideo tandiu obligatur ad hoc, quòd curam pastoralem retineat, quandiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem, quam quidem negligere non debet, neque propter diuinæ contemplationis quietem (cùm Apostolus propter necessitatem subditorum etiam à contemplatione futuræ vitæ se differri patienter toleraret, secundum illud ad Philippẽses primo, Ecce, quid eligam ignoro. Coarctor autem è duobus, desiderium habens dissolui, & esse cum Christo, multo magis melius; permanere autem in carne necessarium est propter vos, & hoc confidens scio, quia manebo) neque propter quæcunque aduersa vitanda vel lucra conquirenda, quia sicut dicitur Ioannis 10. Bonus pastor ponit animam suam pro ouibus suis. Contingit tamen quandoque quòd episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter. Quandoque quidem propter defectum proprium, vel conscientiæ, si sit homicida vel simoniacus, vel etiam corporis, puta si sit senex vel infirmus, vel etiam scientiæ, quæ sufficiat ad curam regiminis, vel etiã irregularitatis, puta si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorũ, in quibus non potest proficere. Vnde Gregorius* dicit in secundo dialogo, Ibi æquanimiter portandi sunt mali, vbi inueniuntur aliqui qui adiuuentur boni. Vbi autem omnino fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor superuacuus. Vnde sæpe agitur in animo perfectorum, quòd cùm laborem suum sine fructu esse considerant, in loco alio ad laborem cum fructu migrant. Quandoque autem contingit ex parte aliorum, puta cùm de prælatione alicuius graue scandalum suscitatur. Nam vt Apostolus dicit primæ ad Corinthios octauo, Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternũ. Dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorũ volentium fidem aut iustitiam ecclesiæ conculcare. Propter huiusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud Matthæi decimoquinto, Sinite illos (qui scandalizabantur de veritate doctrinæ Christi) cæci sunt, & duces cæcorum. Oportet tamen quòd sicut curam regiminis assumit aliquis per prouidentiam superioris prælati, ita etiam per eius auctoritatem ex causis prædictis deserat susceptam. Vnde extra de renuntiatione dicit Innocentius tertius*, Si pennas habeas, quibus satagas in solitudinem auolare, ita tamen astrictæ sunt nexibus præceptorum, vt liberum non habeas absque nostra permissione, volatum. Soli enim papæ licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorũ astrinxit, episcopatum suscipiens.

lib. 2. ca. 3. à medio illius.

In Decretal. li. 1. tit. 9. ca. 10. in fine, incipit hoc cap. Nisi cum pridem.

Ad primvm ergo dicendum, quòd perfectio religiosorum & episcoporum secundum diuersa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium, quod quis adhibet ad propriam salutẽ. Ad perfectionem autem episcopalis status pertinet adhibere studiũ ad proximorum salutem. Et ideo quandiu potest esse aliquis vtilis proximorum saluti, retrocederet, si ad statum religionis vellet transire, vt solum suæ saluti insisteret, qui se obligauit ad hoc quòd non solùm suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Vnde Innocentius tertius* dicit in Decretali prædicta, quòd facilius indulgetur, vt monachus ad præsulatum ascendat, quàm præsul ad monachatum descendat. Sed si salutem aliorum procurare nõ possit, conueniens est, vt suæ saluti intendat.

In Decretal. li. 1. titulo 9. ca. Nisi cum pridem, declinãdo ad finẽ.

Ad secvndvm dicendum, quòd propter nullum impedimentum debet homo prætermittere studium suæ salutis, quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquod impedimentum procurandæ salutis alienæ, & ideo monachus potest ad statum episcopatus assumi, in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest etiam episcopus, si impedimentum alienæ salutis procurandæ interueniat, ad religionem transire, & impedimẽto cessante potest iterato ad episcopatum assumi, puta per correctionẽ subditorũ, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem, vel etiam si simoniacè sit promotus eo ignorante, si se ad regularem vitam episcopatu dimisso transtulerit, poterit iterato ad alium episcopatum promoueri. Si verò aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, & in monasterium detrusus ad pœnitentiam peragendam, non potest iterato ad episcopatum reuocari. Vnde dicitur septima quæstione prima*, Præcipit sancta synodus, vt quicunque de pontificali dignitate ad monachorum vitam & pœnitentiæ descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat.

7. q. 1. ca. hoc nequaquam.

Ad tertivm dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus propter impedimentum superueniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis, & ita etiam non est inconueniens, si propter impedimentum superueniens, potestas episcopalis remaneat absque actu.

Articvlvs V.

Vtrum liceat episcopo propter aliquam persequutionem corporalem deserere gregem sibi commissum.

Ad

Opusc.18.ca.19.& 20. Et Ioan.10.lect.3.co.3. Et 1. Cor.1.l.3.co. 1.fin.& 2. Cor.11.fin. *Hom.14.in Euang. inter principium et medium.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd non liceat episcopo propter aliquam persecutionē temporalem corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim dominus Ioannis decimo, quòd ille est mercenarius & non verè pastor, qui videt lupum venientem, & dimittit oues, & fugit. Dicit autem Gregorius in Homil*. quòd lupus super oues venit, cùm quilibet iniustus & raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Si ergo propter persecutionem alicuius tyranni episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quod sit mercenarius & non pastor.

¶ 2 Præterea, Prouerbiorum sexto dicitur, Fili, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneū manum tuam. Et postea subdit, Discurrere festina, suscita amicum tuum. Quod exponens Gregorius in Pastorali, dicit*, Spondere pro amico est animam alienā in periculo suo conuersationis accipere. Quisquis autem ad viuendum aliis in exemplum proponitur, non solum vt ipse vigilet, sed etiam vt amicum suscitet, admonetur: sed hoc non potest facere, si corporaliter deserat gregē: ergo videtur quòd episcopus non debeat causa persecutionis corporaliter suum gregem deserere.

Part.3.ca.5. ante medium.

¶ 3 Præterea, Ad perfectionem episcopalis status pertinet quòd proximis curam impendat, sed non licet ei, qui est statū perfectionis professus, vt omnino deserat ea quæ sunt perfectionis: ergo videtur quòd non liceat episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officij, nisi fortè, vt operibus perfectionis in monasterio vacet.

SED CONTRA est, quòd Apostolis, quorum successores sunt episcopi, mandauit Dominus Matth.10. Si vos persecuti fuerint in vna ciuitate, fugite in aliam.

CONCLVSIO.

Vbi adest necessitas consulendi animarum saluti, non licet episcopo, propter corporalem persecutionem episcopatum deserere, sed cum nullum adest animarum periculum, licet.

RESPONDEO dicendum, quòd in qualibet obligatione præcipuè attendi debet obligationis finis. Obligant autem se episcopi ad exequendum pastorale officiū, propter subditorum salutem. Et ideo vbi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suū gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cùm bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ouibus suis. Si verò subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium prouideri, tunc licet pastori vel propter aliquod commodum ecclesiæ, vel personæ periculum, corporaliter gregem deserere. Vnde Aug. dicit in epist. ad Honoratum*, Fugiant de ciuitate in ciuitatem serui Christi, quando eorum quisque specialiter à persecutoribus quæritur, vt ab aliis, qui non ita quæruntur, non deseratur ecclesia. Cùm autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his, quibus indigēt. Si enim perniciosum est, nautam in tranquillitate nauem deserere, quanto magis in fluctibus, vt dicit Nico. papa*, & habetur 7.q.1.

Epi.180.non multū remotè à principio, tom.2.

7.quæst.1.c. Scisciatris.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ille tanquam mercenarius fugit, qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem, spirituali saluti proximorum præponit. Vnde Greg. dicit in Homi*. Stare in periculo ouium non potest, qui in eo quòd ouibus præest, non oues diligit, sed lucrum terrenum quærit. Et ideo opponere se cōtra periculum, trepidat, ne hoc quod diligit amittat. Ille autem qui ad euitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.

Homil.14.in euang. circa medium.

AD SECVNDVM dicēdum, quòd ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit vt per aliū impleat. Vnde prælatus si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curę subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit, si per alium prouideat.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille qui ad episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus; à quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, vt scilicet necesse sit eū ad statum religionis transire. Imminet tamen sibi necessitas, vt animum retineat intendendi proximorum saluti, si opportunitas adsit, & necessitas requirat.

ARTICVLVS VI.

Vtrum liceat episcopo aliquid proprium habere.

Infrà q.186 ar.3.ad 5. Et opusc.18.ca.17.& 18.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit Matthæi decimonono, Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, & sequere me. Ex quo videtur quòd voluntaria paupertas ad perfectionē requiratur: sed episcopi assumuntur ad statum perfectionis, ergo videtur quòd non liceat eis proprium possidere.

¶ 2 Præterea, Episcopi in ecclesia tenent locum Apostolorum, vt dicit glos. Lucę decimo Sed Apostolis Dominus præcepit, vt nihil proprium possiderent, secundum illud Matthæi decimo, Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam, in zonis vestris. Vnde & Petrus pro se & pro aliis dicit, Ecce nos reliquimus omnia, & secuti sumus te; Matthæi decimonono. Ergo videtur quòd episcopi teneātur ad huiusmodi mandati obseruantiam, vt nihil proprium possideant.

Est glo.Bedæ, ca.10.in Lucam, nō longè à principio, tom.2.

¶ 3 Præterea, Hieronymus dicit ad Nepotianum*, Cleros Græcè, Latinè sors appellatur, propter quod clerici dicuntur, quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, id est pars clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra Deum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam supellectilē habet, cum istis partibus nō dignatur Dominus fieri pars eius. Ergo videtur quòd non solum episcopi, sed etiā clerici debeant proprio carere.

Tom.1. Et refertur 12.q.1 ca.Clericus.

SED CONTRA est, quòd dicitur duodecima quæstione prima*, episcopus de rebus propriis, vel acquisitis, vel quicquid de proprio habet, hęredibus suis derelinquat.

12.quæst.1. ca.Episcopi.

CONCLVSIO.

Non tenentur episcopi ad hoc quòd sine proprio viuant.

RESPONDEO dicendum, quòd ad ea quæ sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Vnde Augustinus* dicit in epistola ad Paulinam & Armentarium, Quia iam vouisti, iam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit, quòd esses inferior. Manifestum est autem quòd viuere absque proprio, supererogationis est. Non enim cadit sub præcepto, sed sub consilio. Vnde Matthæi decimonono, cùm dixisset Dominus adolescenti, Si vis ad vitam ingredi, serua mādata: postea superaddendo subdidit, Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Non autem episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant vt absque proprio viuant, neque etiam viuere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur episcopi ad hoc quod sine proprio viuant.

Epist.45.non multū remotè à fine, tom.2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut supra habitum est*, perfectio Christianæ vitæ non consistit essentialiter in voluntaria paupertate: sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Vnde non oportet quòd vbi maior paupertas est, ibi sit maior perfectio, quinimo potest esse summa perfectio cum magna opulentia. Nam Abraham, cui dictum est Genes. decimoseptimo, Ambula coram me, & esto perfectus, legitur fuisse diues.

Q.184.ar.3

AD SECVNDVM dicendum, quòd verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. Vno modo, mysticè, vt non possideamus, neq; aurum neq; argentum, id est, vt prædicatores non innitantur principaliter sapientię & eloquētiæ temporali, vt Hieronymus exponit*. Alio modo,

* Super illud Mat.10.10.9

sicut Augustinus exponit in libro de Consensu Euangelij*, vt intelligatur hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permisit enim eis, vt absque auro & argento & aliis sumptibus ad prædicandū irent, accepturi sumptus vitæ ab his quibus prædicabunt. Vnde subdit, Dignus est enim operarius cibo suo. Ita tamen quod si aliquis propriis sumptibus vteretur in prędicatione Euangelij, ad supererogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit primę ad Corinthios nono. Tertio modo, secundum quòd Chrysostomus exponit*, vt intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis, quantum ad illā missionem, qua mittebantur ad prædicandum Iudæis, vt per hoc excitarentur ad confidēdum de virtute ipsius, qui eis absque sumptibus prouideret. Ex quo tamen non obligabantur ipsi vel successores eorum, vt absque propriis sumptibus Euangelium prædicarent. Nam & de Paulo legitur secūdę ad Corin. vndecimo, quòd ab aliis ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis, & sic patet quòd aliquid possidebat ab alis sibi missum. Stultū autē videtur dicere quòd tot sancti pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius, & Augustinus illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea seruanda se crederent obligari.

lib. 2. c. 30. à medio, tom. 4

In Hom. super illud Pauli, Salutate Priscā & Aquilam, ante medium. Et habetur immediatè post expositionē epist. ad Rom. tom. 4.

Ad tertium dicendum, quod omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cuius studium diminuitur circa ea quæ sunt Dei, dum intendit his quæ sunt mundi. Sic autem non debent, nec episcopi, nec clerici proprium possidere, vt dum curant propria, defectum faciant in his quæ pertinent ad cultum diuinum.

Articvlvs VII.

Vtrum episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur.

Quol. 6. art. 12.

Ad septimvm sic proceditur. Videtur, quòd episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambros*. exponens illud Luc. 12. Hominis cuiusdam diuitis vberes fructus ager attulit. Nemo proprium dicat quod est cōmune. Plusquam sufficiat sumptui, violenter obtentum est.† Et postea subdit, Neque minus est criminis habenti tollere, quàm cùm possis & abundas, denegare indigentibus. Sed violenter tollere alienū, est peccatum mortale, ergo episcopi mortaliter peccāt, si ea quæ eis supersunt, pauperibus non largiantur.

In serm. 81. declinando ad finem, tom. 3. †Eodem loco nunc dicto.

¶ 2 Præterea, Super illud Isai. 3. Rapina pauperum in domo vestra, dicit glos*. Hier. quòd bona ecclesiastica sunt pauperum. Sed quicunq; id quod est alterius, sibi reseruat, aut aliis dat, peccat mortaliter, & tenetur ad restitutionem. Ergo si episcopi bona ecclesiastica, quæ eis superfluunt, sibi retineant, vel consanguineis vel amicis largiantur, videtur quòd teneantur ad restitutionem.

In hoc loco Esai. 3. to. 5.

¶ 3 Præterea, Multo magis aliquis potest de rebus ecclesiæ ea quę sibi sunt necessaria, accipere quàm superflua congregare. Sed Hier. dicit in epistola ad Damasum Papam*, Clericos illos conuenit stipendiis ecclesiæ sustentari, quibus parentum & propinquorum bona nulla suffragantur. Qui autem bonis parētum & opibus propriis sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium committunt & incurrunt. Vnde & Apostolus dicit primę ad Tim. 5. Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, & non grauetur ecclesia, vt his quæ verè viduæ sunt, sufficiat. Ergo multo magis episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

Habetur 1. quæst. 2. cap. Clericos. Et 16. quæst. 1. ca. quoniam.

Sed contra est, quòd plures episcopi ea quæ supersunt, non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad reditus ecclesiæ ampliandos.

Conclvsio.

Peccant episcopi si ecclesiastica bona ab ipsis obtenta & procurata, ac pauperibus, seu clericis deputata, si ea subtraxerint illis, vel in propriū & suorū cōuerterint vsum, & ad restitutionē tenentur: secus autem de propriis bonis, ad quorū restitutionē nō tenentur.

Respondeo dicendum, quòd aliter est dicendū de propriis bonis quæ episcopi possidere possunt, & de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum dominium habent. Vnde ex ipsa rerum conditione non obligantur, vt eas aliis conferant, sed possunt eas vel sibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Possunt tamen in earum dispensatione peccare, vel propter inordinationem affectus, per quam contingit, vel quòd sibi plura conferant quàm oporteat, vel aliis etiam non subueniant, secundum quòd requirit debitum charitatis. Non tamen tenētur ad restitutionem, quia huiusmodi res sunt eorum dominio deputatæ, sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores. Dicit enim August. ad Bonifaciū*, Si priuatum possidemus quod nobis sufficiat, non illa bona nostra sunt, sed illorum quorum procurationem gerimus, nō proprietatē nobis vsurpatione damnabili vendicemus. Ad dispensatorem autem requiritur bona fides, secundum illud primæ ad Corin. 4. Hic iam quæritur inter dispensatores, vt fidelis quis inueniatur. Sunt autem bona ecclesiastica non solum in vsus pauperum, sed etiā ad cultum diuinum & necessitates ministrorum expendenda. Vnde dicitur duodecima quęstione* secunda, de reditibus ecclesiæ vel oblatione fidelium, sola episcopo ex his vna portio mittitur, duæ ecclesiasticis fabricis, & erogationi pauperum profuturæ, à presbytero sub periculo sui ordinis ministrentur, vltima clericis pro singulorum meritis diuidatur. Si ergo distincta sint bona quæ debēt in vsum episcopi cedere, ab his quæ sunt pauperibus & ministris & cultui ecclesiæ eroganda, & aliquid sibi retinuerit episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel etiam in vsum ministrorum, aut in cultum diuinum expendenda, non est dubium quod contra fidem dispensationis agit, & mortaliter peccat, & ad restitutionem tenetur. De his autem quæ sunt specialiter suo vsui deputata, videtur esse eadem ratio quæ est de propriis bonis, vt scilicet propter immoderatum affectum & vsum peccet quidem, si immoderata sibi retineat, & aliis non subueniat, sicut requirit debitum charitatis. Si verò non sunt prædicta bona distincta, eorum distributio fidei eius committitur. Et siquidē in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento, quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet. Si verò sit multus excessus, non potest latere. Vnde videtur bonæ fidei repugnare, & ideo non est absq; peccato mortali. Dicitur enim Matthæi vigesimoquarto, quòd si dixerit malus seruus in corde suo, morā facit dominus meus venire, quod pertinet ad diuini iudicij contemptum, & cœperit percutere conseruos suos, quod pertinet ad superbiam, manducet autem & bibat cum ebriosis, quod pertinet ad luxuriam, veniet dominus serui illius in die qua non sperat, & diuidet eū, scilicet à societate bonorū, & partem eius ponet cum hypocritis, scilicet in inferno.

Epi. 50. inter medium et finem, tom. 2.

12. quæst. 2. cap. de reditibus Ecclesiæ.

Ad primvm ergo dicendum, quòd verbum illud Ambrosij non solum est referendum ad dispensationem rerum ecclesiasticarum, sed quorumcunque bonorū, ex quibus tenetur aliquis debito charitatis prouidere necessitatem patientibus. Non autem potest determinari, quando sit ista necessitas quæ ad peccatum mortale obliget, sicut nec cætera particularia quæ in humanis actibus considerantur. Horū enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

Ad secvndvm dicendum, quòd bona ecclesiarum non sunt solùm expendenda in vsus pauperū, sed etiam in alios vsus, vt dictum est†. Et ideo si de eo quod vsui episcopi vel alicuius clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere, & consanguineis vel aliis dare, nō peccat, dummodo illud faciat moderatè, id est, vt non indigeant, non autē vt ditiores inde fiant. Vnde Ambros. dicit in libro de Offic*. Hæc est approbanda libertas, vt proximos seminis tui ne despicias, si egere cognoscas,

In corp. art. lib. 1. ca. 30. parū ante medium, tom. 1. Et habetur in Decreto, dist. 86. c. est probāda.

non

non tamen vt illos ditiores fieri velis ex eo, quòd tu potes conferre inopibus.

AD TERTIVM dicendum, quòd non omnia bona ecclesiarum sunt pauperibus largienda, nisi fortè in articulo necessitatis, in quo etiam pro redemptione captiuorum & alijs necessitatibus pauperum, vasa cultui diuino dicata distrahuntur, vt Ambrosius *dicit. Et in tali necessitate peccaret clericus, si vellet de rebus ecclesiæ viuere, dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus viuere possit.

lib.2. de Offic.ca.28.10. 7. Et habetur 12.q.1.cap. Aurum.

AD QVARTVM dicendum, quòd bona ecclesiarum vsibus pauperum deseruire debent. Et ideo si quis necessitate non imminente prouidendi pauperibus, de his quæ superfluunt ex prouentibus ecclesiæ, possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum vtilitati ecclesię & necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si verò necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est & inordinata, vt aliquis in futurum conseruet. Quod dominus prohibet Matthæi sexto, dicens, Nolite soliciti esse in crastinum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum religiosi qui promouentur in episcopos, teneantur ad obseruantias regulares.

sup.q.88.ar.11.ad 4. Et 4.di.38.q.1.artic.4.q.1.ad 5.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd religiosi qui promouentur in episcopos, non teneantur ad obseruantias regulares. Dicitur enim decimaoctaua quęstione* prima, quòd monachum canonica electio à iugo regulæ monasticæ professionis absoluit, & sacra ordinatio de monacho episcopum facit, sed obseruantiæ regulares pertinent ad iugum regulæ, ergo religiosi, qui in episcopos assumuntur, non tenentur ad obseruantias regulares.

*18.quaest.1.ca.Statutum.

¶ 2 Præterea, Ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quæ sunt inferioris gradus, sicut supra dictum est*, quòd religiosus, nõ tenetur ad obseruanda vota quę in seculo fecit: sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid maius, vt supra habitum est*. ergo videtur quòd non obligetur episcopus ad ea quæ tenebatur obseruare in statu religionis.

Q.88.ar.12 ad 1. Q.184.ar.7

¶ 3 Præterea, Maximè religiosi obligari videntur ad obedientiam, & ad hoc quòd absque proprio viuant, sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores, nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia sicut in decreto supra* inducto dicitur, quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus hæres paternam sibi hæreditatem iure vendicandi potestatem habeat. Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere, ergo multò minus tenentur ad alias obseruantias regulares.

Arg.1 huius art.

SED CONTRA est, quòd dicitur in Decretis 16*. quæstione prima de monachis diu morantibus in monasterijs, Si postea ad clericatus ordines peruenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere.

16.quaest.1.ca.de Monac.

CONCLVSIO.

Religiosi, qui in episcopos promouentur, ad omnia suæ religionis tenentur seruanda, quæ suo episcopali statui non repugnant.

Q.praec.ar.7.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, status religionis ad perfectionẽ pertinet, quasi quædam via in perfectionem tendendi. Status autem episcopalis ad perfectionem pertinet, tanquam quoddam perfectionis magisterium. Vnde status religionis comparatur ad statum episcopalem sicut disciplina ad magisterium, & dispositio ad perfectionem. Dispositio autem nõ tollitur perfectione adueniente, nisi fortè quantum ad id, in quo perfectioni repugnat. Quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur, sicut discipulo, cùm ad magisterium peruenerit, non congruit quòd sit auditor, congruit tamen sibi quòd legat & meditetur etiam magis quàm ante. Sic ergo dicẽdum est, quòd si qua sunt in regularibus obseruantijs quæ non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiã, sicut est continentia, paupertas, & alia huiusmodi, ad hæc remanet religiosus, etiam factus episcopus, obligatus, & per consequens ad portandum habitum suę religionis, qui est obligationis signum. Si qua verò sunt in obseruantijs regularibus quę officio pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentium, & aliquæ abstinentiæ vel vigiliæ graues, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad huiusmodi obseruanda non tenetur. In alijs tamen potest dispensatione vti, secundũ quòd requirit necessitas personæ, vel officij, vel conditio hominum cum quibus viuit, per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ille qui fit de monacho episcopus, absoluitur à iugo monasticæ professionis, non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quæ officio pontificali repugnant, vt dictum est*. In corp.art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd vota secularis vitæ se habent ad vota religionis sicut particulare ad vniuersale, vt supra habitum est*. Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem, sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autẽ superfluit habito vniuersali, sed dispositio adhuc necessaria est perfectione obtenta. Q.88.ar.12 ad 1.

AD TERTIVM dicendum, quòd hoc est per accidens, quòd episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia scilicet subditi esse desierũt, sicut & ipsi prælati religionum: manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter, ita scilicet quòd si eis legitimè aliquis præficiatur, obedire tenentur, inquantum tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, & suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim paternam hæreditatem vendicant quasi propriam, sed quasi ecclesię debitam. Vnde ibidẽ * subditur, quòd postquam episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur, quod acquirere potuit restituat. Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum, quæ morte finitur. Ex qua incipit testamentum valere, vt Apostolus dicit ad Hebræos 9. Si tamen ex concessione papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum, sed apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, vt eius dispensatio possit valere post mortem. 18.quaest.1.cap.Statutum in fine.

QVÆSTIO CLXXXVI.

De Pertinentibus ad statum religiosorum, in decem articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de his, quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex cõsideratio. Quarum prima est de his in quibus principaliter cõsistit religionis status. Secunda, de his quæ religiosis licitè conuenire possunt. Tertia, de distinctione religionum. Quarta, de religionis ingressu.

¶ Circa primum quæruntur decem.

¶ Primo, vtrum religiosorum status sit perfectus.

¶ Secundo, vtrum religiosi teneantur ad omnia consilia.

¶ Tertio, vtrum paupertas voluntaria requiratur ad religionem.

¶ Quarto, vtrum requiratur continentia.

¶ Quinto, vtrum requiratur obedientia.

¶ Sexto, vtrum requiratur quòd hæc cadant sub voto.

¶ Septimo, de sufficientia horum votorum.

¶ Octauo, de comparatione eorum adinuicem.

¶ Nono, vtrum religiosus semper mortaliter peccet, quãdo transgreditur statutum suæ regulæ.

¶ Decimo, vtrum cæteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quàm secularis.

ARTICVLVS I.

Vtrum religio importet statum perfectionis.

Quol.5.art.21.cor. Et opusc.18.ca.16 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd religio non importat statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis, non videtur ad statum perfectionis pertinere: sed religio est de necessitate salutis, quia per eam vni vero Deo religamur, sicut Augustinus *dicit in libro de Vera religione. Vel religio dicitur ex eo quòd Deum reeligimus quem amiseramus negligentes, vt Augustinus dicit in decimo * de Ciuitate Dei: ergo videtur quòd religio non nominet perfectionis statum.

paulo ãte fin. ca.vlt. tom.1 *lib.10. ca.4 ante medium. tomo.5.

† li.2.de inuẽtione, in fol.4 ante finẽ lib. ¶ 2 Præterea, Religio secundum Tullium † est, quæ naturæ diuinæ cultum & cæremoniam affert: sed afferre Deo cultum & cæremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum, quàm ad diuersitatem statuum, vt ex supradictis patet. ergo videtur quòd religio non nominet perfectionis statum.

¶ 3 Præterea, Status perfectionis diuiditur contra statum incipientium & proficientium: sed etiam in religione sunt aliqui incipientes & aliqui proficientes, ergo religio non nominat perfectionis statum.

¶ 4 Præterea, Religio videtur esse pœnitentiæ locus. 7.quæst.1.ca. Hoc nequaquã Dicitur enim in Decretis septima * quæstione prima, Præcipit sancta synodus, vt quicunque de pontificali dignitate ad monachorum vitam & pœnitentiæ descenderit locum, nunquam ad pontificatum resurgat, sed locus pœnitentię opponitur statui perfectionis. Vnde Dionysius in sexto * cap. Ecclesiastic. Hierarchiæ ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos: ergo videtur quòd religio non sit status perfectionis. ca.6.nõ longe à principio.

SED CONTRA est, quòd in collationibus Patrum dicit * Abbas Moyses, de religiosis loquens, Ieiuniorum inediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem, cæterasque virtutes debere nos suscipere nouerimus, vt ad perfectionem charitatis istis gradibus possimus ascẽdere. Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem & nomen recipiunt, ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam sexto capit *. Ecclesiasticæ Hierarchiæ dicit eos, qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro seruitio & famulatu vniri ad amabilem perfectionem. In collatiõe 1. ca.7. circa principium. ca.6. part.1. nõ procul à p.

CONCLVSIO.

Religio statum perfectionis significat, cùm sit quâ Deo homo totaliter per debitum cultum inhæret.

Q.141. ar.2 et 1.2.q.61. art.3. RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supra dictis * patet, id quod communiter multis conuenit, antonomasicè attribuitur ei, cui per excellentiam conuenit, sicut nomen Fortitudinis vendicat sibi illa virtus, quæ circa difficillima firmitatem animi seruat, & Temperantiæ nomen vendicat sibi illa virtus quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, vt supra habitum est *, est quædam virtus per quam aliquis ad Dei seruitium & cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomasicè religiosi dicuntur illi, qui se totaliter mancipant diuino seruitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Vnde Gregorius * dicit super Ezechielem, Sunt quidam, qui nihil sibimetipsis reseruant, sed sensum, linguam, vitam, atque substantiam, quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant. In hoc autem perfectio hominis consistit, quòd totaliter Deo inhæreat, sicut ex supradictis * patet. Et secundum hoc religio perfectionis statum nominat. Q.81. art.2. Hom.20. iter mediũ et finẽ. Q.184.ar.2

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd exhibere aliqua ad cultum Dei est de necessitate salutis. Sed quod aliquis se totaliter & sua diuino cultui deputet, ad perfectionem pertinet. Q.81. art.1. ad 1. et art.4. ad 1. ar 2.

AD SECVNDVM dicendũ, quòd sicut supra dictũ est *, cùm de virtute religionis ageretur, ad religionẽ pertinent nõ solũ oblationes sacrificiorũ, & alia huiusmodi, quæ sunt religioni propria, sed etiã actus omniũ virtutũ, secundũ quòd referuntur ad Dei seruitiũ & honorẽ, efficiuntur actus religionis. Et secundũ hoc, si aliquis totam vitã suam diuino seruitio deputet, tota vita sua ad religionem pertinebit. Et secundum hoc, ex vita religiosa, quam ducunt religiosi, dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

AD TERTIVM dicendum, quòd sicut dictum est *, religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Vnde nõ oportet quòd quicunq; est in religione, iam sit perfectus, sed quòd ad perfectionẽ tendat. Vnde super illud Matth.19. Si vis perfectus esse, & cætera. dicit * Origenes, quòd ille qui mutauit pro diuitijs paupertatem, vt fiat perfectus, nõ in ipso tempore, quo tradidit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes. Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes. Q.184.ar.5 Homil.8.in Matt.aliquãtulũ à medio. tomo.3.

AD QVARTVM dicendum, quòd religionis status principaliter est institutus ad perfectionẽ adipiscendã per quædã exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectæ charitatis. Sublatis autẽ impedimẽtis perfectę charitatis, multò magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas. Vnde cùm ad pœnitentẽ pertineat causas peccatorũ excidere, ex cõsequenti status religionis est cõuenientissimus pœnitentię locus. Vnde in Decretis 33. † quæstione secũda, canone, Admonere. consulitur cuidam, qui vxorem occiderat, vt potius monasterium ingrediatur, quod dicit esse melius & leuius, quàm quòd pœnitentiam publicam agat remanendo in seculo. 33.quæst.2. ca. Admonere in medio.

ARTICVLVS II.

Vtrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicunq; enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quę illi statui cõueniunt: sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis, ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia cõsilia, quę ad perfectionis statũ pertinẽt. 4.dis.1.q.2. art.6.q.2.ad 3.

¶ 2 Præterea, Grego. * dicit super Ezech. quòd ille qui præsens seculum deserit, & agit omnia bona, quæ valet, quasi iam Aegypto derelicto, sacrificium præbet in eremo: sed deserere seculum, specialiter pertinet ad religiosos: ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent. Et ita videtur quòd quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda. Homil.20.à medio.

¶ 3 Præterea, Si non requiritur ad statũ perfectionis, quòd aliquis omnia cõsilia impleat, sufficiẽs esse videtur, si quędam cõsilia impleat: sed hoc falsum est, quia multi in seculari vita existẽtes aliqua cõsilia implent, vt patet de his qui continentiã seruant: ergo videtur quòd quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quę sunt perfectionis. Huiusmodi autẽ sunt omnia consilia.

SED CONTRA, Ad ea quæ sunt supererogationis, non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione: sed non quilibet religiosus obligat se ad omnia, sed ad aliqua determinata: quidam ad hęc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

CONCLVSIO.

Non tenetur religionem professus omnia consilia ad perfectionẽ charitatis ducentia implere, sed vt ad illa, quæ ei ex iure suæ regulæ imposita sunt, necessariò eis vt intendat.

RESPONDEO dicendum, quòd ad perfectionẽ aliquid pertinet tripliciter. Vno modo, essentialiter. Et sic, sicut supra dictum est *, ad perfectionẽ pertinet perfecta obseruantia præceptorum charitatis. Alio modo ad perfectionẽ pertinet aliquid consequenter: sicut illa quę consequuntur ex perfectione charitatis, puta, quòd aliquis maledicenti benedicat, & alia huiusmodi impleat, quę etsi secundũ pręparationẽ animi sint in pręcepto, vt scilicet impleantur quando necessitas requirit: tamẽ ex superabundantia Q.184.ar.3

dantia charitatis procedit quòd etiam prçter necessitatem quandoq; talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionē instrumētaliter & dispositiuè, sicut paupertas, cōtinentia, abstinētia, & alia huiusmodi. Dictū est au-
Art. praecedēt. tē * quòd ipsa perfectio charitatis est finis status religionis. Status autē religionis est quædā disciplina vel exercitium ad perfectionē perueniēdi: ad quā quidē aliqui peruenire nituntur exercitijs diuersis, sicut etiā medicus ad sanandum vti potest diuersis medicamētis. Manifestū est autē quòd ille, qui operatur ad finē, nō ex necessitate cōueuit, quòd iam assecutus sit finē, sed requiritur quòd per aliquam viam tendat ad finē. Et ideo ille qui statum religionis assumit, nō tenetur habere perfectam charitatem, sed tenetur ad hoc tendere & operam dare, vt habeat charitatem perfectam. Et eadem ratione non tenetur ad hoc, quòd illa impleat quæ ad perfectionem charitatis consequuntur. Tenetur autem vt ad ea implenda intendat: cōtra quod facit contēmnens. Vnde non peccat si ea prętermittat, sed si ea contemnat. Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia, quibus ad perfectionem peruenitur, sed ad illa quæ determinate sunt ei taxata secūdum regulam, quam professus est.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionē cōsequendam. Sicut etiam qui intrat scholas, nō profitetur se scientem, sed profitetur se studentē ad scientiam acquirendā. Vnde
lib. 8. ca. 2. nō sicut Aug. dicit 8.* de Ciuit. Dei. Pythagoras noluit se sa-
multū à prin. pientem profiteri, sed sapientiæ amatorem. Et ideo religiosus non est transgressor professionis, si non sit perfectus, sed solùm si contemnat ad perfectionem tendere.

AD SECVNDVM dicendum, quod sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua totalitas perfectionis, quæ sine peccato prætermitti non potest: alia autem quæ sine peccato prætermittitur, dum
Q. 184. ar. 2 tamen desit contemptus, vt supra dictum est †. ita etiam
ad 3. omnes tam religiosi quàm seculares tenentur aliqualiter facere quicquid boni possunt. Omnibus enim cōmuniter dicitur Ecclesi. 9. Quodcunque potest manus tua, instanter operare. Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundum quòd requirit conditio sui status, dummodo contemptus non adsit agendi meliora: per quem animus firmatur contra spiritualem profectum.

AD TERTIVM dicendum, quod quædam consilia sunt, quæ si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotijs secularibus: puta, siquis haberet proprium, vel matrimonio vteretur, aut aliquid huiusmodi faceret quod pertinet ad essentialia vota religionis. Et ideo ad omnia talia consilia obseruanda religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus, quæ prætermitti possunt absque hoc quòd vita hominis secularibus actibus implicetur. Vnde non oportet quòd ad omnia talia religiosi teneantur.

ARTICVLVS III.

Vtrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis.

infra ar. 4. cor. & ad primū. & opusc. 18. ca. 7. & 8.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd paupertas nō requiratur ad perfectionem religionis. Nō enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicite fit: sed quòd homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum. Apostolus enim secundæ ad Corinth. 8. dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens, Si voluntas prompta est, secundum illud quod habet, accepta est, id est, vt necessaria retineatis. Et postea subdit, Non enim vt alijs sit remissio, vobis autem tribu-
glos. interlinearis, ibid. latio. Gloss*. id est paupertas. Et super illud 1. ad Timoth. 6. Habētes alimenta, & quibus tegamur. dicit † glos. Et si
† glos. interlinearis. ibid. nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abijcienda sunt hęc tēporalia. Ergo videtur quod volūtaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

¶ 2 Præterea, Quicunque se exponit periculo, peccat: sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo, etiam spirituali: secundum illud Prouerb. 30. Ne forte egestate cōpulsus furer, & periurē nomē Dei mei: & Ecclesi. 27. Propter inopiam multi deliquerunt: & etiam corporali. Dicitur enim Ecclesi. 7. Sicut protegit sapientia, sic protegit & pecunia. & Philosophus dicit in 4.* Ethico. quòd videtur quædā per- lib. 4. cap. 1.
ditio ipsius hominis esse corruptio diuitiarum, quia per paulo à princ.
has homo viuit: ergo videtur quòd voluntaria paupertas tomo. 5.
non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ.

¶ 3 Præterea, Virtus in medio cōsistit, vt dicitur in 2*. lib. 2. cap. 6.
Ethico. sed ille, qui omnia dimittit per voluntariam pau- tom. 5.
pertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo: ergo non agit virtuosè. Et ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

¶ 4 Præterea, Vltima perfectio hominis in beatitudine cōsistit: sed diuitiæ conferunt ad beatitudinē. Dicitur enim Eccle. 31. Beatus diues qui inuentus est sine macula. & Philosophus dicit in 1.* Ethic. quòd organicæ diuitiæ lib. 1. cap. 5.
deseruiunt ad felicitatem: ergo voluntaria paupertas non circa fi. et lib.
requiritur ad perfectionem religionis. 10. ca. 7. to. 5

¶ 5 Præterea, Status episcoporum est perfectior, quàm status religionis: sed episcopi possunt proprium habere,
vt supra* habitum est: ergo & religiosi. Q. præce. ar. 6

¶ 6 Præterea, Dare eleemosynā, est opus maximè Deo acceptum, & sicut Chrysost. dicit, medicamentum, quod maximè in pœnitentia operatur: sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem: ergo videtur quòd paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

SED CONTRA est, quòd Gregor. dicit 2.* Moral. lib. 2. cap. 27
Sunt nonnulli iustorum, qui ad comprehendendum cul- declinando ad
men perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, finem.
exterius cuncta derelinquunt: sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, propriè pertinet ad religio-
sos, vt dictum est †: ergo eis competit vt per voluntariam Art. 1. & 2.
paupertatem cuncta exterius derelinquant.

CONCLVSIO.

Ad perfectionem charitatis in religione consequendam, necessaria summopere est paupertas voluntaria.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum
est*, status religionis est quoddam exercitium, & discipli- Art. præcedēt.
na, per quam peruenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidē necessarium est, quòd aliquis affectum suum totaliter abstrahat à rebus mundanis. Dicit enim Augu-
stinus in 10.* Confessio. ad Deum loquens, Minus te a- lib. 10. ca. 29
mat, qui tecum aliquid amat quod non propter te amat. à med. tom. 1.
Vnde in lib. 83. † quæstionum dicit Augustinus, quòd nu- † in lib. 83. q.
trimētum charitatis est diminutio cupiditatis. perfectio, q. 36 tomo. 4
nulla cupiditas. ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus eius ad earum amorē. Vnde Au-
gustinus dicit in epistola* ad Paulinū & Therasiam, quòd Epist. 34. à
terrena diliguntur arctius adepta, quàm concupita. Nam medio illius
vnde iuuenis ille tristis discessit, nisi, quia magnas diuitias tomo. 2.
habebat? Aliud est enim nolle incorporare quæ desunt, aliud iam incorporata diuellere. Illa enim velut extranea repudiantur, ista verò velut membra præscinduntur. Et
Chryso. † dicit super Matth. quòd appositio diuitiarum Homil. 64. in
maiorem accendit flammam, & vehementior fit cupido. Matth. ante
Et inde est quod ad perfectionem charitatis acquirēdam mediū. tom. 2.
primum fundamentum est voluntaria paupertas, vt aliquis absque proprio viuat, dicente Domino, Matth. 19. Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, sequere me.

AD PRIMVM ergo dicendū, quòd sicut gloss*. ibi- gloss. interli-
dem subdit, non ideo subdit Apostolus vt nobis non sit nearis, ibid.
tribulatio, id est paupertas, quin melius esset: sed infirmis timet deficere, quos sic dare monet vt egestatem non patiantur. Vnde similiter etiam ex gloss. alia non est intelligendum quòd nō liceat omnia temporalia abijcere,

sed

sed q͂ hoc nõ ex necessitate requiritur. Vnde & Ambrosius dicit in 1°. de Offic. Dominus non vult, scilicet ex necessitate præcepti, simul effundi opes, sed dispensari: nisi forte vt Helisæus boues suos occidit & pauit pauperes ex eo quod habuit, vt nulla cura teneretur domestica.

lib. 1. cap. 30 ante medium. tomo. 1.

Ad secvndvm dicendum, quòd ille qui omnia sua dimittit propter Christum, nõ exponit se periculo neque spirituali neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate prouenit, quando non est voluntaria: quia ex affectu aggregandi pecunias, quem patiuntur illi, qui inuoluntariè sunt pauperes, incidit homo in multa peccata: secundum illud primæ ad Timoth. vlti. Qui volunt diuites fieri, incidunt in tentationem & in laqueum diaboli. Iste autem affectus deponitur ab his, qui voluntariã paupertatem sequuntur. Magis autem dominatur in his, qui diuitias possident, vt ex supradictis *patet. Corporale etiam periculum non imminet illis, qui intentione sequẽdi Christum omnia sua relinquunt, diuinæ prouidentię se committẽtes. Vnde Augustinus dicit in libro * de Sermone Domini in mõte, Quærentibus regnum Dei & iustitiã eius non debet subesse solicitudo, ne necessaria desint.

In corp. art.

lib. 2. cap. 25 paulo à princ. tomo. 4.

Ad tertivm dicẽdum, quòd medium virtutis secundum Philosophum in 2.* Ethico. accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quicquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationẽ rectam si quis omnia sua consumeret per intemperantiam vel absque vtilitate. Est autem secundum rationem rectam, quòd aliquis diuitias abijciat vt contemplationi sapientiæ vacet: quod etiam philosophi quidam leguntur fecisse. Dicit enim Hiero.† in epistola ad Paulinum, Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri põdus abiecit: nec putauit se posse simul diuitias & virtutes possidere. Vnde multo magis secundum rationem rectam est, vt homo omnia sua relinquat ad hoc quod Christũ perfectè sequatur. Vnde Hier. dicit * in epistola ad Rusticum monachum, Christum nudum nudus sequere.

lib. 2. cap. 6. tomo. 5.

non remote à princip. epist. quæ incipit: Bonus homo. tomo. 1.

de viuẽdi forma in fi. to. 1.

Ad qvartvm dicendum, quòd duplex est beatitudo siue felicitas. Vna quidem perfecta, quam expectamus in futura vita: alia verò imperfecta: secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Vitæ autem præsentis felicitas est duplex. Vna quidem secũdum vitam actiuam: alia vero secundum vitam contemplatiuam: vt patet per Philosophum in 10.* Ethic. Ad felicitatem autem vitæ actiuæ, quæ consistit in exterioribus operationibus, instrumentaliter diuitiæ coadiuuant: quia vt Philosophus dicit in 10.† Ethic. multa operamur per amicos, & per diuitias, & per ciuilem potentiam, sicut per quædam organa. Ad felicitatem autem contemplatiuæ vitæ nõ multum operantur, sed magis impediunt, inquantum sua solicitudine impediunt animi quietem, quæ maximè necessaria est cõtemplãti. Et hoc est quod Philosophus dicit in 10.† Ethi. quòd ad actiones multis opus est. Speculanti verò à nullo talium, scilicet exteriorum bonorum ad operationem necessitas: sed impedimenta sunt ad speculationem.

lib. 10. cap. 7 et 8. tomo. 5.

lib. 10. ca. 7. et 8. tomo. 5.

lib. 10. cap. 8 inter mediũ et princ. tomo. 5

Ad futuram verò beatitudinẽ ordinatur quis per charitatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perueniendi ad perfectam charitatem, ideo multum valet ad cælestem beatitudinem consequendam. Vnde & Dominus Matth. 19 dicit, Vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus: & habebis thesaurum in cælo. Diuitiæ autem habitæ per se quidem natæ sunt perfectionẽ charitatis impedire, principaliter alliciendo animum & distrahendo. Vnde dicitur Matth. 13. quòd sollicitudo seculi & fallacia diuitiarum suffocant verbum Dei: quia vt Greg*. dicit, dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum flatus vitalis necant. Et ideo difficile est charitatem inter diuitias conseruare. Vnde Dominus dicit Matth. 19. quòd diues difficile intrabit in regnum cælorum. Quod quidem intelligendum est de eo, qui actu habet diuitias. Nam de eo, qui affectum in diuitijs ponit, dicit hoc esse impossibile secundum expositionem Chrysost*. cùm subdit, Facilius est camelum per foramen acus transire, quàm diuitem intrare in regnum cælorum. Et ideo non simpliciter diues dicitur esse beatus, sed qui inuentus est sine macula, & post aurum non abijt. Et hoc ideo, quia rem difficilẽ fecit. Vnde subditur: Quis est hic, & laudabimus eum? Fecit enim mirabilia in vita sua: vt scilicet inter diuitias positus, diuitias non amaret.

Homil. 15. in Euãg. in med.

Homil. 64. in Matth. ante mediũ. tom. 2.

Ad qvintvm dicendum, quòd status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius vt ex perfectione, quam quis habet, alios gubernet, nõ solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia, quod pertinet ad vitam actiuam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per diuitias, vt dictum est*. Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur vt proprio careant, sicut à religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

In solut. ad 4. arg. praeced.

Ad sextvm dicendum, quòd abrenuntiatio propriarum diuitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem, sicut vniuersale ad particulare, & holocaustum ad sacrificium. Vnde Gregor.* dicit super Ezech. quòd illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quæ faciunt, sacrificium offerunt: quia aliquid Deo immolant, & aliquid sibi reseruant. Qui verò nihil sibi reseruant, offerunt holocaustum, quod est maius sacrificio. Vnde etiam Hierony*. contra Vigilantium dicit, Quòd autem asseris eos melius facere, qui vtuntur rebus suis: & paulatim fructus possessionum pauperibus diuidant: non à me eis, sed à Deo respondetur, Si vis perfectus esse, &c. Et postea subdit, Iste quem tu laudas, secundus & tertius gradus est, quem & nos recepimus, dummodo sciamus prima secundis & tertijs præferenda. Et ideo ad excludendum errorem Vigilantij dicitur in libro de Ecclesi*. dogmatibus, Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare: melius est pro intentione sequendi Dominum in simul donare, & absolutum in solitudine egere cum Christo.

Homi. 20. inter mediũ & finem illius.

non multũ remote à fine: incipit hæc epist. Multa in orbe monstra. to. 3.

cap. 71. habetur hic liber inter ope. Aug. tomo. 3.

Articvlvs IIII.

Vtrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis.

sup. q. 88. ar. 11. cor. fi. Et opusc. 18. ca. 9 Et opusc. 19. ca. 1. Et in prolo sup. Iob. lect. 2. col. 2.

Ad qvartvm sic proceditur. Videtur, quòd perpetua continentia nõ requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ Christianę perfectio ab Apostolis Christi cœpit. Sed Apostoli continentiam non videntur seruasse: vt patet de Petro, qui socrum legitur habuisse, Matt. 8. ergo videtur, quòd ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

¶ 2 Præterea, Primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit Gen. 17. Ambula coram me, & esto perfectus. Sed exemplatum nõ oportet quòd excedat exemplar: ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

¶ 3 Præterea, Illud quod requiritur ad perfectionẽ religionis, in omni religione inuenitur. Sunt autem aliqui religiosi, qui vxoribus vtuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

Sed contra est, quòd Apostolus secundæ ad Corin. 7. dicit, Mundemus nos ab omni inquinamento carnis & spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei. Sed mundiria carnis & spiritus conseruatur per continentiam. Dicitur enim primæ Corinth. 7. Mulier innupta & virgo cogitat quæ Domini sunt, vt sit sancta spiritu & corpore: ergo perfectio religionis requirit continentiam.

Conclvsio.

Votum perpetuæ continentiæ requiritur ad religionis perfectionem, sicut voluntaria paupertas.

Respondeo dicẽdum, quòd ad statum religionis requiritur

requiritur abstractio eorum, per quæ homo impeditur, ne feratur totaliter in Dei seruitium. Vsus autē carnalis copulæ retrahit animum ne totaliter feratur in Dei seruitiū, dupliciter. Vno modo, propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia: vt etiam Philosophus dicit in 3.* Ethicor. Et inde est, quòd vsus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit in 1.* Soliloquiorum, Nihil esse sentio quod magis ex arce deijciat animum virilem, quàm blandimenta fœminæ corporumque ille contactus, sine quo vxor haberi non potest. Alio modo propter solicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione vxoris, filiorū & rerum temporalium, quæ ad eorum sustentationem sufficiant. Vnde Apostolus dicit, quòd qui sine vxore est, solicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo. Qui autem cum vxore est, solicitus est quæ sunt mundi, & quomodo placeat vxori. Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut & voluntaria paupertas. Vnde sicut damnatus est Vigilantius, qui adæquauit diuitias paupertati: ita dānatus est Iouinianus, qui adæquauit matrimonium virginitati.

lib. 3. cap. 11 tomo. 5. *lib. 1. cap. 10 ante medium. tomo. 1.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd perfectio nō solum paupertatis, sed etiam continentiæ, introducta est per Christum: qui dicit Matth. 19. Sunt eunuchi qui castrauerunt seipsos propter regnum cælorū. Et postea subdit, Qui potest capere, capiat. Et ne alicui spes perueniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos, quos inuenit matrimonio iunctos. Non autem poterat absque iniuria fieri, quòd viri vxores desererent, sicut absque iniuria fiebat quòd omnes diuitias derelinquerent. Et ideo Petrum, quem inuenit matrimonio iunctum, non separauit ab vxore: Iohannem tamē volentem nubere à nuptijs reuocauit.

AD SECVNDVM dicēdum, quod sicut August. dicit in libro* de Bono coniugali, melior est castitas cælibum, quàm castitas nuptiarum: quarum Abraham habebat vnam in vsu, ambas in habitu: castè quippe coniugaliter vixit. Esse autē castus sine coniugio potuit, sed tunc non oportuit. Nec tamen quia antiqui patres perfectionē animæ simul cum diuitijs & matrimonio habuerūt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique non debent præsumere se tantæ esse virtutis, vt cum diuitijs & matrimonio possint ad perfectionē peruenire: sicut nec aliquis præsumit hostes inermis inuadere, quia Samson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi patres, si tempus fuisset continentiæ & paupertatis seruandæ, studiosius hoc implessent.

cap. 22. inter princ. & medium. tom. 6.

AD TERTIVM dicendum, quòd illi modi viuendi, secundum quos homines matrimonio vtuntur, non sunt simpliciter & absolutè loquendo, religiones, sed secundū quid: inquantum scilicet in aliquo participant quædam quæ ad statum religionis pertinent.

ARTICVLVS V.

Vtrum obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

opusc. 18. cap. 10. Et opusc. 19. cap. 1.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd obedientia nō pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere, quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur: sed ad obediendum prælatis suis omnes tenentur: secundum illud Apostoli ad Hebræos vltimo. Obedite præpositis vestris: & subiacete eis: ergo videtur quòd obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

¶ 2 Præterea, Obedientia pertinere videtur propriè ad eos, qui debent regi sensu alieno, quod est indiscretorum: sed Apostolus dicit ad Hebræos quinto, quòd perfectorū est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni & mali: ergo videtur quòd obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

¶ 3 Præterea, Si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quòd omnibus religiosis conueniret. Non autem omnibus conuenit. Sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant. Prælati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

¶ 4 Præterea, Si votum obedientiæ ad religionem requireretur, cōsequens esset quòd religiosi tenerentur prælatis suis in omnibus obedire: sicut & per votum continentiæ tenentur ab omnibus venereis abstinere: sed non tenentur prælatis suis obedire in omnibus, vt supra habitum est*, cùm de virtute obedientiæ ageretur: ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem. *Q. 104. ar. 5*

¶ 5 Præterea, Illa seruitia sunt Deo maximè accepta, quæ liberaliter & non ex necessitate fiunt: secundū illud secundæ ad Corinthios 9. Non ex tristitia aut ex necessitate: sed illa quæ fiunt ex obedientia, fiunt ex necessitate præcepti: ergo laudabilius fiunt bona opera, quę quis propria sponte facit. Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quā homines quærūt ad meliora peruenire.

SED CONTRA, Perfectio religionis maxime consistit in imitatione Christi: secundum illud Matth. 19. Si vis perfectus esse, &c. sequere me. sed in Christo maximè commendatur obedientia: secundum illud ad Phil. 2. Factus est obediens vsque ad mortem: ergo videtur quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

CONCLVSIO.

Obedientia necessaria est ad religionis perfectionem.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, status religionis est quædam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicunque autem instruuntur vel exercitantur, vt perueniant ad aliquem finē, oportet quòd directionem alicuius sequantur, secundum cuius arbitrium instruantur vel exercitētur vt perueniant ad aliquem finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quòd religiosi in his quæ pertinent ad religiosam vitam, alicuius instructioni & imperio subdantur. Vnde & 7.* quæstio. 1. dicitur, Monachorum vita subiectionis habet verbum & disciplinatus. Imperio autem & alterius instructioni subijcitur homo per obedientiam. Et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

Art. 2. & 3. huius quæst. *7. quæst 1. ca. Hoc nequaquā*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd obedire prælatis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune. Sed obedire in his quę pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet propriè ad religiosos. Et comparatur ista obediētia ad aliam, sicut vniuersale ad particulare. Illi enim qui in seculo viuunt, aliquid sibi retinent, & aliquid Deo largiuntur: & secundum hoc obedientiæ prælatorum subduntur. Illi verò qui viuunt in religione, totaliter se & sua tribuunt Deo, vt ex supradictis* patet: vnde obedientia eorum est vniuersalis. *Art. 3. ad 6.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 2.* Ethic. homines exercitantes se in operibus, perueniunt ad aliquos habitus: quos cùm acquisierint eosdem actus maximè possunt operari. Sic ergo obediēdo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionē perueniunt. Illi autem qui iam sunt perfectionem adepti, maximè prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, sed quasi ex hoc se conseruantes in eo quod ad perfectionē pertinet.

lib. 2. cap. 1. et 2. tomo. 5.

AD TERTIVM dicendum, quòd subiectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos sicut perfectores ad perfectos: vt patet per Diony. 6.* cap. eccles. hierar. Vbi etiam dicit, quod monachorum ordo pontificū consummatiuis virtutibus mancipatur, & diuinis eorum illuminationibus edocetur. Vnde nec ab episcoporum obedientia, nec eremitæ nec etiam prælati religionum excusantur. Et si à diœcesanis episcopis totaliter vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad

cap. 6. eccles. Hierar. par. 1 à medio.

ad obediendum summo Pontifici, non solum in his quæ sunt communia alijs, sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

AD QVARTVM dicendum, quòd votum obedientiæ ad religionem pertinens, se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ. Et secundum hoc votum obedientiæ habet quandam vniuersalitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus: quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei & proximi, sicut confricatio barbæ, vel leuatio festucæ de terra. & similia, quæ non cadunt sub voto, sed sub obedientia. Quidam verò etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiæ per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarij.

AD QVINTVM dicendum, quòd necessitas coactionis facit inuoluntarium: & ideo excludit rationem laudis & meriti: sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberæ voluntatis, inquantum homo vult obedire: licet fortè non vellet id quod mandatur, secundum se consideratum, implere. Et ideo quia necessitati aliqua faciendi quæ secundum se nõ placent, per votum obedientiæ homo se subijcit propter Deum: ex hoc ipso ea quæ facit, sunt Deo magis accepta, etiam si sint minora: quia nihil maius potest homo Deo dare, quàm quòd propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subijciat. Vnde in collationibus* Patrũ dicitur, deterrimum genus monachorum, esse Sarabaitas, quia suas necessitates curantes, absoluti à seniorum iugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit: & tamen magis quàm hi qui in cœnobijs degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur.

in collatione 18. ca. 7. parum à princi.

ARTICVLVS VI.

Vtrum requiratur ad perfectionem religionis, quòd paupertas, continentia, & obedientia cadant sub voto.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd nõ requiratur ad perfectionem religionis, quòd prædicta tria, scilicet paupertas, continentia, & obedientia, cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini, est accepta: sed Dominus dans formam perfectionis Matth. 19. dicit, Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus; nulla mentione facta de voto: ergo videtur quòd votum non requiratur ad disciplinam religionis.

1. 2. q. 108. ar. 4. cor. Et 3 cõtr. ca. 130. Et opusc. 18. ca. 11 et 15. Et opusc. 19. cap. 5.

¶ 2 Præterea, Votum consistit in quadam promissione Deo facta. Vnde Eccles. 5. cùm dixisset Sapiens, Si quid vouisti Deo, ne moreris reddere, statim subdit, Displicet enim ei infidelis & stulta promissio: sed vbi est exhibitio rei, non requiritur promissio: ergo sufficit ad perfectionẽ religionis, quòd aliquis seruet paupertatem, continentiã, & obedientiam, absque voto.

¶ 3 Præterea, Aug.* dicit ad Pollentium de adulterinis coniugijs, Ea sunt in nostris officijs gratiora, quæ cùm liceret nobis etiam non impendere, tamen causa dilectionis impendimus. Sed ea quæ sunt sine voto, licet nõ impendere, quod non licet de his quæ fiunt cum voto: ergo videtur gratius esse Deo, si quis paupertatẽ, cõtinentiam, & obedientiam, absque voto obseruaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

lib. 1. ca. 14. in prin. tom. 6

SED CONTRA est, quòd in veteri lege Nazaræi cum voto sanctificabantur: secundum illud Numeri 6. Vir siue mulier cùm fecerint votum vt sanctificentur, & se voluerint Domino consecrare, &c. Per eos autẽ significantur illi qui ad perfectionis summam pertingunt: vt dicit gloss. Gregor. ibidem. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

CONCLVSIO.

Necessarium est, vt quicunque religionis perfectionem profitentur, voto obligent se ad perpetuam obedientiam, continentiam, atque paupertatem.

RESPONDEO dicendum, quòd ad religiosos pertinet quòd sint in statu perfectionis: sicut ex supradictis* patet. Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis, quæ quidem Deo fit per votum. Manifestum est* autem ex præmissis, quòd ad perfectionem Christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia, & obedientia. Et ideo religionis status requirit, vt ad hæc tria aliquis voto obligetur. Vnde Grego.* dicit super Ezechielem, Cùm quis omne quod habet, omne quod viuit, omne quod sapit, omnipotẽti Deo vouerit, holocaustum est. Quod quidem pertinere postea dicit ad eos, qui præsens seculum deserunt.

Q. 184. ar. 5. Art. 3. 4. et 5. Homi. 20. inter medium et finem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit, quòd aliquis eum sequatur, non qualitercunque, sed vt vlterius retro non abiret. Vnde & ipse dicit Lucæ 9. Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciẽs retrò, aptus est regno Dei. Et quãuis quidam de discipulis eius retrorsum abierint, tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti, nunquid & vos vultis abire? respõdit, Domine, ad quem ibimus? Vnde & Augustinus dicit in libro* de Consensu Euangelistarum, quòd sicut Matthæus & Marcus narrant, Petrus & Andreas, non subductis ad terram nauibus tanquam causa redeundi, secuti sunt eum, sed tanquam iubentem vt sequerentur: hæc autem immobilitas sequelæ Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

lib. 2. cap. 17 in fin. tom. 4.

AD SECVNDVM dicendum, quòd perfectio religionis requirit, sicut Gregorius* dicit, vt aliquis omne quod viuit Deo, exhibeat. Sed homo nõ potest totam vitam suam Deo actu exhibere: quia non est tota simul, sed successiuè agitur. Vnde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere nisi per voti obligationem.

Hom. 20. I Ezech. inter mediũ & fin.

AD TERTIVM dicendum, quòd inter alia quæ licet nobis nõ impendere, est etiam propria libertas, quam homo cæteris rebus chariorẽ habet. Vnde cùm aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quæ ad Dei seruitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Vnde Augustinus dicit in epistola* ad Armentariũ & Paulinam, Non te vouisse pœniteat, imò gaude iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas, quæ in meliora compellit.

epist. 45. non multũ remote à fine. tom. 2.

ARTICVLVS VII.

Vtrum conuenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter dicatur, in his tribus votis cõsistere religionis perfectionẽ. Perfectio enim vitę magis cõsistit in interioribus, quàm in exterioribus actibus: secundum illud ad Roma. 14. Non est regnum Dei esca & potus, sed iustitia, & pax, & gaudium, in Spiritu sancto. Sed per votum religionis aliqui obligãtur ad ea, quę sunt perfectionis. Ergo magis dicuntur ad religionem pertinere vota interiorum actuum: puta contemplationis, dilectionis Dei & proximi, & aliorum huiusmodi, quàm votum paupertatis continentiæ, & obedientiæ: quæ pertinent ad exteriores actus.

infr. q. 188. ar. 1. ad 2. & ar. 2. ad 2. Et 4. q. 1. ar. 11. ad 5. Et opusc. 18. cap. 15. Et opusc. 19. cap. 1.

¶ 2 Præterea, Prędicta tria cadunt sub voto religionis, inquãtum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionẽ: sed multa alia sunt, in quibus religiosi exercitantur: sicut abstinentia, vigiliæ, & alia huiusmodi: ergo videtur quòd inconuenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

¶ 3 Præterea, Per votum obedientiæ aliquis obligatur ad omnia implẽda, secundũ præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent: ergo sufficit votum obedientiæ absque alijs duobus votis.

¶ 4 Præterea, Ad exteriora bona pertinẽt nõ solùm diuitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi

religiosi terrenas diuitias abdicant, oportet esse etiã aliud votum per quod honores mundanos contemnant.

in Decret. lib. 3 titulo 35. cap. Cum ad monasteriũ, in fine.

SED CONTRA est quòd dicitur extrà, de statu* monachorum, quòd custodia castitatis, & abdicatio proprietatis sunt annexæ regulæ monachali.

CONCLVSIO.

Religionis status consistit & integratur ex tribus votis, Obedientiæ, Continentiæ & Paupertatis.

RESPONDEO dicẽdum, quòd religionis status potest considerari tripliciter. Vno modo, secundum quòd est exercitium tendendi in perfectionem charitatis. Alio modo, secundum quòd quietat animum humanum ab exterioribus solicitudinibus: secundum illud primæ ad Corinth. 7. Volo vos sine solicitudine esse. Tertio modo, secundum quòd est quoddam holocaustum per quod aliquis totaliter se & sua offert Deo. Et secundum hoc, ex his tribus votis integratur religionis status. Primò enim quantum ad exercitium perfectionis requiritur, quòd aliquis à se remoueat illa per quæ posset impediri, ne totaliter eius affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis. Huiusmodi autem sunt tria. Primum quidem, cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per votum paupertatis. Secundum autem, est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas præcellunt delectationes venereæ quæ excluduntur per votum continentiæ. Tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per votum obedientiæ. Similiter autem solicitudinis secularis inquietudo præcipuè ingeritur homini circa tria. Primò quidem, circa dispensationem exteriorum rerum, & hæc solicitudo per votũ paupertatis homini aufertur. Secundò, circa gubernationem vxoris & filiorum, quæ amputatur per votum continẽtiæ. Tertiò, circa dispositionem propriorum actuũ; quæ amputatur per votum obedientiæ, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter & holocaustũ est, cùm aliquis totum quod habet, offert Deo: vt Gregorius dicit super Ezechielem*. Habet autem homo triplex bonum, secundum Philosophum in primo Ethic†. Primò quidem, exteriorum rerum: quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis. Secundò autem bonum proprij corporis, quod aliquis præcipuè offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis. Tertium autẽ bonum est animæ, quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem: per quam homo vtitur omnibus potentiis & habitibus animæ. Et ideo conuenienter ex tribus votis status religionis integratur.

**Homil. 20. à medio illius.*
†lib. 1. cap. 8. et li. 7. ca. 13.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est*, votum religionis ordinatur, sicut in finem, ad perfectionem charitatis: ad quam pertinẽt omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas: secũdum illud primæ ad Corinth. 13. Charitas patiens est, benigna est, &c. Et ideo interiores actus virtutum, puta humilitatis, patientiæ, & huiusmodi, non cadunt sub voto religionis: quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

Art. 1. huius quæst.

AD SECVNDVM dicendum, quod omnes aliæ religionum obseruantiæ ordinãtur ad prædicta tria principalia vota. Nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum (puta labor, mendicitas, vel alia huiusmodi) referuntur ad paupertatem, ad cuius conseruationem religiosi per hos modos victum suũ procurãt. Alia verò, quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ, ieiunia, & si qua sunt huiusmodi, directè ordinantur ad votum continentiæ obseruandum. Si qua verò in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei & proximi (puta, lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est huiusmodi) comprehẽdũtur sub voto obediẽtiæ: quod pertinet ad voluntatem, quæ secundum dipositionem alterius suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota tanquam signum obligationis. Vnde habitus regularis simul datur vel benedicitur cũ professione.

AD TERTIVM dicendum, quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem: cui etsi subiiciantur omnia humana, quædam tamen sunt quæ specialiter sibi tantum subduntur, scilicet actiones humanæ. Nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitiuum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum, & exteriorum appetibilium, impedientes perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiæ & paupertatis. Sed ad disponendum actiones proprias, secundum quòd requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiæ.

AD QVARTVM dicendũ, quòd sicut Philosophus dicit in 4.* Ethic. honor propriè & secundum veritatem non debetur nisi virtuti. Sed quia exteriora bona instrumentaliter deseruiunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur, & præcipuè à vulgo, quod solam excellentiam exteriorem recognoscit. Honori ergo, qui Deo & sanctis omnibus exhibetur propter virtutem (vt dicitur in Psal. 138. Mihi autem nimis honorati sunt amici tui Deus) abrenuntiare non competit religiosis, qui ad perfectionem virtutis tendunt. Honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenuntiant ex hoc ipso quòd secularem vitam derelinquunt. Vnde ad hoc non requiritur speciale votum.

lib. 4. cap. 3. tomo. 5.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota religionis.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ à Christo sumpsit exordium: sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate: non autem inuenitur dedisse consilium de obedientia: ergo votum paupertatis est potius quàm votum obedientiæ.

infr. q. 88. ar. 7. ad 3.

¶ 2 Præterea, Ecclesiast. 26. dicitur quòd omnis ponderatio non est digna animæ continentis: sed votum digni oris rei est eminentius: ergo votum continentiæ est eminentius quàm votum obedientiæ.

¶ 3 Præterea, Quanto aliquod votum est potius, tantò videtur esse magis indispensabile: sed vota paupertatis & continentiæ sunt adeò annexa regulæ monachali, vt contra ea nec summus Pontifex possit licentiam indulgere, sicut dicit quędam Decretalis, de statu monachorum: qui tamen potest indulgere, vt religiosus non obediat suo prælato: ergo videtur quòd votum obedientiæ sit minus voto paupertatis & continentiæ.

SED CONTRA est, quòd Gregor. dicit in* Moral. Obedientia victimis iure præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam verò voluntas propria mactatur: sed vota religionis sunt quædam holocausta, sicut suprà dictum est†: ergo votum obedientię est pręcipuum inter omnia religionis vota.

lib. viii. cap. 12. ante med.
Ar. 1. & art. 3. ad 6.

CONCLVSIO.

Inter omnia religionis vota, Obedientiæ votum maximum est, per quod Deo homo offert totam suam voluntatem, quæ omnibus corporis & fortunæ bonis longè præstantior est.

RESPONDEO dicendum, quòd votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia per votum obedientiæ aliquid maius homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem, quæ est potior quàm corpus proprium quod offert homo Deo per continentiam: & quàm res exteriores quas offert homo Deo per votum paupertatis. Vnde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum, quàm id quod fit per propriam voluntatem: secundum illud Hieronymi, quod dicit

ad

Post medium epist. et incipit: Nihil Christiano felicius tomo. 1.

ad Rusticum* monachum, Ad id tendit oratio, vt doceam te non tuo arbitrio dimittendum. Et post pauca subdit, Non facias quod vis: comedas quod iuberis: habeas quantum acceperis: vestiaris quod datur. Vnde & ieiunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate: secundum illud Isa. 58. Ecce, in diebus ieiunij vestri inuenitur voluntas vestra. Secundo, quia votum obedientiæ continet sub se alia vota, sed non conuertitur. Nam religiosus etsi teneatur ex voto continentiam seruare & paupertatem, tamen hęc etiam sub obedientia cadunt: ad quam pertinent multa alia præter continentiam & paupertatem seruare. Tertio, quia votum obedientiæ propriè se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est. Et inde etiam est quòd votum obedientiæ est religioni essentialius. Si enim aliquis absque voto obedientiæ voluntariam paupertatem & continentiam etiam voto seruet, nõ propter hoc pertinet ad statum religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto obseruatæ. Dicit enim Augustinus in libro* de Virginitate, Nemo quantum puto ausus fuerit virginitatem præferre monasterio.

ca. 46 in fine tomo. 6.

A D P R I M V M ergo dicendum, quòd consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela. Qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem quàm votum paupertatis: quia vt Hieron dicit super Matth*. id quod perfectionis est addidit Petrus cùm dixit: Et secuti sumus te.

Matth. 19. tomo. 9.

A D S E C V N D V M dicendum, quòd ex verbo illo nõ habetur quòd continentia præferatur omnibus alijs actibus virtuosis, sed cõiugali castitati, vel etiam exterioribus diuitijs auri & argenti, quæ pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur vniuersaliter abstinẽtia ab omni malo, vt * supra habitum est.

q. 155. ar. 4. ad 1.

A D T E R T I V M dicẽdum, quòd papa in voto obedientiæ non potest sic cum religioso dispensare, vt nulli prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitę pertinent. Non enim potest eum à sua obedientia eximere. Potest tamen eum eximere ab inferioris prælati subiectione: quod non est in voto obedientiæ dispensare.

A R T I C V L V S IX.

Vtrum religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula.

Sup. q. 88. ar. 11. ad 4 et q. 185. ar. 8. Et 4. di. 38. q. 1 ar. 4 qõ. 1. ad 5. Et quol. 1. art. 20.

AD N O N V M sic proceditur. Videtur, quòd religiosus semper peccet mortaliter, transgrediendo ea quæ sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, vt patet per id quod Apostolus dicit primæ ad Timotheum 5. quòd viduæ quæ volunt nubere, damnationem habẽt, quia primum fidem irritam fecerunt. Sed religiosi voto professionis ad regulã astringuuntur: ergo peccant mortaliter, transgrediendo ea quæ in regula continentur.

¶ 2 Preterea, Regula imponitur religioso sicut lex quędam: sed ille qui transgreditur præceptum legis, peccat mortaliter: ergo videtur quòd monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.

¶ 3 Preterea, Contemptus inducit peccatum mortale: sed quicunque frequenter aliquid iterat quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare: ergo videtur quòd si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

S E D C O N T R A est, quòd status religionis est securior quàm status secularis vitæ: vnde Greg.* 1. Moral. cõparat vitam secularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quælibet transgressio eorũ quæ in regula cõtinẽtur, religiosum obligaret ad peccatũ mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem obseruantiarum. Non ergo quælibet trãsgressio eorum quæ in regula continentur, est peccatum mortale.

Lib. 1. cap. 1.

C O N C L V S I O.

Religiosus non peccat mortaliter, quæcunque in regula continentur transgrediendo, sed tantùm quæ ad tria attinent vota, & alia quæcunque ex contemptu optius, vel præcepti seruare omisit.

R E S P O N D E O dicendum, quòd in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet*. Vno modo, *Art. 7 ad 1. & 2.* sicut finis regulæ: puta, ea quæ pertinent ad actus virtutum. Et horum transgressio; quantum ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale: quantum verò ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum: quia sicut supra dictum * est, religiosus non tenetur esse *Artic. 2.* perfectus, sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus. Alio modo, continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores obseruantiæ: inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, scilicet paupertatem, continentiam, & obedientiam: alia verò omnia, ad hæc ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale. Aliorum autem transgressio non obligat ad mortale, nisi propter contemptum regulæ: quia hoc directè contrariatur professioni per quã aliquis vouit regularem vitam: vel propter præceptum siue ore tenus à prælato factum, siue in regula expressum: quia hoc esset facere contra obedientiæ votum.

A D P R I M V M ergo dicendum, quòd ille qui profitetur regulam, non vouet seruare omnia quæ sunt in regula, sed vouet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. Vnde & in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur, non quidem regulam, sed viuere secundum regulam, id est tendere ad hoc, vt aliquis mores suos informet secũdum regulam, sicut secundum quoddam exemplar. Et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitẽtur obedientiam secundum regulam: ita quòd professioni nõ contrariantur nisi id quod est contra præceptum regulæ: transgressio verò vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale: quia sicut dictum est*, huiusmodi dis- *Art. 7 ad 1.* positiones sunt ad principalia vota: peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, vt supra dictũ est*, inquan- *1. 2. q. 88. art. 3.* tum impedit ea quibus aliquis disponitur ad obseruanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta charitatis. In aliqua tamen religione, scilicet ordinis fratrum prædicatorum, transgressio talis vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam, neque mortalem, neque venialem, sed solum ad pœnam taxatam sustinendam: quia per hunc modum ad talia obseruanda obligantur, qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia vel libidine, seu contemptu.

A D S E C V N D V M dicendum, quòd nõ omnia quę continentur in lege, traduntur per modum præcepti: sed quædam proponuntur per modum ordinationis cuiusdam vel statuti obligantis ad certam pœnam. Sicut in lege ciuili non facit semper dignum pœna mortis corporalis transgressio legalis statuti, ita nec in lege Ecclesię omnes ordinationes vel publica statuta obligant ad mortale, & similiter nec omnia statuta regulæ.

A D T E R T I V M dicendum, quòd tunc committit aliquis vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas eius renuit subijci ordinationi legis vel regulæ: & ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam. Quãdo autem econuerso propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulæ, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa, etiam si frequenter ex eadem causa vel alia simili peccatũ iteretur. Sicut & Augustinus dicit in libro* de Natura & gratia, quòd nõ om- *ca. 29. in medio. tomo. 7.* nia peccata committuntur ex contemptu superbiæ. Frequentia

quentia tamen peccati dispositiuè inducit ad contemptũ, secundum illud Prouerbiorum decimooctauo: Impius cùm in profundum venerit peccatorum, contemnit.

ARTICVLVS X.

Vtrum religiosus eodem genere peccati grauius peccet quàm secularis.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quòd religiosus eodem genere peccati non grauius peccet, quàm secularis. Dicitur enim secundi Paralipomenum trigesimo, Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, & non imputabit eis, quòd minus sanctificati sunt. Sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi, quàm seculares qui ex parte se & sua Deo dant, & ex parte sibi reseruant, vt *Gregorius dicit super Ezechielem. Ergo videtur quòd minus imputet eis, si in aliquo à sanctificatione deficiant. Supr.q.184. ar.8.cor.fin. & 4.di.14. q.1.ar.5.q. 3.ad 3. Hom.20.à medio.

¶ 2 Præterea, Ex hoc quòd aliquis bona opera facit, minus contra peccata eius Deus irascitur. Dicitur enim secundi Paralippomenum 19. Impio præbes auxilium, & his qui oderunt Dominum, amicitia iungeris. Et idcirco iram quidem Domini merebaris: sed bona opera inuenta sunt in te. Religiosi autem plura bona opera faciũt, quàm seculares. Ergo si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

¶ 3 Præterea, Præsens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Iac. 3. In multis offendimus omnes. Si ergo peccata religiosorum essent grauiora peccatis secularium, sequeretur quòd religiosi essent peioris conditionis quàm seculares, & sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

SED CONTRA est, quòd de maiori malo magis videtur esse dolendum: sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis & perfectionis maximè videtur esse dolendum. Dicitur enim Hier. 23. Cõtritum est cor meum in medio mei. Et postea subdit, Propheta nanque & sacerdos polluti sunt, & in domo mea inueni malum eorum. Ergo religiosi & alij, qui sunt in statu perfectionis cæteris paribus grauius peccant.

CONCLVSIO.

Religiosus peccans ex contemptu, vel contra vota, vel alteri scandalum præbens, grauius quàm secularis peccat, secus si ex infirmitate vel ignorantia tantum peccet.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum quod à religiosis committitur, potest esse grauius peccato secularium eiusdem speciei tripliciter. Vno modo, si sit contra votum religionis, puta si religiosus fornicetur vel furetur: quia fornicando facit contra votum continentiæ, & furando facit contra votum paupertatis, & non solum contra præceptũ diuinæ legis. Secundo, si ex contemptu peccet: quia ex hoc videtur esse magis ingratus diuinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis, sicut Apostolus dicit ad Hebræos decimo, quòd fidelis grauiora meretur supplicia ex hoc quòd peccando filium Dei conculcat per contemptum. Vnde & Dominus conqueritur Hieremiæ vndecimo: Quid est quòd dilectus meus in domo mea facit scelera multa? Tertio modo peccatum religiosi potest esse maius propter scandalum: quia ad vitam eius plures respiciunt. Vnde dicitur Hieremiæ vigesimotertio: In Prophetis Hierusalem vidi similitudinem adulterantium & iter mendacij, & confortauerunt manus pessimorum, vt non conuerteretur vnusquisque à malitia sua. Si verò religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate vel ignorantia aliquod peccatum, quod non est cõtra votum suæ professionis committit absque scandalo (puta in occulto) leuius peccat eodem genere peccati, quàm secularis: quia peccatum eius si sit leue, quasi absorbetur ex multis operibus bonis, quæ facit. Et si sit mortale, facilius ab eo resurgit. Primo quidem, propter intentionem, quam habet rectam ad Deum, quæ etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Vnde super illud Psalm. 36. Cùm ceciderit, non collidetur, dicit *Origenes: Iniustus si peccauerit, non pœnitet, & peccatum suum emendare nescit: iustus autem scit emendare, scit corrigere. Sicut ille qui dixerat, Nescio hominem: paulo pòst cùm respectus fuisset à Domino, flere cœpit amarissimè. Et ille qui de tecto mulierem viderat, & concupierat eam, dicere voluit: Peccaui & malum coram te feci. Iuuatur etiam à sociis ad resurgendum, secundum illud Ecclesiastici quarto, Si vnus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ soli, quia cùm ceciderit, non habet subleuantem se. Hom.4 in psalm.36. inter princip. & med.to.1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de his, quæ per infirmitatem vel ignorantiam committuntur. Non autem de his quæ committũtur per contemptum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Iosaphat etiam cui illa verba dicuntur, non ex malitia, sed ex quadã infirmitate humanæ affectionis peccauit.

AD TERTIVM dicendum, quòd iusti non de facili peccant ex contemptu, sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia vel infirmitate, à quo de facili releuantur. Si autem perueniant ad hoc, quòd ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi & maximè incorrigibiles, secundum illud Hieremiæ 2. Confregisti iugum, dirupisti vincula, dixisti: Non seruiam. In omni colle sublimi, & sub omni ligno frondoso tu prosternabaris meretrix. Vnde *Aug. dicit in epistola ad plebem Hipponensem: Ex quo Deo seruire cœpi, quomodo difficile sum expertus meliores, quàm qui in monasteriis profecerunt, ita non sum expertus peiores, quàm qui in monasteriis ceciderunt. Epist.137. parum ante finem, tom.2.

QVÆSTIO CLXXXVII.

De his quæ pertinent ad religiosos, in sex articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de his quæ competunt religiosis.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum liceat eis docere, prædicare, & alia huiusmodi facere.

¶ Secundo, vtrum liceat eis de negotiis secularibus se intromittere.

¶ Tertio, vtrum teneantur manibus operari.

¶ Quarto, vtrum liceat eis de eleemosynis viuere.

¶ Quinto, vtrum liceat eis mendicare. Opusc.18. cap.vlt.& opusc.19. cap.2.

¶ Sexto, vtrũ liceat eis vestimẽta cæteris viliora deferre.

ARTICVLVS I.

Vtrum religiosis liceat docere, prædicare, & alia huiusmodi facere.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd religiosis non liceat docere, prædicare, & alia huiusmodi facere. *Dicitur enim 7. quæstione prima in quodam statuto Constantinopolitanæ synodi, Vita monachorum subiectionis habet verbum & disciplinatus, nõ docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios. †Hieronymus etiam dicit ad Riparium & Desiderium: Monachus non doctoris sed plangentis habet officium. Leo etiam papa dicit, vt *habetur decimasexta quæstione prima, Præter Domini sacerdotes nullus audeat prædicare, siue monachus, siue laicus ille sit, qui cuiuslibet scientiæ nomine glorietur. Sed non licet transgredi proprium officium & statum ecclesiæ: ergo videtur quòd non liceat religiosis docere, prædicare, & alia huiusmodi facere. *7.q.1.cap. Hoc nequaquam, à med. illius. †Hieron. contra Vigilãtiũ, non procul à fine. incipit: Multa in orb. refertur 16. quæst.1.cap. Monachus. *16.q.1.ca. Adiicimus.

¶ 2 Præterea, In statuto Nicenæ synodi, quod ponitur 16. †quæstione prima sic dicitur, Firmiter & indissolubiliter omnibus præcipimus, vt aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat, nisi inuicem sibi, vt iustum est. Mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in mona- †16.quæst. 1.ca. Placuit omnibus, in fine.

ſterio commorantem, vel ſi fortuito quęcunque aduenientium fratrum ibi mori contingat. Sed ſicut iſta pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare, & docere: ergo cùm alia ſit cauſa monachi & alia clerici, vt *Hieron. dicit ad Heliodorum, videtur quòd non liceat religioſis prædicare, docere, & alia huiuſmodi facere.

de laude vitæ ſolitariæ, à medio illius, tom. 1.

¶ 3 Præterea, *Gregor. dicit in regiſtro, Nemo poteſt eccleſiaſticis obſequiis deſeruire, & in monaſtica regula ordinatè perſiſtere. & hoc habetur 16. quæſtione 1. Sed monachi tenentur in monaſtica regula ordinatè perſiſtere: ergo videtur quòd non poſſint eccleſiaſticis obſequiis deſeruire. Docere autem & prædicare pertinent ad eccleſiaſtica obſequia: ergo videtur quòd non liceat eis prædicare, aut docere, aut aliquid huiuſmodi facere.

alib. 4. in princip. & habetur 16. quæſt. 1. cap. Nemo poteſt.

SED CONTRA eſt, quòd *Grego. dicit, & habetur 16. quæſtione prima, Eadem enim ex auctoritate huiuſmodi decreti, quod Apoſtolico moderamine & pietatis officio à nobis eſt cõſtitutum, ſacerdotibus monachis Apoſtolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere, atque peccata ſoluere.

16. quæſt. 1. cap. ex auctoritate huius.

CONCLVSIO.

Non licet religioſis prædicare, docere, aliáque iuuandi populum officia exercere, niſi vel ſint ordinati, & hoc exercendi à ſuperiori iuriſdictionem ſuſceperint.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid dicitur alicui nõ licere dupliciter. Vno modo, quia habet in ſe quod contrariatur ei quod dicitur non licere: ſicut nulli homini licet peccare, quia habet in ſe quilibet homo rationem & obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid huiuſmodi facere: quia habet in ſe aliquid quod his repugnat, vel rationẽ præcepti, ſicut his qui ſunt irregulares ex ſtatuto Eccleſiæ, non licet aſcendere ad ſacros ordines. Vel propter peccatum, ſecundum illud Pſal. 49. Peccatori autem dixit Deus, Quare tu enarras iuſtitias meas? Hoc autem modo nõ eſt illicitum religioſis prędicare, docere, & huiuſmodi facere, tum quia ex voto & præcepto regulæ non obligantur ad hoc quòd ab his abſtineant, tum etiam quia non redduntur ad hoc minus idonei ex aliquo peccato commiſſo, ſed magis idonei ex exercitio ſanctitatis, quod aſſumpſerunt. Stultum autem eſt dicere, vt per hoc quòd aliquis in ſanctitate promouetur, efficiatur minus idoneus ad ſpiritualia officia exercẽda. Et ideo ſtulta eſt quorundam opinio dicentiũ, quòd ipſe ſtatus religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorẽ *Bonifacius papa rationibus ſupradictis excludit, dicens, vt habetur 16. quæſtione 1. Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audaciſſimo quidem zelo magis amaritudinis, quàm dilectionis inflammati, aſſerentes monachos, quia mundo mortui ſunt & Deo viuunt, ſacerdotalis officij poteſtate indignos. Sed omnino labuntur. Quod oſtendit: primo quidem, quia non contrariatur regulæ. *Subdit enim: Neq; enim beatus Benedictus monachorum præceptor almificus, huiuſmodi rei aliquo modo fuit interdictor. Et ſimiliter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundo improbat prædictum errorẽ ex idoneitate monachorum, cùm in fine capituli *ſubdit: Quanto quiſque eſt excellentior, tanto & in illis ſpiritualibus, ſcilicet operibus, potentior. Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, ſed propter hoc, quod deficit ei vnde illud poſſit: ſicut diacono non licet miſſam celebrare, quia non habet ordinem ſacerdotalem: & presbytero non licet ſentẽtiam ferre, quia non habet epiſcopalem auctoritatẽ. In quibus tamen eſt diſtinguendum: quia ea quæ ſunt ordinis, committi non poſſunt niſi ei qui ordinem habet: ſicut diacono non poteſt committi, quòd celebret miſſam, niſi fiat ſacerdos. Ea verò quę ſunt iuriſdictionis, committi poſſunt eis qui non habent ordinariam iuriſdictionem, ſicut prolatio ſentẽtiæ cõmittitur ab epiſcopo ſimplici ſacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis & aliis religioſis prædicare, docere, & alia huiuſmodi facere, quia ſtatus religionis non dat eis poteſtatem huiuſmodi faciẽdi. Poſſunt tamen iſta facere, ſi ordinem recipiant vel ordinariam iuriſdictionem, aut etiam ſi eis committantur ea quę ſunt iuriſdictionis.

16. quæſt. 1. cap. Sunt nonnulli.

eod. ca. parum à princip.

16. quæſt. 1. ca. Sunt nonnulli, declinãdo ad finem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ex verbis illis habetur, quòd monachi, ex hoc quòd ſunt monachi, non nanciſcuntur poteſtatem talia faciendi: non autem quòd ex hoc quòd ſunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illud etiam ſtatutum Niceni concilij præcipit, vt monachi non vſurpent ſibi ex hoc quòd ſunt monachi, poteſtatem huiuſmodi actus exercendi: non autẽ prohibet quin iſta poſſint eis cõmitti.

AD TERTIVM dicendum, quòd iſta duo ſe non cõpatiuntur, ſcilicet quòd aliquis ordinariam curam eccleſiaſticorum officiorum habeat, & monaſticã regulam in monaſterio ſeruet. Per hoc tamen non excluditur, quin monachi & alij religioſi poſſint interdum circa eccleſiaſtica officia occupari ex commiſſione prælatorum, qui ordinariam curam habẽt, & præcipuè illi, quorum religiones ad hoc ſunt ſpecialiter inſtitutæ: vt infrà *dicetur. *q. 188. ar. 4.*

ARTICVLVS II.

Vtrum religioſis liceat ſecularia negotia tractare.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur quòd religioſis non liceat ſecularia negotia tractare. Dicitur enim in *prædicto decreto Bonifacij papæ, quòd beatus Benedictus eos ſecularium negotiorum dixit expertes fore, quod quidem Apoſtolicis documentis & omnium ſanctorum Patrum inſtitutis, non ſolum monachis, ſed etiam canonicis omnibus magnopere imperatur, ſecũdum illud 2. ad Tim. 2. Nemo militãs Deo implicat ſe ſecularibus negotiis. ſed omnibus religioſis imminet, quòd militent Deo: ergo non licet eis ſecularia negotia exercere.

Infr. q. 188. ar. 2. ad 2. et opuſc. 19. ca. 11. & Rom. 16. co. 1. fin. & 2. Ti. 2. col. 2.

**ar. præced. 16. quæſt. 1. ca. Sunt nonnulli.*

¶ 2 Pręterea, Primę ad Theſſ. 4. dicit Apoſt. Operã detis vt quieti ſitis, & vt negotium veſtrum agatis *gloſ. Dimiſſis alienis, quod vobis vtile eſt in emendationem vitę. Sed religioſi ſpecialiter aſſumunt ſtudium emendationis vitæ: ergo non debent ſecularia negotia exercere.

**gloſ. interlinearis ibid.*

¶ 3 Pręterea, Super illud Matt. 11. Ecce qui mollibus veſtiuntur, in domibus Regum ſunt, dicit *Hier. Ex hoc oſtendit rigidam vitam & auſteram prædicationem vitare debere aulas Regum, & nobilium hominũ palatia declinare. Sed neceſſitas ſecularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum Regum palatia: ergo non licet religioſis aliqua negotia ſecularia pertractare.

in hoc loco tom. 9.

SED CONTRA eſt, quod Apoſtol. dicit ad Ro. vlt. Cõmendo vobis Phœben ſororem noſtrã. Et poſtea ſubdit, Et aſſiſtatis ei in quocũque negotio veſtri indiguerit.

CONCLVSIO.

Cupiditatis cauſa religioſis nullatenus licet ſecularia gerere negotia, ſed ex charitate.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà *dictum eſt, ſtatus religionis eſt ordinatus ad perfectionem charitatis conſequendam. Ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio: ſecundario autem dilectio proximi. Et ideo religioſi præcipuè & propter ſe debent intendere ad ad hoc, quòd Deo vacent. Si autem neceſſitas proximis immineat, eorum negotia ex charitate agere debẽt, ſecundum illud ad Gal. 6. Alter alterius onera portate, & ſic adimplebitis legem Chriſti: quia in hoc ipſo quòd proximis ſeruiunt propter Deum, dilectioni diuinæ obſequuntur. Vnde dicitur Iac. 1. Religio munda & immaculata apud Deum & Patrem hæc eſt, viſitare pupillos & viduas in tribulatione eorum. *Gloſ. id eſt, Succurrere eis qui carent præſidio in tempore neceſſitatis. Ergo dicendum, quòd cauſa cupiditatis ſecularia negotia gerere nec monachis nec

q. præced. ar. 1. & 7.

gloſ. interlinearis ibidem.

nec clericis licet. Causa verò charitatis se negotiis secularibus cum debita moderatione ingerere possunt secundum superioris licentiam, in ministrando & dirigendo. Vnde dicitur in *Decr. distinct. 88. Decreuit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones cōducere, aut negotiis secularibus se permiscere, nisi propter curam pupillorum aut orphanorum, aut viduarum, aut si forte episcopus ciuitatis ecclesiasticarum rerum sollicitudinē eum habere præcipiat. Eadem autem ratio est de religiosis & clericis: quia vtrisque similiter negotia secularia interdicuntur, vt *dictum est.

in decr. dist. 88. cap. Decreui. est cap. 2. in ordine.

in corp. art.

Ad primvm ergo dicendum, quòd monachis interdicuntur secularia negotia tractare propter cupiditatē, non autem propter charitatem.

Ad secvndvm dicendum, quòd non est curiositas sed charitas, si propter necessitatem aliquis se negotiis immisceat.

Ad tertivm dicendum, quòd frequentare palatia Regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religiosis: sed ea adire propter pias causas eis competit. Vnde dicitur 4. Reg. 4. quòd Helisæus dixit ad mulierem, Nunquid habes negotium, & vis vt loquar Regi vel principi militiæ? Similiter etiam conuenit religiosis adire Regum palatia, ad eos arguendos & dirigendos: sicut Ioannes Baptista arguebat Herodem, vt dicitur Matth. 14.

Articvlvs III.

Vtrum religiosi manibus operari teneantur.

Ad tertivm sic proceditur. Videtur quòd religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab obseruantia præceptorum. Sed operari manibus est in præcepto, secundum illud 1. ad Thess. 4. Operamini manibus vestris sicut præcepimus vobis. Vnde *Aug. in lib. de Operibus monach. dicit, Cæterū quis ferat homines contumaces, id est religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur: saluberrimis Apostoli monitis resistentes: non sicut infirmiores tolerari, sed sicut fortiores prædicari. Ergo videtur quòd religiosi teneantur manibus operari.

3. dist. 17. q. 3. ar. 1. q. 4. & quol. 9. art. 4. & opusc. 19. cap. 4. co. 7. & c. 17. ad 1.

**cap. 30. parum à princ. tom. 3.*

¶ 2 Præterea, 2. ad Thess. 3. super illud, Si quis non vult operari, nec manducet, dicit *glos. Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc Apostolum præcepisse, non de opere corporali, in quo agricolæ vel opifices laborant. Et *infrà, Sed superfluo conatur & sibi & cæteris caliginem adducere, vt quod vtiliter monet charitas, nō solū facere nolint, sed nec etiā intelligere. Et †infrà, Vult seruos Dei corporaliter operari vnde viuant. Sed præcipuè religiosi serui Dei nominantur, vtpote se totaliter diuino seruitio mancipantes, sicut patet per *Dion. 6. cap. eccl. Hierar. Ergo videtur quòd teneantur manibus operari.

Est Aug. in li. de operibus monach. cap. 1. & 2. to. 3.

**Eod. li. ca. 2. in fine.*

†cap. 3. in principio.

**cap. 6. eccl. hier. parte. 1. non procul à fine.*

¶ 3 Præterea, †Aug. dicit in lib. de Operibus monach. Quid agant qui operari corporaliter nolunt, scire desidero. Orationibus, inquiūt, vacamus, & psalmis, & lectionibus, & verbo Dei. Sed quòd per ista non excusentur, ostēdit per singula. Nam primo de oratione dicit, Citius exauditur vna obedientis oratio, quàm decem millium contemptorum: illos contemptores intelligens & indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo de diuinis laudibus *subdit, Cantica verò diuina cantare etiam manibus laborantes facile possunt. Tertio *subiungit de lectione, Quod autem se dicunt lectioni vacare, nōnne illic inueniūt quod præcipit Apostolus? Quæ est ergo ista peruersitas lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? Quarto *subiungit de prædicatione: Si autem alicui sermo erogandus est, & ita occupatur vt manibus operari non valeat, nunquid in monasterio omnes hoc possunt? Quādo ergo non omnes possunt, cur omnes sub hoc obtentu vacare volunt? quanquam si omnes possent, vicissitudinem facere deberent, non solum vt cæteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit vt multis audientibus vnus loquatur. Ergo videtur quòd religiosi non debeant cessare à manuali opere propter huiusmodi spiritualia opera, quibus vacant.

†cap. 17. in princip. to. 3.

**eod. cap. 17. parū à princ.*

**eod. ca. 17. circa finem.*

**li. de operibus monach. cap. 18. in princ. tom. 3.*

¶ 4 Præterea, Luc. 12. super illud, Vendite quæ possidetis, &c. dicit *glos. Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, vt omnibus vestris simul pro Domino spretis, postea labore manuum operemini, vnde viuatis vel eleemosynam faciatis. Sed ad religiosos pertinet propriè omnia sua relinquere: ergo videtur quòd etiam eorū sit de labore manuum suarum viuere, & eleemosynas facere.

Est Aug. de operibus monach. cap. 1. tom. 3.

¶ 5 Præterea, Religiosi præcipuè videntur teneri Apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur: sed Apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud 1. ad Cor. 4. ca. Laboramus operātes manibus nostris. Ergo videtur quòd religiosi teneantur manibus operari.

Sed contra, Ad præcepta obseruanda quæ communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi & seculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, vt patet secundæ ad Thessalonicens. 3. Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinatè, &c. Fratrem autem nominat quemlibet Christianum, sicut & 1. ad Cor. 7. Si quis frater vxorem habet infidelem, &c. Et ibidem dicitur: Si quis non vult operari, nec manducet. Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari, quàm seculares.

Conclvsio.

Non magis tenentur religiosi ad manualia opera, quàm seculares, qui ad ea tenentur vel ad victum quærendum, vel otium fugandum, vel vt habeant vnde tribuant necessitatem patientibus.

Respondeo dicendum, quòd labor manualis ad quatuor ordinatur. Primo quidem & principaliter ad victum quærendum. Vnde & primo homini dictum est: In sudore vultus tui vesceris pane tuo. Et in Psalm. 127. Labores manuum tuarum quia manducabis, &c. Secundo ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur. Vnde dicitur Ecclesiast. 33. Mitte seruum tuum in operationem, ne vacet. Multam enim malitiam docuit otiositas. Tertio ordinatur ad concupiscentiæ refrænationem, inquantum per hoc maceratur corpus. Vnde secundæ ad Corinthios sexto dicitur: In laboribus, in ieiuniis, in vigiliis, in castitate. Quarto autem ordinatur ad eleemosynas faciendas. Vnde dicitur ad Ephesios quarto: Qui furabatur, iam non furetur: magis autem laboret, operando manibus suis quod bonum est, vt habeat vnde tribuat necessitatem patienti. Secundum ergo, quòd labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit sub necessitate præcepti, prout est necessarium ad talem finem. Quod enim ordinatur ad finem, à fine necessitatem habet, vt scilicet intantum sit necessarium, inquantum finis sine eo esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde vnde viuere possit, tenetur manibus operari, cuiuscunque sit conditionis. Et hoc significant verba Apostoli dicentis, Qui non vult operari, nec manducet. Quasi diceret, Ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus, qua tenetur ad māducandum. Vnde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui non habent aliàs vnde licitè viuere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licitè facere potest. Vnde & Apostolus non inuenitur opus manuum præcepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicitè victū acquirebant. Nam primo quidem præcipit Apostolus opus manuale ad euitandum furtum, vt patet ad Ephesios quarto: Qui furabatur, iam non furetur: magis autem laboret, operando manibus suis. Secundo, ad vitandum cupiditatem alienarum rerum. Vnde dicit primæ ad Thessalonic. 4. Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, & vt honestè ambuletis ad eos qui foris sunt. Tertio, ad euitāda turpia negotia, ex quibus aliqui victum

acquirunt. Vnde secundæ ad Thessalonicen. 3. dicit, Cùm essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Audiuimus enim quosdam inter vos ambulare inquietè, nihil operantes: sed curiosè agentes. *glos. qui fœda cura necessaria sibi prouident. His autem qui huiusmodi sunt, denuntiamus & obsecramus, vt cum silentio operantes, panem suũ manducent. Vnde *Hier. dicit super epist. ad Galat. quòd Apostolus hoc dixit non tam officio docẽtis, quàm vitio gentis. Sciendum tamen, quòd sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licitè victum lucrantur, siue manibus siue pedibus, siue lingua fiant. Vigiles enim & cursores, & alij huiusmodi, de suo labore viuentes, intelliguntur de operibus manuum viuere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licitè potest lucrari. Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundum se consideratum: quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quàm per opus manuale. Maceratur enim caro per ieiunia & vigilias, & otiũ tollitur per meditationes sacrarum Scripturarum, & laudes diuinas. Vnde super illud Psalm. 68. Defecerunt oculi mei in eloquium tuum. dicit *glos. Non otiosus qui verbo Dei tãtum studet: nec pluris est qui extra operatur, quàm qui studium cognoscẽdæ veritatis exercet. Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec seculares, nisi fortè ad hoc per statuta suę ordinis obligentur, sicut *Hier. dicit in epist. ad Rusticũ monachum: Aegyptiorum monasteria hunc tenent morem, vt nullum absque opere aut labore suscipiant, non tã propter victus necessitatem, quàm propter animæ salutẽ, ne vagentur perniciosis cogitationibus. Inquantum verò opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate præcepti, nisi fortè in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynam facere teneretur, & non posset alias habere vnde pauperibus subueniret: in quo casu obligarentur similiter religiosi & seculares ad opera manualia exequenda.

glos. ordinar. ibidem. — *in proœmio li. 2. ad Gal. tom. 9.* — *psal. 118 in glos. ordinar. ex Aug.* — *circa medium illius: incipit, Nil Christiano felicius. tom. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum illud quod ab Apostolo proponitur, est de iure naturali. Vnde super illud secundę ad Thessalonicenses tertio, Vt subtrahatis vos ab omni fratre inordinatè ambulante, dicit *glossa aliter quàm ordo naturæ exigit. Loquitur autem de his qui ab opere manuali cessabant. Vnde & natura manus homini dedit loco armorum & tegumentorum, quæ aliis animalibus tribuit, vt scilicet per manus hæc & alia omnia necessaria conquirat. Ex quo patet quòd communiter ad hoc præceptum tenentur etiam religiosi & seculares, sicut ad omnia alia legis naturalis præcepta. Non tamen peccant quicunque manibus non operantur: quia ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinẽt ad bonum multorum, non tenentur singuli: sed sufficit quòd vnus vacet vni officio, & alius alteri: puta quòd quidam sint opifices, quidam agricolæ, quidam iudices, quidam doctores, & sic de aliis, secundum illud Apostoli primæ ad Corinth. 12. Si totum corpus oculus, vbi auditus, & si totum auditus, vbi odoratus? &c.

glos. interlin. ibidem.

Ad secundum dicendum, quòd glossa illa sumitur ab *Augustino in libro de Operibus monachorum, in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebãt non esse licitum seruos Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit Matthæi sexto: Ne soliciti sitis animæ vestræ quid manducetis. Nec tamen per hæc verba inducitur necessitas religiosis manibus operandi, si habent aliunde vnde viuere possint. Quod patet per hoc quod subdit: *Vult seruos Dei corporaliter operari, vnde viuant. Hoc autẽ non magis pertinet ad religiosos quàm ad seculares. Quod patet ex duobus. Primo quidẽ, ex ipso modo loquẽdi, quo Apostol. vtitur, dicens: Vt subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinatè. Fratres enim omnes Christianos vocat. Nondum enim erant tunc tẽporis religiones institutæ. Secũdo, quia religiosi nõ tenentur ad alia quàm seculares, nisi propter regulæ professionem. Et ideo si in statutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad opperandũ manibus religiosi quàm seculares.

cap. citato in argum. — *cap. 3. in principio cap. tom. 3.*

Ad tertium dicendum, quòd omnibus illis operibus spiritualibus, quæ ibi tangit *Aug. potest aliquis vacare dupliciter. Vno modo, quasi deseruiens vtilitati communi. Alio modo, quasi insistẽs vtilitati priuatæ. Illi ergo qui prædictis operibus spiritualibus publicè vacant, excusantur per huiusmodi opera spiritualia ab opere manuali duplici ratione. Primo quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa huiusmodi opera. Secundo, quia huiusmodi opera exercẽtibus debetur subministratio victus ab his quorũ vtilitati deseruiũt. Illi verò qui prædictis operibus non quasi publicis, sed quasi priuatis vacant, non oportet, quòd per huiusmodi opera à manualibus operibus abstrahantur, nec etiam fit eis debitum, vt de stipendiis fidelium viuant. Et de talibus loquitur *Aug. Quod enim dicit, Cantica diuina decãtare manibus operãtes possunt, exemplo opificũ, qui fabulis linguas dant, cùm tamen manibus ab opere non recedant, manifestũ est quòd non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant: sed intelligitur de his qui psalmos vel hymnos dicũt, quasi priuatas orationes. Similiter quod* dicit de lectione & oratione, referendũ est ad orationes & lectiones priuatas, quas etiam laici interdum faciunt: non autẽ ad illos, qui publicas orationes in Ecclesia faciunt, vel etiã publicas lectiones in scholis legunt. vnde non dicit, Qui dicũt se vacare doctrinæ vel instructioni: sed qui dicũt se vacate lectioni. Similiter etiã de prædicatione loquitur, non quæ fit publicè ad populũ, sed quæ specialiter fit ad vnum vel ad paucos per modum priuatę admonitionis. vnde signanter dicit, si alicui sermo erogãdus est. Nã sicut *glos. dicit 1. ad Cor. 2. sermo est qui priuatim fit: prædicatio, quæ fit in communi.

ca. 17. lib. de operibus monach. tom. 3. — *cap. 17. post à princip.* — *cap. 18. in principio.* — *glos. interlin. super id: sermonem & prædicationem.*

Ad quartum dicendum, quòd illi qui omnia propter Deũ spernunt, tenentur manibus operari, quãdo aliàs non habent vnde viuant, vel vnde eleemosynas faciant, in casu in quo facere eleemosynã cadit sub pręcepto: nõ autẽ aliter, vt* dictũ est. Et secundũ hoc loquitur glos. inducta.

in corp. art.

Ad quintum dicendum, quòd hoc quòd Apostoli manibus laborauerint, quandoq; quidem fuit necessitatis, quandoque verò supererogationis. Necessitatis quidem, quando ab aliis victũ inuenire non poterant. vnde super illud 1. ad Cor. 4. Laboramus operantes manibus nostris. dicit *glos. quia nemo dat nobis. Supererogationis autẽ, vt patet per illud quod habetur 1. ad Cor. 9. vbi dicit Apostolus, quòd non est vsus potestate, quam habebat viuendi de Euangelio. Hac autẽ supererogatione vtebatur Apostolus tribus de causis. Primo quidẽ, vt occasionem prædicandi auferret pseudapostolis, qui propter sola temporalia prædicabant. vnde dicit 2. ad Cor. 11. Quod autẽ facio, & faciam, vt amputem eorum occasionẽ, &c. Secundo, ad euitandũ grauamen eorum, quibus prædicabat: vnde dicit 2. ad Cor. 12. Quid minus habuistis præ cæteris Ecclesiis, nisi quòd ego ipse non grauaui vos? Tertio, ad dãdum exemplũ operãdi otiosis. Vnde 2. ad Thes. 3. dicit, Nocte & die operãtes, vt formã daremus vobis ad imitandum nos. Quod tamen Apostolus non faciebat in locis, in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, sicut Athenis, vt* Aug. dicit in lib. de Operibus monach. Non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cùm non teneantur ad omnes supererogationes. vnde nec alij Apostoli manibus operabantur.

glos. ordinar. ibidem. — *ca. 18. to. 3.*

Articvlvs IIII.

Vtrum religiosis liceat de eleemosynis viuere.

A d

Opusc. 18. art. 7.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd religiosis non liceat eleemosynis viuere. Apostolus enim 1. ad Timoth. 5. præcipit quòd viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non viuant de eleemosynis Ecclesiæ, vt Ecclesia sufficiat illis, quæ verè viduæ sunt. Et *Hieronymus dicit ad Damasum papam, quòd qui bonis parentum & opibus sustentari possunt, si quod pauperū est, accipiunt, sacrilegium profectò committunt. Et per abusionem talium iudicium sibi manducant & bibunt. Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sint validi: ergo videtur quòd peccent, eleemosynas pauperum comedendo.

habetur 1. q. 2. cap. Clericos. & 16. q. 1. ca. Quoniam.

¶ 2 Præterea, Viuere de sumptibus fidelium est merces deputata prædicantibus Euangelium pro suo labore vel opere, secundum illud Matt. 10. Dignus est operarius cibo suo. Sed prædicare Euangelium non pertinet ad religiosos, sed maximè ad prælatos, qui sunt Pastores & Doctores: ergo religiosi non possunt licitè viuere de eleemosynis fidelium.

¶ 3 Præterea, Religiosi sunt in statu perfectionis: sed perfectius est dare eleemosynas, quàm accipere. Dicitur enim Act. 20. Beatius est dare quàm accipere. Ergo non debent de eleemosynis viuere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

¶ 4 Præterea, Ad religiosos pertinet impedimēta virtutis & occasiones peccati vitare: sed acceptio eleemosynarum præbet occasionem peccati, & impedit virtutis actum. Vnde super illud secundæ ad Thessalonicenses vltimo: Vt nosmetipsos formam daremus vobis, dicit *glos. Qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, vt aduletur necesse est pascenti se. Dicitur etiam Exod. 23. Ne accipias munera, quæ excæcant prudentes, & mutant verba iustorum. Et Prouerb. 22. dicitur, Qui accipit mutuum, seruus est fœneratoris, quod est religioni contrarium. Vnde super illud secundæ ad Thessalonicenses vltimo, Vt nosmetipsos formam daremus, &c. dicit glos. Religio nostra ad libertatem homines aduocat: ergo videtur quòd religiosi non debeant de eleemosynis viuere.

Est glos. Ambros. ibidem, tom. 5.

¶ 5 Præterea, Religiosi præcipuè tenentur imitari Apostolorum perfectionem. Vnde Apostol. dicit ad Phil. 3. Quicunque perfecti sumus, hoc sentiamus. Sed Apostolus nolebat viuere de sumptibus fidelium, vt occasionē auferret pseudapostolis, sicut ipse dicit 2. ad Corin. 11. Et ne scandalum poneretur infirmis, vt patet 1. ad Corin. 9. Ergo videtur quòd propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de eleemosynis viuant. Vnde & Augustinus dicit in lib. de *Operibus monachorum: Amputetis occasionem turpium nundinatum, quibus æstimatio vestra læditur & infirmis offendiculum ponitur, & ostendite hominibus non vos in otio facilem victum, sed per angustam & arctam viam regnum Dei quærere.

cap. 28. in fine tom. 3.

SED CONTRA est, quòd sicut *Gregor. dicit in 2. Dialogorum, Beatus Benedictus tribus annis in specu permanens, de his quæ à Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentesque reliquerat, & tamen validus corpore existens non legitur de labore manuū quæsiuisse victum. Ergo religiosi licitè possunt de eleemosynis viuere.

lib. 2. cap. 1. circa med.

CONCLVSIO.

Possunt religiosi ex eleemosynis absque manualis operis lucro viuere, præcipuè si religiosis operibus ad proximorum vtilitatē vacēt.

RESPONDEO dicendum, quòd vnicuique licet viuere de eo quod suum est, vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicuius ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi & clerici, quorum monasteriis vel ecclesiis ex munificentia principum vel quorumcunque fidelium sunt facultates collatæ, ex quibus sustententur, possunt de eis viuere licitè absque hoc quòd manibus laborent, & tamen certum est eos de eleemosyna viuere. Vnde & similiter si aliqua mobilia religiosis à fidelibus conferantur, possunt de eis licitè viuere. Stultum est enim dicere quòd aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panē vel paruā pecuniā. Sed quia huiusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc, q liberius religiosis actibus insistere possint, quorū cupiunt se fore participes qui temporalia subministrant, redderetur eis vsus prædictorum donorum illicitus, si ab actibus religiosis desisterent: quia sic quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt. Debitum autem est alicui aliquid dupliciter. Vno modo, propter necessitatem, quæ facit omnia communia, vt *Ambrosius dicit. Ideo si religiosi necessitatem patiantur, licitè possunt de eleemosynis viuere, quæ quidem necessitas potest esse tripliciter. Primo quidem propter corporis infirmitatem, ex qua contingit quod non possunt sibi labore manuum victum quærere. Secundo, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat. Vnde *Augustinus dicit in libro de Operibus monachorum, quòd bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent seruis Dei, qui manibus operantur, vt horæ quibus ad expediendum animum ita vacatur, vt illa corporalia opera geri non possunt, non opprimant egestate. Tertio, propter pristinam conuersationem eorum qui non consueuerāt manibus laborare. Vnde *Augustinus dicit in libro de Operibus monachorū, quòd si habeant aliquid in seculo, quo facile sine opificio sustentarēt istam vitam, quam conuersi ad Deum indigentibus dispartiti sunt, & credenda est eorum infirmitas & ferenda. Solent enim tales delicatius educati laborem operum corporalium sustinere non posse. Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, siue sit aliquid temporale, siue spirituale, secundū illud primæ ad Corinth. 9. Si nos vobis spiritualia seminauimus, non magnum est, si carnalia vestra metamus. Et secūdum hoc quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis viuere, quasi sibi debitis. Primo quidem, si prædicent auctoritate prælatorum. Secūdo, si sint ministri altaris: quia vt dicitur primæ ad Corinthios 9. Qui altario deseruiunt, cum altario participant. Ita & Dominus ordinauit his, qui Euangelium annuntiant, de Euangelio viuere. Vnde & Augustinus dicit in libro de *Operibus monachorum, Si Euangelistæ sunt, fateor, habent potestatem viuendi de sumptibus fidelium: si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed planè vendicant potestatem. Et hoc ideo, quia sacrificium altaris vbicunque agatur, commune est toti populo fidelium. Tertio, si instant studio sacræ Scripturæ ad communem vtilitatem totius Ecclesiæ. Vnde Hieronymus dicit contra Vigilantium: Hæc vndique vsque hodie perseuerat consuetudo, non solum apud nos, sed etiam apud Hebræos, vt qui in lege Domini meditantur die ac nocte, & patrem non habent in terra nisi solum Deum, totius orbis foueantur ministeriis. Quarto, si bona temporalia quę habebant, monasterio largiuntur, de eleemosynis monasterio factis possunt viuere. Vnde *Augustinus dicit in libro de Operibus monachorum, quòd his qui relicta vel distributa, siue ampla, siue qualicunque opulentia, inter pauperes Christi pia & salubri humilitati numerari volunt, vicem sustentandæ vitæ eorum res ipsa communis & fraterna charitas debet, qui laudabiliter agunt, si manibus operentur. Quod si nolint, quis audeat eos cogere? Nec est attendendum, vt ibidem subditur, in quibus monasteriis, vel in quo loco, indigentibus fratribus quisquis hoc quod habebat impēderit: omnium enim Christianorum vna respublica est. Si verò aliqui sunt religiosi, qui absque necessitate & vtilitate, quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quæ dantur pauperibus, viuere, hoc est eis illicitum. Vnde *August. dicit in lib. de Operibus monachorū, Plerunque ad professionem seruitutis Dei ex cōditione

ex serm. 81. colligi videtur, tom. 3.

cap. 17. à med. tom. 3.

cap. 21. circa princip. to. 3.

cap. 21. in princ. tom. 3.

cap. 25. à med. tom. 3.

cap. 22. tom. 3.

ditione seruili aliqui veniuut, vt ex vita rusticana, & ex opificum exercitatione & plebeio labore, de quibus non apparet vtrum ex proposito seruitutis Dei veniât, an vitam inopem & laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiti velint, & insuper honorari à quibus contemni conterique consueuerunt. Tales ergo se, quo minus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt. Præteritæ quippe vitæ consuetudine conuincuntur. Et postea *subdit, Si nolunt operari, nec manducent. Neque propterea ad pietatē diuites humiliantur, vt pauperes ad superbiam extollantur. Nullo enim modo decet, vt in ea vita vbi senatores fiunt laboriosi, fiant opifices otiosi, & quò veniunt relictis deliciis suis, qui fuerunt prædiorum domini, ibi sint rustici delicati.

cap. 25. non procul à fine tom. 3.

AD PRIMVM ergo dicēdum, quòd auctoritates illæ sunt intelligendæ tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subueniri. Tūc enim tenerentur nō solum ab eleemosynis accipiēdis desistere, sed etiā sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd prælatis cōpetit prædicatio ex officio: religiosis autem potest competere ex commissione. Et ita cùm laborāt in agro dominico, possunt exinde viuere, secundum illud 2. ad Tim. 2. Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere. Vbi dicit *glos. scilicet prædicatorem qui in agro Ecclesiæ ligone verbi Dei excolit corda auditorum, possunt etiam de Euangeliis viuere qui prædicatoribus ministrāt. Vnde super illud ad Rom. 15. Si spiritualium eorum participes facti sunt Gentiles, debent & in carnalibus ministrare eis. dicit *glos. scilicet Iudæis, qui miserūt prædicatores ab Hierosolymis. Sunt & aliæ causæ, ex quibus alicui debetur, vt de sumptibus fidelium viuat, vt *dictū est.

glos. ordinar. ibidem.
glos. interlin. ibidem.
in corp. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd cæteris paribus, dare est perfectius quàm accipere: & tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, & modica accipere ad sustentationem vitæ, melius est, quàm dare aliqua particulariter pauperibus, vt ex *supradictis patet.

q. 186. ar. 3. ad 6.

AD QVARTVM dicendum, quòd accipere munera ad diuitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi nō debitum, absque vtilitate & necessitate, præstat occasionem peccati, quod non habet locum in religiosis, vt ex *supradictis patet.

In corp. art.

AD QVINTVM dicendum, quòd quando apparet manifesta necessitas & vtilitas, propter quam aliqui religiosi de eleemosynis viuant absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi: sed malitiosi more Pharisæorum, quorum scandalum contemnendum Dominus docet Matth. 15. Sed si non esset euidens necessitas & vtilitas, posset exinde generari scādalum infirmis, quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his, qui facultatibus communibus otiosè vtuntur.

ARTICVLVS V.

Vtrum religiosis liceat mendicare.

3. contra ca. 135. co. 3. 4. & 5. & quolib. 7. ar. 18. ad 7. & opusc. 17. cap. 14. 15. & 16. & opusc. 19. cap. 7.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd religiosis non liceat mendicare. Dicit enim *Aug. in lib. de Operibus monach. Tam multos hypocritas sub habitu monachorum vsquequaque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes prouincias. & postea subdit, Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatę pretium sanctitatis: ergo videtur quòd vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

ca. 28. ante med. tom. 3.

¶ 2 Præterea, Primæ ad Thess. 4. dicitur, Operamini manibus vestris sicut præcipimus vobis, & vt honestè ambuletis ad eos qui foris sunt, & nullius aliquid desideretis. vbi dicit *glos. Ideo opus est agēdum, & non otiandum, quia honestum est & quasi lux ad infideles, & non desiderabitis rem alterius, nedum rogetis vel tollatis aliquid. Et 2. ad Thess. 3. super illud, Si quis non vult operari, &c. *dicit, Vult seruos Dei corporaliter operari, vt habeant vnde viuant, vt non compellantur egestate necessaria petere. Sed hoc est mendicare. Ergo videtur quòd illicitū sit prætermisso opere manuali mendicare.

glos. ordinar. ibidem.
glos. ordin. ibid. ex Aug. de operibus monachorum.

¶ 3 Præterea, Illud quod est in lege prohibitum & iustitiæ contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege diuina. Dicitur enim Deuter. 15. Omnino indigens & mendicus non erit inter vos. Et in Psal. 36. Non vidi iustum derelictum, nec semē eius quærens panem. Secundum etiam iura ciuilia punitur validus mendicās, vt *habetur Codice de Validis mendicantibus. *li. 11. tit. 25.* Ergo non competit religiosis mendicare.

¶ 4 Præterea, Verecundia est de turpi actu, vt *Dam. *lib. 2. ca. 15.* dicit. sed *Ambr. dicit in lib. de Officio, quòd verecundia **Ambr. li. 1.* petendi ingenuos prodit natales: ergo mendicare est tur- *ca. 30. non* pe. Non ergo religiosis competit. *procul à fine, tom. 1.*

¶ 5 Præterea, Maximè de eleemosynis viuere cōpetit prædicantibus Euangelium, secundum Domini statutū, vt *suprà dictum est. *art. praced.* Eis tamen non competit mendicare: quia super illud 2. ad Tim. 2. Laborantem agricolam, &c. dicit *glos. *glos. ordin. super illud, De fructibus percipere.* Vult Apostolus quòd Euangelista intelligat quòd necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas. Ergo videtur quòd religiosis non competat mendicare.

SED CONTRA, Religiosis competit viuere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicauit, secundum illud Psal. 39. Ego autem mendicus sum & pauper. vbi dicit *glos. *Est glos. Cassiod. hoc loco.* Hoc dixit Christus de se ex forma serui. Et infrà, Mendicus est qui ab alio petit, & pauper qui sibi non sufficit. Et in alio Psal. 69. Ego egenus & pauper sum. vbi dicit *glos. *Cassiod. ibid.* Egenus, id est petens: pauper, id est, insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo. Et Hier. dicit in quadā epistola: Caue ne Domino tuo mendicante, scilicet Christo, alienas diuitias congeras. Ergo conueniēs est religiosis mendicare.

CONCLVSIO.

Non modò religiosis, sed omnibus ad humilitatis assumptionem & exemplum, & communem vtilitatem mendicare licet, non autem ad otium fouendum, vel ad lucri cupiditatem.

RESPONDEO dicendum, quòd circa mendicationem duo possunt considerari, vnum quidē, ex parte ipsius actus mendicationis, qui habet sibi quandam abiectionē coniunctam. Illi enim videntur abiectissimi inter homines esse, qui non solum sunt pauperes, sed intantum sunt egentes, quòd necesse habent ab aliis victum accipere. Et secundum hoc causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant, sicut & alia assumunt, quæ ad abiectionē quandā pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas, quæ est ex superexcessu caloris, efficacissimè sanatur per ea quæ in frigiditate excedunt, ita etiam pronitas ad superbiam efficacissimè curatur per ea, quæ multum abiecta videntur. Et ideo dicitur in *Decret. de pœnitent. distinct. 2. *in decretis de Pœnit. cap. Si quis semel.* Si quis exercitio humilitatis se vilioribus officiis subdat, & ministeriis indignioribus tradat, ita nanque arrogantiæ & humanæ gloriæ vitium curari poterit. Vnde *Hieronym. **Inter med. & fin. Ama. incipit, Plures anni sunt. tom. 1.* in epistola ad Oceanum commendat Fabiolam de hoc quòd optabat, vt suis diuitiis pariter effusis pro Christo, stipem acciperet. quod etiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiā à seruis suis eleemosynas accepisse. Et de beato Arsenio legitur in vitis patrum, quòd gratias egit de hoc quòd necessitate cogēte oportuit eum eleemosynam petere. Vnde & in pœnitentiam pro grauibus culpis iniungitur aliquibus, vt peregrinentur mendicantes. sed quia humilitas sicut & cæteræ virtutes absque discretione esse non debet, ideo oportet discretè mendicitatē ad humiliationem assumere, vt ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cuiuscunque alterius indecētis. Alio modo potest cōsiderari mendicitas ex parte eius, quod quis mendicando acquirit, & sic ad mendicandum potest homo ex duobus

induci. Vno modo, ex cupiditate habendi diuitias, vel victum otiosè, & talis mendicitas est illicita. Alio modo, ex necessitate vel vtilitate. Ex necessitate quidem, sicut cùm aliquis non potest aliunde habere vnde viuat, nisi mendicet. Ex vtilitate autem, sicut cùm aliquis intẽdit ad aliquid vtile perficiẽdum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest: sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis vel Ecclesiæ vel quibuscunque operibus, quæ vergunt in vtilitatem communem: sicut scholares, vt possint vacare studio sapientiæ. Et hoc modo mendicitas est licita, sicut secularibus, ita religiosis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Aug. ibi loquitur expressè de his qui ex cupiditate mendicant.

AD SECVNDVM dicendum, quòd prima glossa loquitur de petitione quę fit ex cupiditate, vt patet ex verbis Apostoli: alia autem glossa loquitur de illis, qui absque omni vtilitate quam faciunt, necessaria petunt, vt ociosi viuant. Non autem ociosè viuit, qui qualitercunque vtiliter viuit.

AD TERTIVM dicendũ, quòd ex illo præcepto legis diuinæ non prohibetur alicui mendicare. Sed prohibetur diuitibus, ne tam tenaces sint, vt propter hoc aliquid egestate mendicare cogantur. Lex autem ciuilis imponit pœnam validis mendicantibus qui non propter vtilitatem vel necessitatem mendicant.

AD QVARTVM dicendũ, quòd duplex est turpitudo: vna inhonestatis, alia exterioris defectus, sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem. Et talis turpitudo mendicitatis non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, vt *dictum est. *in corp. art.*

AD QVINTVM dicendum, quòd prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant. Si tamen non quasi sibi debitum, sed gratis dandum mendicando petere velint, ad maiorem humilitatem pertinet.

ARTICVLVS VI.

Vtrum liceat religiosis vilioribus vestibus vti quàm cæteri.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd non liceat religiosis vilioribus vestibus vti quàm cæteri: quia secundum Apostolum 1. ad Thessal. vlt. Ab omni specie mala abstinere debemus. Sed vilitas vestium habet speciem mali. Dicit enim Dominus Matthæi septimo, Attendite à falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ouium. Et super illud Apocalyp. sexto: Ecce equus pallidus, &c. dicit *glos. Videns diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres qui sub habitu religionis obtinent naturã nigri & rufi equi peruertendo fidem. Ergo videtur q religiosi non debeant vilibus vestibus vti. *Opusc. 19. cap. 8.* *glos. ordinar. ibidem.*

¶ 2 Præterea, *Hieronymus dicit ad Nepotianum: Vestes pullas, id est nigras æquè vita vt candidas. Ornatus & sordes pari modo fugiẽdi sunt: quia alterũ delitias, alterũ gloriã redolet. Ergo videtur quòd cùm inanis gloria sit grauius peccatum quàm deliciarum vsus, quòd religiosi qui debent ad perfectionem tendere, magis debent vitare vestes viles quàm pretiosas. *Post med. epi. incipit, Petis à me Nepotiane tom. 1.*

¶ 3 Præterea, Religiosi maximè intendere debent operibus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentię non est vtendum exterioribus signis tristitiæ, sed magis lætitiæ signis. Dicit enim Dominus Matthæi sexto: Cùm ieiunatis, nolite fieri sicut hypocritæ tristes. Et postea subdit: Tu autem cùm ieiunas, vnge caput tuum, & faciem tuam laua. Quod exponens *Augustin. in lib. de Sermone Domini in monte dicit: In hoc capitulo maximè aduertendum est non in solo rerum corporearum nitore atque pompa: sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse iactantiam, & eo periculosiorẽ, quo sub nomine seruitutis Dei decipit. Ergo videtur quòd religiosi non debeant vilioribus vestibus indui. *lib. 2. ca. 19. in med. to. 4.*

SED CONTRA est, quod ad Hebr. 11. Apostolus dicit, Circuierunt in melotis & in pellibus caprinis: glossa, vt Helias & alij. Et in *Decretis 21. quæstione quarta dicitur: Si inuenti fuerint deridentes eos, qui vilibus & religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Pristinis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri ac vili veste conuersabatur. *21. q. 4. cap. Omnis iactantia, in med.*

CONCLVSIO.

Ex animi humilitate, non autem elatione licet religiosis vti vilioribus quàm cæteri.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *Augustinus dicit in tertio de Doctrina Christiana, in omnibus exterioribus rebus non vsus rerum, sed libido vtentis in culpa est. Ad quam discernendam attendendum est quòd habitus vilis & incultus dupliciter potest considerari. Vno modo, prout est signum quoddam dispositionis vel status humani: quia vt dicitur Ecclesiast. decimonono, Amictus hominis annuntiat de eo. Et secundum hoc vilitas habitus est quandoque signum tristitiæ. Vnde & homines in tristitia existẽtes solent vilioribus vestibus vti, sicut econuerso in tempore solennitatis & gaudij vtuntur cultioribus vestimentis. Vnde & pœnitentes vilibus vestibus induuntur, vt patet Ionæ tertio de Rege, qui indutus est sacco. Et tertij Regum vigesimoprimo de Achab, qui operuit cilicio carnem suam. Quãdoque verò est signum contemptus diuitiarum & mundani fastus. Vnde *Hieronymus dicit ad Rusticum monachum: Sordes vestium candidæ mentis indicia sunt: vilis autem tunica contemptum seculi probat; ita duntaxat ne animus tumeat, nec habitus sermoque dissentiat. Et secundum vtrunque horum competit religiosis vilitas vestium: quia religio est status pœnitentiæ & contemptus mundanæ gloriæ. Sed quòd aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria. Vno modo, ad sui humiliationẽ. Sicut enim ex splendore vestium animus hominis eleuatur, ita ex humilitate vestium humiliatur. Vnde de Achab, qui carnem suam cilicio induit, dicit Dominus ad Heliam: Nónne vidisti Achab humiliatum coram me, vt habetur tertij Regum vigesimoprimo. Alio modo, propter exemplum aliorũ. Vnde super illud Matthæi tertio, Habebat vestimentum de pilis camelorum, & cætera. dicit gloss. Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit. Tertio modò, propter inanem gloriam, sicut *Augustinus dicit, quòd in ipsis sordibus luctuosis potest esse iactãtia. Duobus ergo primis modis laudabile est abiectis vestibus vti. Tertio verò modo vitiosum est. Alio modo potest considerari habitus vilis & incultus secundum quod procedit ex auaritia, vel negligẽtia: & sic etiã ad vitium pertinet. *lib. 3. ca. 12. tom. 3.* *de viuendi forma inter princ. & medium, to. 4.* *li. 2. de serm. Domini in mõte, ca. 19. à med. to. 4.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vilitas vestium de se non habet speciem mali, imo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanæ gloriæ. Et inde est quòd mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant. Vnde *Aug. dicit in lib. de Sermone Domini in monte, quòd non ideo debent oues odisse vestimentum suum, quòd plerunque illo se occultant lupi. *lib. 2. ca. 38. circa med. tom. 4.*

AD SECVNDVM dicendum, quòd Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus, quæ deferuntur propter humanam gloriam.

AD TERTIVM dicendum, quòd secundum doctrinam Domini in operibus sanctitatis nihil homines facere debẽt propter apparentiã. Quod præcipuè cõtingit quando aliquis aliquid nouum facit. Vnde *Chrys. dicit super Matt. Orans nihil nouum faciat quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiẽdo, vel manus expandendo: quia scilicet ex ipsa nouitate homines reddũt intentos ad considerandũ. Nec tamen omnis nouitas intẽtos faciẽs homines ad considerandũ reprehensibilis est. Potest enim & bene & malè fieri. Vnde *Aug. dicit in lib. de serm. Domini in mõte, q qui in professione Christianitatis inusitato squalore & sordibus intẽtos in se oculos hominũ facit, cũ in illud voluntatem faciat, non necessitatem patiatur: cæteris eius operibus potest cognosci vtrum hoc cõtem- *Hom. 19. in Matt. à med. tom. 2.* *lib. 2. ca. 19. à med. to. 4.*

ptu superflui cultus an ambitione aliqua faciat. Maximè autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt, quasi signum suæ professionis, qua contemptum mundi profitentur.

QVÆSTIO CLXXXVIII.

De religionum varietate, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de differentia religionum.

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

Primo, vtrum sint diuersæ religiones, vel vna tantum.

¶ Secundo, vtrum aliqua religio institui possit ad opera vitæ actiuæ.

¶ Tertio, vtrũ aliqua religio possit ordinari ad militãdũ.

¶ Quarto, vtrum possit institui aliqua religio ad prædicandum, & huiusmodi opera exercenda.

¶ Quinto, vtrum possit aliqua religio institui ad studiũ scientiæ.

¶ Sexto, vtrum religio quę ordinatur ad vitam contemplatiuam, sit potior ea quæ ordinatur ad vitã actiuã.

¶ Septimo, vtrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis.

¶ Octauo, vtrum religio solitariorum sit præferenda religioni in societate viuentium.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum sit tantum vna religio.

infr. art. 6. cor.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd non sit nisi vna tantũ religio. In eo enim ꝙ totaliter & perfectè habetur, diuersitas esse non potest, propter quod non potest esse nisi vnum primum summum bonum, vt in *primo habitum est. Sed sicut *Gregorius dicit super Ezechielem, cùm quis omne quod habet, omne quod viuit, omne quod sapit, omnipotenti Deo vouerit, holocaustum est, sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur quòd religiones non sint multæ, sed vna tantum.

*q. 6. ar. 2. 3. & 4. *Hom. 20. inter medium & finem.*

¶ 2 Præterea, Ea quæ in essentialibus conueniunt, non diuersificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis essentialibus religionis non est aliqua religio, vt *suprà habitum est. Ergo videtur quòd ipsę religiones specie nõ diuersificentur: sed solum per accidens.

q. 186. art. 6. & 7.

¶ 3 Præterea, Status perfectionis conuenit & religiosis & Episcopis, vt *suprà habitum est. Sed episcopatus non diuersificatur specie, sed est vnus vbicunque fuerit. Vnde *Hieronymus dicit ad †Alexandrum Episcopum: Vbicunque fuerit Episcopus siue Romæ, siue Eugubio, siue Constantinopoli, siue Rhegio, eiusdem meriti est, eiusdem & sacerdotij. Ergo pari ratione vna sola est religio.

*q. 184. art. 5. & 7. *Refertur di. 93. ca. Legimus. à med. Ex Hieron. in epist. ad Euagrium à medio illius: incipit, legimus in Esaia. tom. 3. †aliàs, Euandrum.*

¶ 4 Præterea, Ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diuersitate religionum videtur quædam posse confusio induci populo Christiano, vt quædam Decretalis *dicit. Ergo videtur quòd non debeant esse diuersæ religiones.

in decretal. lib. 3. tit. 36. & est de religiosis domibus cap. 9.

SED CONTRA est, quod in Psalm. 44. scribitur ad ornatum Reginæ pertinere, quòd sit circumamicta varietate.

CONCLVSIO.

Non vna, sed variæ sunt religiones ex diuersis spiritualibus exercitiis, & charitatis operibus distinctæ.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex †supradictis patet, status religionis est quoddam exercitium, quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis. Sunt autem diuersa charitatis opera, quibus homo vacare potest, sunt etiam diuersi modi exercitiorum. Et ideo religiones distingui possunt dupliciter. Vno modo, secundum diuersitatem eorum, ad quæ ordinantur, sic vt vna religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, & alia ad visitandos, vel redimendos captiuos. Alio modo potest esse diuersitas religionum secundum diuersitatem exercitiorum, puta quòd in vna religione castigatur corpus per abstinentias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, aut per aliquid aliud huiusmodi. Sed quia finis est potissimum in vnoquoque, maior est religionum diuersitas quæ attenditur secũdum diuersos fines, ad quos religiones ordinantur, quàm quæ attenditur secundum diuersa exercitia.

†q. præced. ar. 2. & q. 186. art. 7.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd hoc est commune in omni religione, quòd aliquis totaliter se debet præbere ad seruiendum Deo. Vnde ex hac parte non est diuersitas inter religiones, vt scilicet in vna religione aliquis retineat aliquid sui, & in alia aliud. Est autem diuersitas secundum diuersa, in quibus homo Deo seruire potest, & secũdum quod ad hoc homo se potest diuersimodè disponere.

AD SECVNDVM dicendũ, ꝙ tria essentialia vota religionis pertinẽt ad exercitiũ religionis sicut quædã principalia ad quæ omnia alia reducuntur, vt *suprà dictũ est. Ad obseruandum autem vnumquodque eorum diuersimodè aliquis se disponere potest, puta ad votum continentiæ seruandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, & per mutuam societatem, & per multa alia huiusmodi. Et secundum hoc patet, quòd communitas essentialium votorum compatitur diuersitatem religionis, tum propter diuersas dispositiones, tum etiam propter diuersos fines, vt ex *supradictis patet.

q. 186. ar. 7. ad 2. — *q. 186. ar. 7. ad 2.*

AD TERTIVM dicendum, quòd in his quæ ad perfectionem pertinent, Episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, vt *suprà dictum est. Agens autem etiam in naturalibus quanto est superius, tanto est magis vnum: ea verò quæ patiuntur, sunt diuersa. Vnde rationabiliter est vnus episcopalis status, religiones verò diuersæ.

q. 184. ar. 7.

AD QVARTVM dicendum, quòd confusio opponitur distinctioni & ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem & eodem modo diuersæ religiones essent absque necessitate & vtilitate. Vnde vt hoc non fiat, salubriter institutũ est, ne noua religio nisi auctoritate summi Pontificis *instituatur.

Nõ nisi summi Pontificis auctoritate religio instituenda est aliter secta.

ARTICVLVS II.

Vtrum aliqua religio institui debeat ad opera vitæ actiuæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd nulla religio institui debeat ad opera vitæ actiuæ. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, vt ex *supradictis patet. Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione diuinorum. Dicit enim Dionysius sexto capitulo †Ecclesiasticæ hierarchiæ, quòd nominantur ex Dei puro seruitio, & famulatu, & indiuisibili & singulari vita vniente eos indiuisibilium sanctis conuolutionibus, id est contemplationibus ad Deiformem vnitatem & amabilem Deo perfectionem. Ergo videtur quòd nulla religio institui possit ad opera vitæ actiuæ.

*Opusc. 19. cap. 1. princ. *q. 184. art. 5. †cap. 6. part. 1. à medio illius.*

¶ 2 Præterea, Idem iudicium videtur esse de monachis & canonicis regularibus, vt habetur *extrà, de postulando. Ex parte. & de statu monachorũ. Quod Dei timorẽ: dicitur, quòd à sanctorum monachorum consortio non putantur seiuncti. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplatiuam. Vnde *Hieron. dicit ad Paulinũ, Si cupis esse quod diceris monachus, id est solus, quid facis in vrbibus? Et idem habetur extrà, de renuntiatione, Nisi cùm pridem. Et de regularibus, †Licet quibusdã. Ergo videtur quòd omnis religio ordinetur ad vitam contemplatiuam & nulla ad actiuam.

*in decretal. li. 1. tit. 37. ca. 2. in fine *Hieron. ad Paulinum parum ante medium, incipit, Bonus homo. tom. 1. †in decr. li. 3. tit. 35. ca. 5*

¶ 3 Præterea, Vita actiua ad præsens seculum pertinet. Sed omnes religiosi seculũ deserere dicũtur. Vnde *Greg. dicit

hom. 20. inter med. & finem.

dicit super Ezechielem, Qui præsens seculum deserit & agit bona quæ valet, quasi iam Aegypto derelicto sacrificium præbet in eremo. Ergo videtur quòd nulla religio possit ordinari ad vitam actiuam.

SED CONTRA est, quòd dicitur Iaco. 1. Religio munda & immaculata apud Deum & patrem hæc est, visitare pupillos & viduas in tribulatione eorum. Sed hoc pertinet ad vitam actiuam. Ergo conuenienter religio potest ordinari ad vitam actiuam.

CONCLVSIO.

Religionum nonnullæ ad vitæ actiuæ opera sunt institutæ, aliquæ verò ad contemplatiuæ, cùm religionum status ad charitatis perfectionem sit institutus.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quæ se extēdit ad dilectionem Dei & proximi. Ad dilectionem autem Dei directè pertinet contemplatiua vita, quæ soli Deo vacare desiderat. Ad dilectionem autem proximi directè pertinet vita actiua, quæ deseruit necessitatibus proximorum. Et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundum illud Matthæi vigesimoquinto, Quod vni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Vnde & huiusmodi obsequia proximis facta inquantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædam, secundum illud ad Hebræ. vltim. Beneficentiæ & communionis nolite obliuisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. Et quia ad religionem propriè pertinet sacrificium Deo offerre (vt supra habitum est†) consequens est, quòd conuenienter religiones quædam ad opera vitæ actiuæ ordinentur. Vnde & in collationibus patrum Abbas Nestorius* distinguens diuersa religionum studia, dicit, Quidam summam intentionis suæ erga eremi secreta & cordis constituunt puritatem, quidam erga institutionem fratrum & cœnobiorum curam, quosdam xenodochij, id est hospitalitatis delectat obsequium.

q. præced. art. — *q. 81. art. 1. ad 1. & art. 4. ad 1.* — *In collatione 14. ca. 4.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Dei seruitium & famulatus saluatur etiam in operibus vitæ actiuæ, quibus aliquis seruit proximo propter Deum, sicut dictum est*. in quibus etiam saluatur singularitas vitæ non quantum ad hoc quòd homo cum hominibus non conuersetur, sed quantum ad hoc quòd homo singulariter his intendat, quæ ad diuinum obsequium spectant. Et dum religiosi operibus vitæ actiuę insistunt intuitu Dei, consequens est, quòd in eis actio ex contemplatione diuinorum deriuetur: vnde non priuantur omnino fructu contemplatiuæ vitæ.

in corp. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd eadem est ratio de monachis & omnibus aliis religiosis quantum ad ea quæ sunt communia omni religioni, puta quòd totaliter se dedicent diuinis obsequiis. & quòd essentialia vota religionis obseruent, & quòd à secularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia quæ sunt propria monasticæ professioni, quæ specialiter ad vitam contemplatiuam ordinantur. vnde in prædicta Decretali*, de postulando, non dicitur simpliciter, quòd sit idem iudicium de Canonicis regularibus quod de monachis, sed quantum ad supradicta, scilicet quòd in forensibus causis officio aduocationis nō vtantur. Et in Decretali inducta de statu monachorum†, postquam præmiserat quòd non putantur à consortio monachorum seiuncti canonici regulares, subditur*, Regulæ tamen inseruiunt laxiori. Ex quo patet quòd non ad omnia tenentur ad quæ monachi.

In arg. 2. & habetur loco ibid. citato. — *In argum. 2.* — *In Decretali citata in argum. 2.*

AD TERTIVM dicendum, quòd dupliciter aliquis potest esse in seculo. Vno modo per præsentiā corporalem. Alio modo per mentis affectum. Vnde & discipulis suis Dominus dixit, Ego elegi vos de mundo. De quibus tamen ad Patrem loquitur dicens, In mundo sunt, & ego ad te venio. Quamuis ergo religiosi, qui circa opera vitæ actiuæ occupantur, sint in seculo secundum præsentiam corporalem, non tamen sunt in seculo quantum ad mentis affectum, quia in exterioribus occupantur non quasi quærentes aliquid in mundo, sed solùm propter diuinum obsequium. Vtuntur enim hoc mundo tanquam non vtentes, vt dicitur primæ ad Corinthios 7. Vnde Iacob. primo postquam dictum est, Religio munda & immaculata est visitare pupillos & viduas in tribulatione, subditur, & immaculatum se custodire ab hoc seculo, vt scilicet affectus rebus seculi non detineatur.

ARTICVLVS III.

Vtrum aliqua religio ordinari possit ad militandum.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitæ Christianæ pertinet quod Dominus dicit Matth. 5. Ego dico vobis non resistere malo: sed si quis percusserit te in vnam maxillam, præbe ei & alteram, quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

Inf. art. 4. ad secundum & quintum.

¶ 2 Præterea, Grauior est cōpugnatio corporalium præliorum quàm concertationes verborum quæ in aduocationibus fiunt. Sed religiosis interdicitur officio aduocationis vti: vt patet in Decretali, de postulando supra inducta*. Ergo videtur quòd multò minus aliqua religio possit institui ad militandum.

art. præced. argum. 2.

¶ 3 Præterea, Status religionis est status pœnitentiæ, vt supra dictum est*. Sed pœnitentibus secundum iura interdicitur militia: Dicitur enim in Decretis de pœnitent. distin. quinta*. Contrarium omnino est ecclesiasticis regulis post pœnitentiæ actionem redire ad militiam secularem. Ergo nulla religio congruè institui potest ad militandum.

q. præc. art. 6 — *De pœnit. di. 5. ca. Contrarium.*

¶ 4 Præterea, Nulla religio institui potest ad aliquid iniustum. Sed sicut Isidorus dicit in libro Etymol*. Iustum bellum est quod ex edicto imperiali geritur. Cùm ergo religiosi sint quædam priuatæ personæ, videtur quòd non liceat eis bellum gerere: & ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

lib. 18. circa princip.

SED CONTRA est, quòd August. dicit ad Bonifacium*, Noli æstimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat. In his enim erat sanctus Dauid cui Dominus magnum testimonium perhibuit. Sed ad hoc institutæ sunt religiones, vt homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

Habetur in 1. epist. inter 11 quæ sunt in fine 2. to. parum ante medium.

CONCLVSIO.

Congruè institui ad militandum aliqua religio potest non quidem propter aliquid mundanum, sed ad diuini cultus, & publicæ salutis vel pauperum & oppressorum defensionem.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est*, religio institui potest non solùm ad opera vitæ contemplatiuæ, sed etiam ad opera vitæ actiuæ, inquantum pertinent ad subuentionem proximorum & obsequium Dei, non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum tenendum. Potest autem officium militare ordinari ad subuentionem proximorum non solùm quantum ad priuatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicæ defensionem. Vnde de Iuda Machabæo, primi Machabæor. tertio dicitur, quòd præliabatur prælium Israel cum lætitia, & dilatauit populo suo gloriam. Ordinari etiam potest ad conseruationem diuini cultus. Vnde ibidem subditur Iudam dixisse: Nos pugnabimus pro animabus nostris & legibus nostris. Et infra decimotertio dicit Simon, Vos scitis quanta ego & fratres mei & domus patris mei fecimus pro legibus, & pro sanctis prælia. Vnde conuenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mun

art. præced.

danum, sed propter defensionem diuini cultus & publicæ salutis, vel etiam pauperum & oppressorum, secundum illud Psal. 81. Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis potest non resistere malo dupliciter. Vno modo condonando propriam iniuriam. Et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum. Alio modo tolerando patienter iniurias aliorũ. Et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest conuenienter iniurianti resistere. Vnde Ambros. dicit in lib. de Officijs*. Fortitudo quæ per bella tuetur à Barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel à latronibus socios, plena est iustitia, sicut etiam ibidem Dominus dicit: Quæ tua sunt ne repetas, & tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret. Homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multo minus ea, quæ sunt Dei, non sunt negligenda, quia vt Chrysostom. dicit super Matth. iniurias Dei dissimulare, nimis est impium.

Lib. 1. ca. 17. post medium. tom. 1.

Homil. 5. in Matth. inter med. & finē, in imperfecto oper. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quòd exercere aduocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni. Non autem si hoc aliquis exerceat secundum dispositionem sui prælati pro monasterio suo, vt in eadem Decretali subditur*. Neque etiam pro defensione pauperum, aut viduarum. Vnde in Decretis distinctione octuagesimaoctaua dicitur†. Decreuit sancta Synodus nullum deinceps clericum, aut possessiones conducere, aut secularibus negotijs se permiscere, nisi propter curam pupillorum, & cætera. Et similiter militare propter aliquid mundanum est omni religioni contrarium, non autem militare propter obsequium Dei.

In Inducta art. 2 argum. 2.

†In Decretis dist. 88. cap. Decreuit.

Ad tertium dicendum, quòd militia secularis interdicitur pœnitentibus, sed militia quæ est propter diuinum obsequium, imponitur alicui in pœnitentiam, sicut patet de his quibus iniungitur vt militent in subsidium terræ sanctæ.

Ad quartum dicendum, quòd religio non sic instituitur ad militandum quòd religiosis propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum, vel Ecclesiæ.

Articvlvs IIII.

Vtrum aliqua religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum.

Opusc. 10. cap. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd nulla religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum. Dicitur enim 7 quæst.* prima, Monachorum vita subiectionis habet verbum & discipulatus non docendi vel præsidēdi, vel pascēdi alios, & eadem ratio esse videtur de aliis religiosis. Sed prædicare & confessiones audire est pascere vel docere alios. non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

**7. quæst. 1. cap. Hoc nequaquam.*

¶ 2 Præterea, Id ad quod religio instituitur, videtur esse maximè proprium religioni, vt supra dictum est†. Sed prædicti actus non sunt proprij religiosorum, sed potius prælatorum. Non ergo ad huiusmodi actus potest aliqua religio institui.

art. 1. & 3. preced.

¶ 3 Præterea, Inconueniens videtur quòd auctoritas prædicandi & confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in religione recipiuntur. Ergo inconueniens est quòd aliqua religio instituatur ad actus prædictos.

¶ 4 Præterea, Prædicatoribus debetur victus à fidelibus Christi, vt patet 1. ad Corinthios 9. Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc institutæ, sequitur, quòd fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis, quod cedit in magnum eorum grauamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad huiusmodi actus exercendos.

¶ 5 Præterea, Institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primò misit ad prædicandum duodecim Apostolos, vt habetur Lucæ 9. Et postea misit septuaginta duos discipulos, vt habetur Luc. 10. Et sicut glossa* ibidem dicit, Apostolorum formam tenent Episcopi, septuagintaduorum discipulorum minores presbyteri, scilicet curati. Ergo præter episcopos & presbyteros parochiales non debet aliqua religio institui ad prædicandum vel ad confessiones audiendum.

Est glos. Bedæ ibid. tom. 2.

Sed contra est quod in collationibus patrum Abbas Nestorius† de diuersitate religionum loquens ait, Quidam eligentes ægrotantium curam, alij intercessionem, quæ pro miseris atque oppressis impenditur, exequentes, aut doctrinæ insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos atque summos viros pro affectu suo, ac pietate viguerunt. ergo sicut ad ægrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per prædicationem, & alia huiusmodi opera.

In collatione 14. cap. 4. in fine.

Conclvsio.

Conuenientissimum est vt ad ea explenda, quæ ad animarum salutem spectant, aliquæ instituantur religiones, ad prædicandum scilicet, & confessiones audiendum.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est*, conuenienter religio institui potest ad opera vitæ actiuæ secundum quòd ordinantur ad vtilitatem proximorum, & ad obsequium Dei & conseruationem diuini cultus. Magis autem procuratur vtilitas proximorũ per ea quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem, quàm per ea quę pertinent ad subueniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora. Vnde supradictum est*, quòd eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quàm zelus animarum, vt Gregor. dicit super Ezech*. Maius etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum & tentationes dæmonũ, fideles defendere quàm corporalibus armis populum fidelem tueri, & ideo conuenientissimum est ad prædicandum, & ad alia huiusmodi quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

art. 2. huius quæst.

q. 32. art. 3.

Homil. 12. in Ezech. aliquantulum ante finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentũ animatum, vt Philosophus dicit in 1. Politic*. Vnde quòd aliquis auctoritate prælatorum prædicet, vel alia huiusmodi faciat, non supergreditur discipulatus vel subiectionis gradum qui competit religiosis.

1. Polit. ca. 3 ante medium & 8. eth. ca. 11. nō procul à fine.

Ad secundum dicendum, quòd sicut religiones aliquæ instituuntur ad militandum non quidem vt militent auctoritate propria, sed auctoritate principum, vel Ecclesiæ quibus ex officio cōpetit, sicut dictum est*, ita etiam religiones instituuntur ad prædicandum & confessiones audiendum, non quidem auctoritate propria, sed auctoritate prælatorum superiorum & inferiorum, ad quos ex officio pertinet. Et ita subseruire prælatis in tali ministerio est huiusmodi religionis proprium.

art. præced. ad 4.

Ad tertium dicendum, quòd à prælatis non conceditur talibus religiosis vt quilibet indifferenter possit prædicare vel confessiones audire, sed secundum moderationem eorum qui huiusmodi religionibus præficiuntur, vel secundum taxationem ipsorum prælatorum.

Ad quartum dicendum, quòd plebs fidelis non tenetur ex debito iuris ad sumptus ministrandos, nisi ordinarijs prælatis, qui propter hoc decimas & oblationes fidelium recipiunt, & alios ecclesiasticos redditus. Sed si aliqui in huiusmodi actibus gratis velint fidelibus ministrare non potestatiuè ab eis sumptus exigentes, non propter hoc grauantur fideles, quia & ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subuentionem, ad quam etsi

quam etsi non teneantur ex debito iuris, tenentur tamen ex debito charitatis. Non autem ita quòd eis sit tribulatio, aliis autem remissio vt dicitur secundæ ad Corinth. octauo. Si tamen non inuenirentur qui gratis se huiusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarij prælati si ipsi non sufficerent per alios ad hoc idoneos quærere quibus sumptus ipsi ministrarent.

Ad qvintvm dicendum, quòd formam septuagintaduorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicunque alij minoris ordinis, qui episcopis in eorum officio subseruiunt. Non autem legitur quòd septuagintaduobus discipulis Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quòd mittebat eos ante faciem suam in omnem ciuitatem & locum quò erat ipse venturus. Opportunum autem fuit vt præter ordinarios prælatos alij assumerentur ad huiusmodi officia propter multitudinem fidelis populi & difficultatem inueniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus: sicut etiam & religiones ad militandum necesse fuit institui propter defectum secularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

Articvlvs v.

Vtrum sit instituenda aliqua religio ad studendum.

Ad qvintvm sic proceditur. Videtur quòd non sit instituenda aliqua religio ad studendum. Dicitur enim in Psal.70. Quoniam non cognoui literaturam, introibo in potentias Domini. Glos*. prima, in virtutem Christianam. Sed perfectio Christianæ virtutis maximè videtur ad religiosos pertinere. ergo eorum non est studio literarum insistere.

Glos. interlinearis ibid.

¶ 2 Præterea, Id quod est dissentionis principium, religiosis non competit, qui in vnitatem pacis congregantur. Sed studium dissentionem inducit. Vnde & in Philosophis subsecuta est diuersitas sectarum. Vnde & Hieronymus super epistolam ad Titum dicit, Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, & diceretur in populis, Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephæ, & cætera. ergo videtur quòd nulla religio debeat institui ad studendum.

¶ 3 Præterea, Professio Christianæ religionis differre debet à professione Gentilium. Sed apud Gentiles aliqui Philosophiam profitebantur, & nunc etiam aliqui seculares dicutur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiosis competit studium literarum.

Sed contra est, quod Hieronymus in epistola ad Paulinum* inuitat eum ad discendum in statu monastico dicens, Discamus in terris, quorum scientia nobis perseueret in cælis. Et infra, Quicquid quæsieris, tecum scire conabor.

Circa finem illius incipit hac epist. Frater Ambr. tua mihi. tom.1.

Conclvsio.

Conueniens est vt aliqua instituantur religiones, quæ studio bonarum artium & scientiarum vacent.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est*, religio potest ordinari ad vitam actiuam & ad vitam contemplatiuam. Inter opera autem vitæ actiuæ principaliora sunt illa, quæ ordinantur directè ad salutem animarum, sicut prædicare & alia huiusmodi. Competit ergo studium literarum religiosis tripliciter. Primò quidem quantum ad id quod est proprium contemplatiuæ vitæ, ad quam studium literarum dupliciter adiuuat. Vno modo directè coadiuuando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum. Vita enim contemplatiua de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem diuinorum, vt supra habitum est*, in qua dirigitur homo per studium ad considerandum diuina. Vnde in laudem viri iusti dicitur in Psalm.1. quòd in lege Domini meditabitur die ac nocte. Et Ecclesiast.39. dicitur, Sapientiam antiquorum exquiret sapiens & in prophetis vacabit. Alio modo studium literarum iuuat ad contemplatiuam vitam indirectè, remouendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione diuinorum frequenter accidunt his qui scripturas ignorant. Sicut in collationibus patrum legitur*, quòd Abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem anthropomorphitarum, id est, eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Vnde dicit Gregor. in 6. Moral†. quòd nonnulli, dum plus exquirunt cõtemplando quàm capiunt, vsque ad peruersa dogmata erumpunt. Et dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt. Et propter hoc dicitur Ecclesi. secundo, Cogitaui in corde meo abstrahere à vino carnem meam vt animum meum transferrem ad sapientiam, deuitarémque stultitiam. Secundò necessarium est studium literarum religiosis institutis ad prædicandum, & alia huiusmodi exercendum. Vnde Apostolus dicit ad Titum primo de Episcopo, ad cuius officium huiusmodi actus pertinent, Amplectentem eum, qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, vt potens sit exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt arguere. Nec obstat quòd Apostoli absque studio literarum ad prædicandum sunt missi, quia vt Hieronymus dicit in epistola ad Paulin*. Quicquid aliis exercitatio & quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritussanctus suggerebat. Tertiò studium literarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune. Valet enim ad vitandam carnis lasciuiam. Vnde & Hieronymus dicit ad Rusticum monachum†. Ama scripturarum studia, & carnis vitia non amabis. Auertit enim animum à cogitatione lasciuiæ, & carnem macerat propter studij laborem, secundum illud Ecclesiast. 31. Vigilia honestatis tabefaciet carnes. Valet etiam ad auferendam cupiditatem diuitiarum. Vnde Sapientiæ septimo, dicitur, Diuitias nihil esse duxi in comparatione illius. Et primi Machabæ. decimosecundo dicitur, Nos autem nullo horum indiguimus, scilicet exteriorum subsidiorum, habentes solatio sanctos libros qui in manibus nostris sunt. Valet etiam ad obedientiæ documentum. Vnde Aug. dicit in libro de Operibus monachorum†, Quæ est ista peruersitas, lectioni nolle obtemperare dum vult ei vacare? Et ideo manifestum est quòd congruè potest institui religio ad studium literarum.

artic.1.2.& 3.& q.180 artic.4.

q.180. art.4.

In collatione. 10.ca.4.

lib.6.ca.26. parum à principio.

Inter princ. et medium, incipit hac epist. Frater Ambrosius tua mihi. tom.1.

De viuendi forma, circa medium. to.1

cap.17. circa finem. tom.3.

Ad primvm ergo dicendum, quòd glossa ibi exponit illud de litera veteris legis*. de qua Apostolus dicit 2.ad Corinth. 3. Litera occidit. Vnde non cognoscere literaturam est non approbare literalem circuncisionem & cæteras carnales obseruantias.

Glos. ordinar. ibidem.

Ad secvndvm dicendum, quòd studium ad scientiam ordinatur, quæ sine charitate inflat, & per consequens dissensiones facit, secundum illud Prouerb. 13. Inter superbos semper sunt iurgia. Sed cum charitate ædificat & concordiam parit. Vnde primæ ad Corinth. primo, Apostolus cùm dixisset, Diuites facti estis in omni verbo & in omni scientia, postmodum subdit: Idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata. Hieronymus tamen non loquitur ibi de literarum studiis, sed de studiis dissensionum quę per hęreticos & schismaticos intrauerunt in religionem Christianam.

Ad tertivm dicendum, quòd Philosophi profitebantur studia literarum quantum ad seculares doctrinas. Sed religiosis competit principaliter intendere studio literarum pertinentium ad doctrinam quæ secundum pietatem est, vt dicitur ad Titum primo. Aliis autem doctrinis intendere, non pertinet ad religiosos, quorum tota vita diuinis obsequiis mancipatur, nisi in quantum ordinantur ad sacram doctrinam. Vnde Augustinus dicit in fine musicæ*: Nos dum negligentes esse non æstimamus, quos hæretici notionum & scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus consideratione ipsarum viarum. Quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiæ filios eadem re-

lib.6. Musicæ in fine. tom.1

dem refellendorum hæreticorum necessitate fecisse videremus.

ARTICVLVS VI.

Vtrum religio quæ vacat vitæ contemplatiuæ, sit potior ea, quæ vacat operibus vitæ actiuæ.

Inf. q°. 189. art. 1 cor. & ad secundum Et opusc. 10. ca 1. fin.

*in Decreta. li. 3. ca. 18. à medio.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd religio quæ vacat vitæ contemplatiuæ non sit potior ea quæ vacat operibus vitæ actiuæ. Dicitur enim extra* de regularibus & transeuntibus ad religionem capitulo Licet, Sicut maius bonum minori bono præponitur, ita communis vtilitas speciali vtilitati præfertur. Et in hoc casu rectè præponitur doctrina silentio, solicitudo contemplationi, & labor quieti. Sed religio est melior quæ ad maius bonum ordinatur: ergo videtur, quòd religiones quæ ordinantur ad vitam actiuam, sint potiores illis, quæ ordinantur ad vitam contemplatiuam.

art. 1. & 2. huius quest. †Est Aug. in serm. 27. de verb. Apostol. tom. 10.

¶ 2 Præterea, Omnis religio ordinatur ad perfectionem charitatis, vt supra habitum est*. Vnde super illud ad Hebræos decimosecundo, Nondum vsque ad sanguinem restitistis, dicit glossa†, perfectior in hac vita dilectio nulla est ea, ad quam sancti martyres peruenerunt, qui contra peccatum vsque ad sanguinem certarunt. Certare autem vsque ad sanguinem competit religionibus, quæ ad militiam ordinantur: quæ tamen pertinent ad vitam actiuam: ergo videtur quòd huiusmodi religiones sint potissimæ.

¶ 3 Præterea, Tantò videtur esse aliqua religio perfectior, quantò est arctior. Sed nihil prohibet, aliquas religiones ad vitam actiuam ordinatas esse arctioris obseruantiæ, quàm sint illæ quæ ordinantur ad vitam contemplatiuam: ergo sunt potiores.

SED CONTRA est quod Dominus Luc. 10. dicit, optimam partem esse Mariæ, per quam vita contemplatiua significatur.

CONCLVSIO.

Potior est religio quæ ad vitam contemplatiuam ordinatur, quàm quæ ad actiuam simpliciter.

art 1. huius quest.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, differentia vnius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitij. Et quia non potest quid dici altero potius, nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia vnius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundariò autem secundum exercitium. Diuersimode tamen vtraque comparatio attenditur. Nam comparatio quæ est secundum finem, est absoluta, eo quòd finis propter se quæritur. Comparatio autem quæ est secundum exercitium, est respectiua, quia exercitium non quæritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri præfertur, quæ ordinatur ad finem absolutè potiorem, vel quia est maius bonum, vel quia ad plura bona ordinatur. Si verò sit finis idem, secundariò attenditur præeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitij, sed secundum proportionem eius ad finem intentum, Vnde & in collationibus patrum inducitur sententia† beati Antonij, qui prætulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, & ieiuniis, & vigiliis & omnibus huiusmodi obseruantiis. Sic ergo dicendum est, quòd opus vitæ actiuæ est duplex. Vnum quidem quod ex plenitudine contemplationis deriuatur, sicut doctrina & prædicatio. Vnde & Gregorius dicit in quinta Homilia, super Ezechielem*, quòd de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur, Psal. 144. Memoriam suauitatis tuæ eructabunt. Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quàm lucere solùm, ita maius est contemplata aliis tradere quàm solùm contemplari. Aliud autem opus est actiuæ vitæ, quod totaliter consistit in occupatione exteriori. Sicut eleemosynas dare, hospites recipere, & alia huiusmodi quæ sunt minora operibus contemplationis, nisi fortè in casu necessitatis, vt ex supra dictis patet*. Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum & prædicandum quæ & propinquissimæ sunt perfectioni episcoporum, sicut & in aliis rebus fines primorum coniunguntur principiis secundorum, vt Dionysius dicit septimo capitulo de diuino nomin*. Secundum autem gradum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones. In singulis autem horum graduum potest attendi præeminentia secundum quòd vna religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere, sicut inter opera actiuæ vitæ potius est redimere captiuos, quàm recipere hospites. Et in operibus vitæ contemplatiuæ potior est oratio quàm lectio. Potest etiam attendi præeminentia, si vna earum ad plura horũ ordinetur quàm alia, vel si conuenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

†1 collatione. 2 ca. 3. ante medium.

Hom. 5. post medium.

q. 182. art. 1

ca. 7 inter med. & fin.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Decretalis illa loquitur de vita actiua prout ordinatur ad salutem animarum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd religiones quæ instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quòd effundant sanguinem hostium, quàm ad hoc quod eorum sanguis effundatur, quod propriè martyribus competit. Nihil tamen prohibet huiusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrij consequi, & secundum hoc præferri aliis religiosis, sicut & opera actiua interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

AD TERTIVM dicendum, quòd altitudo obseruantiarum non est illud quod præcipuè in religione commendatur, vt beatus Antonius dicit. Et Isa. quinquagesimooctauo dicitur, Nunquid tale est ieiunium quod elegi, per diem affligere hominem animam suam? Assumitur tamen in religione vt necessaria ad carnis macerationem, quæ si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum, sicut beatus Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quòd habet arctiores obseruantias, sed ex hoc quòd ex maiori discretione sunt eius obseruantiæ ordinatæ ad finem religionis, sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi & potus, quæ pertinent ad famem & sitim, quàm per subtractionem vestium, quæ pertinent ad frigus, & ad nuditatem, quàm per corporalem laborem.

ARTICVLVS VII.

Vtrum habere aliquid in communi, diminuat perfectionem religionis.

Opusc. 17. ca. 15. Et opusc. 10. cap. 6.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd habere aliquid in communi, diminuat perfectionem religionis. Dicit enim Dominus Matthæi decimonono, Si vis perfectus esse, Vade & vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Ex quo patet quòd carere mundanis diuitijs, pertineat ad perfectionem Christianæ vitæ. Sed illi qui habent aliquid in communi non carent diuitiis mundanis: ergo videtur quòd non attingant omnino ad perfectionem Christianæ vitæ.

¶ 2 Præterea, Ad perfectionem consiliorum pertinet vt homo mundana solicitudine careat. Vnde & Apostolus primæ ad Corinthios septimo, dans consilium de virginitate dicit, Volo vos sine solicitudine esse. Sed ad solicitudinem præsentis vitæ pertinet quòd aliqui reseruent sibi aliquid in futurum. Quam quidem solicitudinem Dominus discipulis prohibet Matthæi sexto dicens, Nolite soliciti esse in crastinum, ergo videtur quòd habere aliquid in communi diminuat perfectionem Christianæ vitæ.

Hieron. ad Nepotianum de vita clericorũ ante medium. tom. 1.

¶ 3 Præterea, Diuitiæ cõmunes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt in communitate. Vnde Hieronymus dicit* de quibusdam loquens, Sunt ditiores monachi

monachi quàm fuerant seculares. Possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerunt. Suspirat eos ecclesia diuites, quos tenuit mundus ante mendicos. Sed quòd aliquis habeat diuitias proprias, derogat perfectioni religionis: ergo etiã perfectioni religionis derogat quòd aliquid in cõmuni habeatur.

lib.3.ca.14. à medio. ¶ 4 Praeterea, Gregorius in tertio Dialogorum*, narrat de quodam sanctissimo viro Isaac, quòd cum ei discipuli humiliter innuerent vt pro vsu monasterij possessiones quae offerebantur acciperet, ille sollicitus suae paupertatis custos fortem sententiam tenebat dicens, Monachus qui in terra possessiones quaerit, monachus non est. Quod intelligitur de communibus possessionibus quae pro communi vsu monasterij ei offerebantur: ergo videtur quòd habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

¶ 5 Praeterea, Dominus perfectionem religionis discipulis tradens Matthaei decimo dicit, Nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via: per quod, vt Hieronymus dicit, Hieron. in hoc loco. tom.9. arguit Philosophos*, quia vulgo appellantur bacchoperiti, quasi contemptores seculi, & omnia pro nihilo ducentes cellarium secum vehant: ergo videtur quòd reseruare aliquid siue in proprio, siue in communi, diminuat perfectionem religionis.

Sed contra est, quòd Prosper dicit in libro de Vita * contemplatiua, & habetur duodecima quaestione prima: Satis ostenditur & propria debere propter perfectionem contemni, & sine impedimento perfectionis ecclesiae posse facultates quae sunt profectò communia, possideri. l.2.ca.9. parum à princ. & habetur 12.q.1.cap. Expedit.

CONCLVSIO.

Quippiam diuitiarum, ac temporalium bonorum propriorum possidere, perfectioni religionis repugnat, non autem in communi pro vita honesta necessitate.

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum q.184.ar.3. & q.185. art.6.ad 1. est*, perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi super Matthaeum†, Quia non sufficit omnia relinquere, addidit Petrus, quod perfectum est, scilicet secuti sumus te. †Super illud Matt.19. Et sequenti sumus te. to.9. Paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perueniendi ad perfectionem. Vnde in collationibus patrum Abbas Moyses dicit*, Ieiunia, vigiliae, meditatio scripturarum, nuditas ac priuatio omnium facultatum, *In collatione 1. cap.7. à medio. non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt. Est autem priuatio omnium facultatum, siue paupertas perfectionis instrumentum, inquantum per remotionem diuitiarum tolluntur quaedam charitatis impedimenta, quae sunt praecipuè tria. Quorum primum est solicitudo quam secum diuitiae afferunt. Vnde Dominus dicit Matthaei decimotertio, Quod autem seminatum est in spinis, hic est qui verbum Dei audit, & solicitudo seculi istius & fallacia diuitiarum suffocat verbum. Secundum autem est diuitiarum amor, qui ex diuitiis possessis augetur. Vnde & Hieronymus dicit super Matthaeum*. quòd Matth.19. tom.9. quia diuitiae habitae difficile contemnuntur, non dixit Dominus Matthaei decimonono, Impossibile est diuitem intrare in regnum caelorum, sed difficile. Tertium autem est inanis gloria, vel elatio quę ex diuitiis nascitur, secundum illud Psalm.48. Qui confidunt in virtute sua & in multitudine diuitiarum suarum gloriantur. Horum ergo trium primum à diuitiis separari non potest totaliter, siue sint magnae siue paruae, necesse est enim hominem aliqualiter solicitari de acquirendis vel conseruandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quaerantur vel habeantur, nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis solicitudo non multum impedit hominem. Vnde nec perfectioni repugnat Christianae vitae. Non enim omnis solicitudo à Domino interdicitur, sed superflua & nociua. Vnde super illud Matthaei sexto, Ne soliciti sitis animae vestrae quid manducetis, & cetera, dicit Augustinus in libro de Sermone Domini in monte*, Non hoc dicit vt ista non procurentur quantum necessitatis est, sed vt non ista intueantur, & propter ista faciant, quicquid in Euangelij praedicatione facere iubentur. lib.2.ca.26. in fine: & ca.25. tom.4. Sed abundans diuitiarum possessio abundantiorem solicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur & impeditur ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia verò duo, scilicet amor diuitiarum, & elatio seu gloriatio de diuitiis non consequuntur nisi abundantes diuitias. Differt tamen circa hoc vtrum diuitiae abundantes vel moderatae in proprio vel in communi habeantur. Nam solicitudo quae circa proprias diuitias adhibetur, pertinet ad amorem priuatum quo quis se temporaliter amat. Sed solicitudo quę adhibetur circa res communes, pertinet ad amorẽ charitatis quae non quaerit quae sua sunt, sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit amor Dei vsque ad contemptum sui, habere aliquid proprium perfectioni repugnat religioni. Sed solicitudo quae adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem, licet per hoc impediri possit aliquis altior charitatis actus, puta contemplationis diuinae aut instructionis proximorum. Ex quo patet, quòd habere superabundantes diuitias in communi, siue in rebus mobilibus, siue in immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludat eam. Habere autem de rebus exterioribus in communi siue mobilibus siue immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit, si consideretur paupertas per comparationem ad communem finem religionum, qui est vacare diuinis obsequiis. Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic praesupposito tali fine paupertas maior vel minor est religioni accommoda. Et tanto erit vnaquaeque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim, quòd ad exteriora & corporalia opera vitae actiuae indiget homo copia exteriorum rerum. Ad contemplationem autem pauca requiruntur. Vnde Philosophus dicit in 10. Ethicor*. quòd ad lib.10.ca.8. ante medium tom.5. actiones multis opus est, & quanto vtique maiores sunt & meliores pluribus. Speculanti autem nullo talium ad operationem est necessitas, sed solis necessariis indiget, alia verò impedimenta sunt ad speculationem. Sic ergo patet quòd religio quae ordinatur ad actiones corporales actiuae vitae, puta ad militandum vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset, si communibus careret diuitiis. Religiones autem quae ad contemplatiuam vitam ordinantur, tantò perfectiores sunt, quantò eorum paupertas minorem eis solicitudinem temporalium ingerit. Tantò autem solicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quantò solicitudo spiritualium maior ad religionem requiritur. Manifestum est autem quòd maiorem solicitudinem spiritualium requirit religio quę est instituta ad contemplandum, & contemplata aliis tradendum per doctrinam & praedicationem, quàm illa quae est instituta ad contemplandum tantùm. Vnde talem religionẽ decet paupertas talis quae minimam solicitudinem ingerit. Manifestum est autẽ quòd minimam solicitudinem ingerit seruare res vsui hominum necessarias tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum suprapositis triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quae ordinantur ad corporales actiones actiuae vitae, competit habere abundantiam diuitiarum communium. Illis autem religionibus, quae sunt ordinatae ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos per se vel per alios hospitalitatem tenere & pauperibus subuenire. Illis autem quae ordinantur ad

tur ad contemplata alijs tradenda, competit vitam habere maximè ab exterioribus solicitudinibus expeditam. Quod quidem fit dum modica, quæ sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata conseruantur, & hoc Dominus paupertatis institutor docuit suo exemplo. Habebat enim loculos Iudæ commissos, in quibus recondebantur ei oblata, vt habetur Iohannis duodecimo. Nec obstat quod Hieronymus dicit super Matthæum *, Si quis obijcere voluerit quoniam Iudas pecuniam in loculis portabat, respondemus quòd rem pauperum in vsus suos conuertere, nefas putauit, scilicet soluendo tributum, quia inter illos pauperes præcipuè erant eius discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim Iohannis quarto, Discipuli abierunt in ciuitatem vt cibos emerent. & Iohannis decimotertio, dicitur quòd discipuli putabant, quia loculos habebat Iudas, quòd dixisset ei Iesus, Eme ea quæ opus sunt nobis ad diem festum, aut vt egenis aliquid daret. Ex quo patet quòd conseruare pecuniam, aut quascunque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis eiusdem vel quorumcunque aliorum pauperum, est perfectioni conforme, quam Christus docuit suo exemplo. Sed & discipuli post resurrectionem à quibus omnis religio sumpsit originem, pretia prædiorum conseruabant, & distribuebant vnicuique prout opus erat.

In fine commentarij ad cap 17. Matth. tom. 9.

Ad primvm ergo dicendum, quòd sicut dictum est *, ex illo verbo Domini non intelligitur quòd ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum. Et sicut ostensum est †, minimum est inter tria principalia instrumenta perfectionis. Nam votum continentiæ præeminet voto paupertatis, & votum obedientiæ præfertur vtrique. Quia verò instrumentum non propter se quæritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius, quanto maius est instrumentum, sed quanto est magis fini proportionatum. Sicut medicus non tanto magis sanat, quanto maiorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo: sic ergo non oportet quòd religio tanto sit perfectior, quanto maiorem habet paupertatem, sed quanto eius paupertas est magis proportionata fini communi & speciali. Etsi daretur quòd excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quòd est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter. Posset enim esse quòd alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam & obedientiam. Et sic esset simpliciter perfectior, quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius.

q. 184. ar. 3. *q. 186. art. 8.*

Ad secvndvm dicendum, quòd per hoc quòd Dominus dicit Matth. sexto, Nolite soliciti esse in crastinum, non intelligitur quòd nihil reseruetur in futurum. Hoc enim periculosum esse beatus Antonius in collationibus patrum * ostendit dicens, quòd priuationem omnium facultatum ita sectantes vt ex ipsis nec quidem vnius diei victum sibimet vnumue denarium superesse paterentur, & alia huiusmodi facientes, ita vidimus repentè deceptos, vt arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare. Et vt Augustinus dicit in libro de Operibus monachorum *, si hoc verbum Domini, Nolite soliciti esse in crastinum, ita intelligatur, vt nihil in crastinum reponatur, non poterunt ista seruare qui se per multos dies à conspectu hominum separatos includunt viuentes in magna intentione orationum. Et postea subdit *, An fortè quo sunt sanctiores, eo sunt volucribus dissimiliores? Et postea subdit, Si enim vrgeantur ex Euangelio vt nihil reponant in crastinum, respondent, Cur ergo ipse Dominus loculos habuit vbi pecuniam collectam reponeret? Cur tanto antè fame imminente frumenta sanctis patribus missa sunt? Cur Apostoli indigentiæ sanctorum necessaria procurarunt?

In collatione 2. Abbatis Moysi cap. 2. circa mediũ. *In cap. 23. à med. tom. 3.* *ca. 23. à medio.*

Quod ergo dicitur, Nolite soliciti esse in crastinum, secundum Hieronymum * sic exponitur, Sufficit nobis præsentis temporis cogitatio, futura, quæ incerta sunt, Deo relinquamus. Secundum Chrysostomum sic †, Sufficit labor quem pateris propter necessaria, noli de superfluis laborare. Secundum Augustinum sic *, Cùm aliquid boni operamur, non temporalia quæ significantur per crastinum, sed æterna cogitemus.

Glos. ordinar. circa finem ca. 6. Matth. *† Hom. 16. in Matth. in fin. in oper. imperfecto. tom. 2.* ** l. 2. de ser. Domini in mõte: ca. 25. non procul à fine. tom. 4.*

Ad tertivm dicendum, quòd verbum Hieronymi habet locum vbi sunt superabundãtes diuitiæ quæ habentur quasi propriæ, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt & lasciuiunt. Non autem habet locum in diuitiis moderatis communiter conseruatis ad solam sustentationem vitę, qua singuli indigent. Eadem enim est ratio quòd singuli vtantur his quæ pertinent ad necessaria vitæ, & quòd communiter conseruentur.

Ad qvartvm dicendum, quòd Isaac possessiones renuebat accipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas diuitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Vnde Greg. ibidem subdit *. Sic metuebat paupertatem suæ securitatis perdere, sicut auari diuites solent perituras diuitias custodire. Non autem legitur quòd renuerit recipere aliqua necessaria ad vitæ sustentationem communiter conseruandam.

loco citato in argum.

Ad qvintvm dicendum, quòd Philosophus in primo Politicorum * dicit, Panem & vinum & alia huiusmodi esse diuitias naturales, pecunias verò diuitias esse artificiales. Et inde est quòd quidam Philosophi nolebant vti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viuentes. Et ideo Hieronymus ibidem * per sententiam Domini qui similiter vtrunque interdicit, ostendit quòd in idem redit habere pecuniam & alias res vitæ necessarias. Et tamen licet Dominus huiusmodi non portari in via ab his qui ad prædicandum mittebantur ordinauerit, non tamen ea in communi conseruari prohibuit. Qualiter tamen illa verba Domini intelligenda sint, supra ostensum est †.

li. 1. ca. 5. & 6. tom. 5. *Super illud Matth. 10. Nolite possidere aurum: id innuit. tom. 9* *q. 185. ar. 6. ad 2. & 1. 2. q. 108. art. 4. ad 3.*

Articvlvs viii.

Vtrum perfectior sit religio in societate viuentium quàm agentium solitariam vitam.

Ad octavvm sic proceditur. Videtur quòd perfectior sit religio in societate viuentiũ quàm agentium solitariam vitam. Dicitur enim Ecclesiastici quarto, Melius est duos esse simul quàm vnum. Habent enim emolumentum societatis suæ. Igitur videtur perfectior esse religio in societate viuentium.

¶ 2 Præterea, Matthæi decimooctauo dicitur, Vbi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum. Sed nihil potest esse melius quàm Christi societas, ergo videtur quòd viuere in congregatione sit melius quàm ducere solitariam vitam.

¶ 3 Præterea, Inter alia religionis vota votum obedientiæ excellentius est, & humilitas est maximè Deo accepta. Sed obedientia & humilitas magis obseruantur in conuersatione quàm in solitudine. Dicit enim Hieronymus in epistola ad Rusticum monachum *, In solitudine cito surrepit superbia, dormit quando voluerit, facit quod voluerit. Econtrario autem ipse docet eum qui in societate viuit dicens, Non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, subijciaris cui non vis, seruias fratribus, propositum monasterij timeas vt Deum, diligas vt parentem, ergo videtur quòd religio in societate viuentium sit perfectior ea quæ solitariam vitam agit.

De viuendi forma, ante med. to. 1.

¶ 4 Præterea, Dominus dicit Lucæ vndecimo, Nemo accendit lucernam & in abscondito ponit, neque sub modio. Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil vtilitatis hominibus afferentes, ergo

tes, ergo videtur quòd eorum religio non sit perfectior.

¶ 5 Præterea, id quod est secundum naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo est naturaliter animal sociale, vt Philosophus dicit in primo Politic.*. Ergo videtur quòd agere solitariam vitam non sit perfectius quàm agere vitam socialem.

Lib. 1. cap. 2. paulo post princ. to. 5.

SED CONTRA est, quod Augustinus in libro de Operibus monachorum †, illos sanctiores esse dicit, qui à conspectu hominum separati nulli ad se præbent accessum viuentes in magna intentione orationum.

ca. 23. à medio illius. to. 3

CONCLVSIO.

Perfectior est religio solitariam vitam ducentium, si debitè assumatur, quàm in communi simpliciter viuentium.

RESPONDEO dicendum, quòd solitudo sicut & ipsa paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum, vnde & in collationibus patrum dicit Abbas Moyses*, quòd pro puritate cordis solitudo sectanda est, sicut & ieiunia & alia huiusmodi. Manifestum est autem quòd solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Oseæ secundo, Ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor eius. Vnde non congruit religionibus, quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ actiuæ siue corporalia siue spiritualia, nisi fortè ad tempus, exemplo Christi, qui vt dicitur Lucæ sexto, exijt in montem solus orare, & erat pernoctans in oratione Dei. Competit autem religionibus quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum est tamen quòd id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti, qui iam ad perfectum peruenit. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo ex solo diuino munere, sicut patet de Ioann. Baptista, qui fuit repletus Spiritusancto adhuc ex vtero matris suæ. Vnde cùm adhuc puer esset, erat in desertis, vt dicitur Lucæ primo. Alio modo per exercitium virtuosi actus, secundum illud ad Hebræos quinto, Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali. Ad exercitium autem huiusmodi iuuatur homo ex aliorum societate dupliciter. Vno modo quantum ad intellectum vt instruatur in his quæ sunt contemplanda. Vnde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum*. Mihi placet vt habeas sacrum contubernium nec ipse te doceas. secundò quantum ad affectum, vt scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo & correctione aliorum, quia vt dicit Gregorius trigesimo Moral †. super illud, Cui dedi in solitudine domum. Quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis? Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis. Solitudo autem competit iam perfectis. Vnde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum *, Solitariam vitam comprehendimus minimè, quippe quam sæpe laudauimus. Sed de nido monasteriorum huiuscemodi volumus egredi milites, quos eremi rudimenta dura non terreant, qui specimen conuersationis suæ multo tempore didicerunt. Sicut ergo id quod iam perfectum est præeminet ei quod ad perfectionem exercetur, ita vita solitariorum si debitè assumatur, præeminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per diuinam gratiam suppleatur, quod in aliis per exercitium acquiritur, sicut patet de beatis Antonio & Benedicto.

In collatione 1. cap. 7. in princip.

Non multum remote ante medium. to. 1

Li. 30. ca. 2 3 non remote à fine.

De viuendi forma, ante medium. to. 1

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Salomon ostendit melius esse quòd sint duo simul quàm vnus propter auxilium quod vnus habet ab alio vel ad subleuandum, vel fouendum, vel spiritualiter calefaciendum, quo quidem auxilio iam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

AD SECVNDVM dicendum, quòd dicitur primæ Iohannis quarto, Qui manet in charitate, in Deo manet & Deus in eo. Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi inuicem per dilectionem proximi sociantur, ita habitat in corde eius qui diuinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

AD TERTIVM dicendum, quòd actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam. Sed illi qui iam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, vt non indigeant actu aliis obedire. Habent tamen obedientiam in præparatione animi.

AD QVARTVM dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in decimonono de Ciuitate Dei*. A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. Quòd autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad eius superiores. Quæ sarcina si non imponatur, vt Augustinus ibidem subdit*, contemplandæ veritati vacandum est, ad quam plurimum valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum vtiles sunt generi humano. Vnde Augustinus dicit in libro de Moribus Ecclesiæ* de his loquens, Pane solo, qui eis per certa interualla temporum affertur, & aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt. Videntur autem nonnullis res humanas plusquam oportet deseruisse, non intelligentibus quãtum nobis eorum animus in orationibus prosit & vita ad exemplũ quorum corpora videre non sinimur.

Li. 19. ca. 19 à med. tom. 5

Eod. libr. & cap.

ca. 31. paulo à princ. to. 1.

AD QVINTVM dicendum, quòd homo potest solitarius viuere dupliciter. Vno modo quasi societatem humanam non ferens propter animi sæuitiam. Et hoc est bestiale. Alio modo per hoc quòd totaliter diuinis rebus inhæret. Et hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit in primo Politicorum, quòd ille, qui aliis non communicat, est bestia, aut Deus, id est diuinus vir.

QVÆSTIO CLXXXIX.

De Religionis ingressu, in decem articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de ingressu religionis.

¶ Et circa hoc quæruntur decem.

¶ Primò, vtrum illi qui non sunt exercitati in obseruantia præceptorum, debeant ingredi religionem.

¶ Secundò, vtrum liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum.

¶ Tertiò, vtrum illi qui voto obligantur, ad religionis ingressum teneantur votum implere.

¶ Quartò, vtrum illi qui vouent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere.

¶ Quintò, vtrum pueri sint recipiendi in religione.

¶ Sextò, vtrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi à religionis ingressu.

¶ Septimò, vtrum presbyteri curati vel archidiaconi possint ad religionem transire.

¶ Octauò, vtrum de vna religione possit aliquis transire ad aliam.

¶ Nonò, vtrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum.

¶ Decimò, vtrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis & amicis ad religionis ingressum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum illi, qui non sunt in præceptis exercitati, debeant ingredi religionem.

Quol. 4. ar. 2. Et opusc. 17. c. 2. vsque ad 10. inclusiue.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd non debeant religionẽ ingredi nisi illi q̃ sunt in preceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti

adolescenti

adolescenti qui dixerat se præcepta à iuuentute seruasse. Sed à Christo sumpsit initium omnis religio: ergo videtur quòd non sint ad religionem admittendi nisi qui sunt in præceptis exercitati.

Hom. 15. à medio illius.

¶ 2 Præterea, Gregorius dicit super Ezechielem*: Nemo repentè fit summus, sed in bona conuersatione à minimis quis inchoat vt ad magna perueniat, sed magna sunt consilia quæ pertinent ad perfectionem vitæ, minora autem præcepta sunt quæ pertinent ad communem iustitiam, ergo videtur quòd non debeant aliqui ad obseruantiam consiliorum religionem intrare, nisi prius fuerint in præceptis exercitati.

In registro li. 7 ca. 111. à medio. Et habetur dist. 48 cap. Sicut Neoph.

¶ 3 Præterea, Sicut ordines sacri habent quandam excellentiam in ecclesia, ita & religionis status. Sed sicut Gregorius scribit Anglorum episcopo*, & habetur in Decretis distinct. quadragesimaoctaua, Ordinate ad ordines accedendum est. Nam casum appetit qui & summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta quęrit ascensum. Scimus enim quòd ædificari parietes non prius tignorum pondus accipiunt nisi à nouitatis suæ humore siccentur, ne antè si pondera accipiant quàm solidentur, cunctam simul fabricam deponant. Ergo videtur quod non debeant aliqui ad religionem transire nisi in præceptis sint exercitati.

Ps. 130. glos. ordinar. ibid.

¶ 4 Præterea, Super illud Psalmi, Sicut ablactatus super matre sua. dicit glossa†. In vtero matris ecclesiæ, primò concipimur dum fidei rudimentis instruimur. Deinde in lucem educimur, dum per baptismũ regeneramur. Deinde quasi manibus ecclesiæ portamur & lacte nutrimur, cùm post baptismum bonis operibus informamur, & lacte spiritualis doctrinæ nutrimur proficiendo, donec iam grandiusculi à lacte matris accedamus ad mensam patris, id est à simplici doctrina vbi prædicatur, Verbum caro factum est, accedamus ad Verbum patris in principio apud Deum. Et postea subdit, Quia nuper baptizati in sabbato sancto quasi manibus ecclesiæ gestantur & lacte nutriuntur vsque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia inducuntur, non ieiunatur, non media nocte surgitur. Postea Spiritu paracleto confirmati quasi ablactati incipiunt ieiunare, & alia difficilia seruare. Multi verò hunc ordinem peruerterunt, vt hæretici & schismatici se ante tempus à lacte separantes, vnde extinguuntur. Sed hunc ordinem peruertere videntur illi qui religionem intrant vel alios ad intrandum inducuntant, equam sint in faciliori obseruantia præceptorum exercitati. Ergo videtur quòd sint hæretici vel schismatici.

¶ 5 Præterea, A prioribus ad posteriora est transeundum. Sed præcepta sunt priora consiliis, quia sunt communiora, vtpote à quibus non conuertitur existendi consequentia: quicunque enim seruat consilia, seruat præcepta, sed non conuertitur. Congruus autem ordo est vt à prioribus ad posteriora transeatur, ergo non debet aliquis transire ad obseruantiam consiliorum in religione nisi prius sit exercitatus in præceptis.

Sed contra est, quòd Dominus Matthæum publicanum qui in obseruantia præceptorum exercitatus non erat, aduocauit ad consiliorum obseruantiam. Dicitur enim Lucæ quinto, quòd relictis omnibus secutus est eum, Non ergo est necessarium quòd ante aliquis exerceatur in obseruantia præceptorum, quàm transeat ad perfectionem consiliorum.

Conclusio.

Non solum in diuinis præceptis exercitatis conuenit religionem ingredi, sed & aliis non exercitatis, quò facilius importabilia vitent peccata.

q. prec. art. 1

Respondeo dicendum, quòd sicut ex supradictis patet*, status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam charitatis perfectionem, quod quidem fit inquantum per religionis obseruantiam auferuntur impedimenta perfectæ charitatis. Hæc autem sunt quæ implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autẽ quòd affectus hominis implicatur ad terrena, non solùm impeditur perfectio charitatis, sed interdum etiam ipsa charitas perditur, dum per inordinatam conuersionem ad bona temporalia homo auertitur ab incommutabili bono mortaliter peccando. Vnde patet quòd religionis obseruantiæ sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccãdi, sicut patet quòd per ieiunium & vigilias & obedientiam & alia huiusmodi retrahitur homo à peccatis gulæ & luxuriæ & à quibuscunque aliis peccatis. Et ideo religionem ingredi non solùm expedit his qui sunt exercitati in præceptis: vt ad maiorem perfectionem perueniant, sed etiam his qui non sunt exercitati vt facilius peccata vitent & perfectionem assequantur.

Super illud Matth. 19. Hæc omnia seruaui. to. 9.

Ad primum ergo dicendum, quòd Hieronymus dicit super Matthæum*, Mentitus est adolescens dicens, Hæc omnia seruaui à iuuentute mea. Si enim quod positum est in mandatis, Diliges proximum tuum sicut teipsum, opere complesset, quomodo postea audiens, Vade & vende omnia quæ habes, & da pauperibus, tristis recessisset? Sed intelligendum est eum mentitum esse quantum ad perfectam obseruantiam huius præcepti. Vnde Origines super Matthæum† dicit quòd scriptum est in Euangelio, secundum Hebræos, quòd cùm Dominus dixisset ei, Vade & vende omnia quæ habes, cœpit diues scalpere caput suum, & dixit ad eum Dominus, Quomodo dicis, feci legem & prophetas, cùm scriptum sit in lege, Diliges proximum tuum sicut teipsum? Et ecce multi fratres tui filij Abrahæ amicti sunt stercore, morientes fame, & domus tua plena est multis bonis, & non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque Dominus redarguens eum dicit, Si vis perfectus esse, Vade &c. Impossibile est enim implere mandatum quod dicit, Diliges proximum tuum sicut teipsum, & esse diuitem, & maximè tantas possessiones habere, quod est intelligendum de perfecta impletione huius præcepti. Imperfectè autem & communi modo verum est eum obseruasse præcepta. Perfectio enim principaliter in obseruantia præceptorum charitatis consistit, vt supra habitum est*. Vt ergo Dominus ostenderet perfectionem consiliorum vtilem esse & innocentibus & peccatoribus, non solùm vocauit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens, quia facilius conuertuntur ad religionem peccatores quàm illi qui de sua innocentia præsumunt, quibus dicit Dominus Matthæi vigesimoprimo, Publicani & meretrices præcedunt vos in regno Dei.

Homil. 8. in Matth. non multum remote ante medium. tom. 3.

q. 184. art. 3

Ad secundum dicendum, quòd summum & infimum tripliciter accipi possunt. Vno modo in eodem statu & in eodem homine, & sic manifestum est quod nemo repentè fit summus, quia vnusquisque rectè viuens toto tempore vitæ suæ proficit vt ad summum perueniat. Alio modo per comparationem ad diuersos status. Et sic non oportet quòd quicunque vult ad superiorem statum peruenire, à minori incipiat, sicut non oportet quòd qui vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur. Tertio modo quantum ad diuersas personas. Et sic manifestum est quòd vnus statim incipit non solùm ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quàm sit summum ad quod alius peruenit per totam vitam suam. Vnde Gregorius dicit in secundo dialogo, Omnes cognoscant, benedictus puer conuersationis gratiam à quanta perfectione cœpisset.

Elicitur ex q. 184. art. 6.

Ad tertium dicendũ, quod sicut supra dictum est*, ordines sacri prȩexigunt sanctitatem. Sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam. Vnde pondus ordinum imponendum est parietibus iam per sanctitatem desiccatis. Sed pondus religionis

desiccat

deficeat parietes,id est,homines ab humore vitiorum.

AD QVARTVM dicendum,quòd sicut manifestè ex verbis illius glossę apparet,principaliter loquitur de ordine doctrinę prout transeundú est à facilioribus ad difficiliora. Vnde ꝙ dicit,hæreticos & schismaticos hûc ordinẽ peruertere manifestú est ex sequẽtib⁹,ad ordinẽ doctrinæ pertinere*. Sequitur enim, Hic verò se seruasse, scilicet prædictum ordinem dicit constringens se maledicto. Sic quasi nõ modo in alijs fui humilis, sed etiam in scientia, quia humiliter sentiebam,quia prius nutritus lacte quod est verbum caro factum est,vt sic crescerem ad panem angelorum, ad verbum quod est in principio apud Deum. Exemplum autẽ quod in medio interponitur, quòd nouiter baptizatis non indicitur ieiunium vsque ad Pentecosten, ostendit quòd non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi antequam per Spiritumsanctum interius ad hoc instigentur,vt difficilia propria voluntate assumant. Vnde & post Pentecosten post receptionem Spiritus sancti ieiunium celebrat ecclesia. Spiritus autem Sanctus,sicut Ambrosius†dicit super Lucam,nõ arcetur ætatibus,non finitur morte,nõ excluditur aluo. Et Gregorius dicit in Homilia* Pentecostes, Implet citharœdum puerum & Psalmistam facit,implet puerum abstinentem & iudicem senum facit. Et postea subdit, Nulla ad dicendum mora agitur, in omne quod voluerit mox vt tetigerit mentem docet. Et sicut dicitur Ecclesiastici 8. Non est in hominis ditione prohibere spiritum. Et Apostolus primę ad Thessaloni. 5. monet, Spiritum nolite extinguere. Et Actorum septimo, contra quosdam dicitur, Vos semper Spiritui sancto restitistis.

glos. citata in argum.

lib. 1. in Lucã in titul. de turbati zachar. cõfirm. tom. 5.

**Homi. 30. in Euãgel. nõ remote à fine.*

AD QVINTVM dicendum, quòd præceptorũ quædam sunt principalia, quæ sunt quasi fines præceptorũ & consiliorum, scilicet præcepta charitatis ad quæ consilia ordinantur,non ita quòd sine consilijs seruari nõ possint, sed vt per consilia perfectius obseruentur. Alia verò sunt præcepta secundaria quæ ordinantur ad pręcepta charitatis,vt sine quibus præcepta charitatis seruari non possunt omnino. Sic ergo perfecta obseruantia pręceptorum charitatis præcedit intentione consilia,sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum quæ sunt ad finem. Obseruantia verò præceptorum charitatis secundum communem modum, & similiter alia præcepta comparantur ad consilia sicut commune ad proprium, quia obseruantia præceptorum potest esse sine consilijs, sed non conuertitur. Sic ergo obseruantia præceptorum communiter sumpta præcedit ordine naturæ consilia, nõ tamen oportet quòd tempore, quia non est aliquid prius in genere quàm sit in aliqua specierum. Obseruantia verò præceptorum sine consilijs ordinatur ad obseruantiam præceptorum cum consilijs sicut species imperfecta ad perfectam,sicut animal irrationale ad rationale. Perfectũ autem naturaliter prius est imperfecto. Natura enim, vt Boëtius dicit,à perfectis sumit initium. Nec tamẽ oportet quòd prius obseruẽtur præcepta sine consilijs,& postea cum consilijs,sicut non oportet quòd aliquis prius sit asinus quàm homo,vel quòd prius sit coniugatus quàm sit virgo. Et similiter non oportet quòd aliquis prius seruet præcepta in seculo quàm transeat ad religionem,præsertim quia conuersatio secularis non disponit ad perfectionem religionis,sed magis impedit.

ARTICVLVS II.

Vtrum debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum.

sup. qõ. 188. ar. 9. Et quol. 3. ar. 11. Et opus. 17. c. 11 12. & 13.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur,quòd non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum Per professionem enim aliquis voto religionis astringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum regulam Beati Benedicti, & secundum statutum* Innocentij quarti,qui etiam prohibuit ante annum probationis completum eos per professionem religioni astringi: ergo videtur quòd multo minus adhuc in seculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

**In Decret. li. 3. de regulari. & transeũti. ad religi. ca. 1*

¶ 2 Præterea,Gregorius in registro dicit,& habetur in Decretis, distinctione 45*. quòd Iudæi non vi sed libera voluntate vt conuertantur suadendi sunt. Sed implere id quod vouetur,necessitatis est, ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

in Decre. dist. 45. ca. de Iudæis.

¶ 3 Præterea, Nullus debet alteri præbere occasionem ruinæ. Vnde Exodi 21. dicitur. Si quis aperuerit cisternã, cecideritque bos vel asinus in eam,dominus cisternę reddet pretium iumentorum. Sed ex hoc quòd aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationẽ & in diuersa peccata: ergo videtur quòd non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

SED CONTRA est,quod in Psalm. 75. dicitur. Vouete & reddite Domino Deo vestro. Vbi dicit glossa* quòd quædam sunt vota propria singulorum, vt castitas, virginitas & huiusmodi. Ad hæc ergo vouenda inuitat nos sacra scriptura, quæ non inuitat nisi ad id quod est melius: ergo melius est quòd aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

est glos. Aug. hoc loco. to. 8.

CONCLVSIO.

Decens & laudabile est aliquos ad religionis ingressum voto se obligare.

RESPONDEO dicendum,quòd sicut supra dictum est*,cum de voto ageretur, vnum & idem opus ex voto factum est laudabilius quàm si sine voto fiat. Tum quia vouere est actus religionis,quę habet quandã excellentiã inter virtutes. Tum quia per votum firmatur volũtas hominis ad bonum faciẽdum. Et sicut peccatum est grauius ex hoc quòd procedit ex voluntate obstinata in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc, quòd procedit ex voluntate cõfirmata in bonũ per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum est secundum se laudabile. Q. 88. ar. 6

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd duplex est religionis votum. Vnum solenne quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrẽ, quod vocatur professio,& tale votum debet præcedere annus probationis, vt probat obiectio. Aliud autẽ est votum simplex,ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum,& ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd auctoritas illa Gregorij intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quæ ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda, quinimò vt Augustinus dicit* ad Armentarium & Paulinam, Felix est necessitas quæ ad meliora transmittit.

epist. 45. non multũ procul à fine. tomo. 2

AD TERTIVM dicendum, quòd vouere religionis ingressum,est quædam confirmatio voluntatis ad meliora. Et ideo quantum est de se,non dat homini occasionẽ ruinæ,sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti trangressor grauius ruat,hoc non derogat bonitati voti,sicut nec derogat bonitati baptismi, quòd aliqui post baptismum grauius peccant.

ARTICVLVS III.

Vtrum ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, teneatur intrare religionem.

sup. q. 88. ar. 3. ad 2. Et quol. 3. ar. 12

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare religionem. Dicitur enim in Decretal. * decimaseptima quæstione secunda, Gonsaldus presbyter quondam infirmitatis passione pressus monachum se fieri promisit, Non tamẽ monasterio aut abbati se tradidit,nec promissionem scripsit,sed beneficium ecclesiæ in manũ aduocati refutauit. Ac postquam cõualuit,monachum se negauit fieri. Et postea subditur, Iudicamus

**17. quæst. 2. ca. 1. & inci. pit Gonsaldus*

camus vt præfatus presbyter beneficiū & altaria recipiat & quietè retineat. Hoc autē nō esset, si teneretur religionem intrare: ergo videtur quòd non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligauit.

¶ 2 Præterea, Nullus tenetur facere id quod non est in potestate ipsius. Sed quòd aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius: sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire: ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum quo quis se ad religionis ingressum obligauit.

¶ 3 Præterea, Per votum minus vtile non potest derogari voto magis vtili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium terræ sanctæ: quod videtur esse vtilius: quia per hoc votum consequitur homo remissionē peccatorum: ergo videtur quòd votum quo quis se obligauit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

SED CONTRA est, q; dicitur Ecclesiastes 5. Si quid vouisti Deo, ne moreris reddere. Displicet enim ei infidelis & stulta promissio. Et super illud Psal. 75. Vouete & reddite domino Deo vestro: dicit gloss*. Vouere voluntati consulitur: sed post voti promissionem redditio necessario exigitur.

hoc habetur in senten. in Decret. lib. 3. titul. 34. ca. 6. & 7.

CONCLVSIO.

Tenetur it religionem intrare qui ad hoc voto se obligauit.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, cum de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent. Vt autem August. dicit in epistola ad Bonifacium: si inter homines bonæ fidei solent contractus nulla ratione dissolui: quanto magis ista pollicitatio quam cum Deo pepigit, solui sine vindicta non poterit? Et ideo ad implendum id quod homo vouit ex necessitate tenetur: dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat. Manifestum est autem quòd ingressus religionis maxime ad Deum pertinet: quia per hoc homo totaliter se mancipat diuinis obsequijs: vt ex supradictis patet*. Vnde relinquitur quod ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi: secundum quod se voto obligare intendit: ita scilicet, quod si intendit se absolute obligare, tenetur quàm citius poterit ingredi legitimo impedimento cessante. Si autē ad certum tempus vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adueniente, vel conditione existente.

Q. 88. ar. 1.
Q. 186. ar. 1

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ille presbyter non fecerat votum solenne, sed simplex. Vnde non erat monachus effectus vt cogi deberet de iure in monasterio remanere & Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiæ esset sibi consulendum, quòd omnibus dimissis religionem intraret. Vnde extra, de voto* & voti redemptione, capitulo per tuas, consulitur episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpserat, voto non impleto: vt si suam saluare desideraret conscientiam, regimen ecclesiæ resignaret, & redderet Altissimo vota sua.

in Decre. li. 3 titul. 34. cap. 10. in fine.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut supra dictum est*, cum de voto ageretur: ille qui se voto obligauit ad certæ religionis ingressum: tenetur facere quantum in se est vt in illa religione recipiatur. Et si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in vna religione, tenetur ire ad aliam. Si vero se intendit specialiter obligare ad vnam solum, non tenetur nisi secundum modum obligationis suæ.

Q. 88. ar. 3. ad 2.

AD TERTIVM dicendum, quòd votum religionis cum sit perpetuum, est maius quàm votum peregrinationis terræ sanctę, quod est temporale. Et sicut Alexander tertius* dicit, & habetur extra, de voto & voti redēptione capitulo scripturæ. reus facti voti aliquatenus non habetur qui tēporale obsequium in perpetuam noscitur religionis obseruantiam cōmutare. Rationabiliter autē dici potest, quòd etiam per ingressum religionis aliquis cōsequatur remissionē omnium peccatorum. Si enim aliquibus eleemosynis factis homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundū illud Danielis quarto, Peccata tua eleemosynis redime, multò magis in satisfactione pro omnibus peccatis sufficit quòd aliquis se totaliter diuinis obsequijs mācipet per religionis ingressum: quæ excedit omne genus satisfactionis etiam publicæ pœnitentiæ: vt habetur in Decretis trigesimaterna* quæstione secunda, canone, admonere. Sicut etiam holocaustum excedit sacrificium: vt Gregorius dicit* super Ezeche. Vnde legitur in vitis patrum, quòd eandem gratiam consequuntur religionem intrantes, quam consequuntur baptizati. Si tamen non absoluerentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominus ingressus religionis vtilior est, quàm peregrinatio terræ sanctæ quantum ad promotionem in bonum: quæ præponderat absolutioni à pœna.

in Decre. li. 3 titul. 34. ca. 4
33. q. 2. cap. Admonere.
**Homil. 20. à medio.*

ARTICVLVS IIII.

Vtrum ille, qui vouet religionem ingredi, teneatur perpetuò in religione permanere.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd ille qui vouet religionem ingredi, teneatur perpetuò in religione permanere. Melius est enim religionem non ingredi, quàm post ingressum exire: secundum illud 2. Petr. 2. Melius erat illis veritatem nō cognoscere, quàm post agnitam retroire. Et Luc. 9. dicitur, Nemo mittens manum ad aratrum & respiciens retro aptus est regno Dei. Sed ille qui voto se obligauit ad religionis ingressum, tenetur ingredi: vt dictum est*. Ergo etiam tenetur perpetuò remanere.

Art. præcedēti.

¶ 2 Præterea, Quilibet debet vitare id ex quo scandalū sequitur: & alijs datur malum exemplū. Sed ex hoc quòd aliquis post religionis ingressum egreditur & ad seculum redit, malum exemplum & scandalum alijs generatur, qui retrahuntur ab ingressu & prouocantur ad exitum. Ergo videtur quòd ille qui ingreditur religionē, vt votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuò remanere.

¶ 3 Præterea, Votum religionis reputatur votum perpetuum: & ideo temporalibus votis præfertur: vt dictum est*. Hoc autē nō esset si aliquis voto religionis emisso ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo quòd ille qui vouet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuò remanere.

Ar. præc. ad 3 et q. 88. art. 12. ad 1.

SED CONTRA est, quod votum professionis propter hoc quod obligat hominem ad hoc quòd perpetuò in religione remaneat, præexigit annum probationis, qui non præexigitur ad votum simplex, quo aliquis se obligat ad religionis ingressum: ergo videtur quòd ille, qui vouet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuò ibi remanere.

CONCLVSIO.

Quicunque ad religionem voto se obligauit, tenetur in ea perpetuò permanere, si sic vouit.

RESPONDEO dicendum, quòd obligatio voti ex voluntate procedit. Nam vouere voluntatis est: vt Augustinus* dicit, Intantum ergo fertur obligatio voti, inquātum se extendit voluntas & intentio vouentis. Si ergo vouens intendit se obligare nō solum ad ingressum religionis, sed etiā ad perpetuò remanendum, tenetur perpetuò remanere. Si autē intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi cum libertate remanēdi vel non remanendi, manifestū est quòd remanere non tenetur. Si verò in vouendo, simpliciter de ingressu religionis cogitauit, absque hoc quòd cogitaret de libertate exitus vel de perpetuitate remanendi: videtur obligari ad ingressum religionis secundum formam iuris communis: quæ est vt ingredientibus detur annus probationis: vnde non tenetur perpetuò in religione permanere.

de voto et voti redēptione, ca. Mag. et ca. Licet, habetur in sententia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd melius est intrare religionē animo probandi, quàm penitus nō intrare: quia

quia per hoc disponitur ad perpetuò remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire vel aspicere, nisi quãdo prætermittit id ad quod se obligauit. Alioquin quicũque per aliquod tẽpus facit aliquod bonum opus, si nõ semper id faciat, esset ineptus regno Dei: quod patet esse falsum.

AD SECVNDVM dicẽdum, quod ille, qui religionẽ ingreditur, si exeat præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum. Et si alius scandalizatur, erit scandalum passiuum ex eius parte, non autem actiuum ex parte exeuntis, quia fecit quod licitum erat ei facere, & quod expediebat ei propter rationabilem causam, puta infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid huiusmodi.

AD TERTIVM dicendũ, quòd ille, qui intrat vt statim exeat, nõ videtur satisfacere voto suo: quia ipse in vouendo hoc nõ intẽdit. Et ideo tenetur mutare propositũ, vt saltem velit experiri, an ei expediat in religione remanere. Non autem tenetur ad perpetuò remanendum.

ARTICVLVS V.

Vtrum pueri sint recipiendi in religione.

sup. q. 88. ar. 8 ad 2. et ar. 9. cor. Et quol. 3. ar. 11. Et quol. 4. ar. 23 & opusc. 17. cap. 3.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd pueri non sint recipiendi in religione: quia extrà*, de regularibus & transeuntibus ad religionem dicitur, Nullus tondeatur nisi legitima ætate & spontanea voluntate. Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem, nec spontaneam voluntatem: quia non habent perfectè vsum rationis. Ergo videtur quòd non sint in religione recipiendi.

*lib. 3. titulo. 31. ca. nullus.

¶ 2 Præterea, Status religionis videtur esse status pœnitẽtiæ, vnde & religio dicitur à religando, vel à reeligendo: vt August. dicit 19.* de Ciuit. Dei. Sed pueris nõ conuenit pœnitentia: ergo videtur quòd non debeant religionem intrare.

lib. 19. ca. 19 in fin. tom. 5.

¶ 3 Præterea, Sicut aliquis obligatur iuramento, ita & voto. Sed pueri ante annos quatuordecim nõ debent obligari iuramento: vt habetur in Decretis 22.† quæst. 5. ca. pueri. & cap. honestum: ergo videtur quòd nec etiam sint voto obligandi.

22. quæst. 5. cap Pueri: & ca. Honestum.

¶ 4 Præterea, Illicitum videtur obligare aliquem tali obligatione, quæ posset iuste irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi à parentibus vel tutoribus. Dicitur enim in Decretis 20.* quæst. 2. quòd puella si ante duodecim ætatis annos sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes eius vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. Illicitum est ergo pueros præsertim ante annos pubertatis ad religionem recipere vel obligare.

20. quæst. 2. cap. Puella.

SED CONTRA est, quòd dicit dominus Matth. 19. Sinite paruulos, & nolite eos prohibere ad me venire, quod exponens Orige. super Matt*. dicit, quòd discipuli Iesu priusquam discant rationem iustitiæ, reprehendunt eos qui pueros & infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos cõdescendere vtilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excellentioris, contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Iesum.

Homil. 7. in Matth. nõ multũ remote ãte finẽ. tomo. 3.

CONCLVSIO.

Quanquam ante annos pubertatis pueri ad religionem non teneantur, possunt tamen & laudabile est eos in religione recipi, vt in ea exerceantur tanquam in arte, quam post annos pubertatis accedente rationis vsu professuri sunt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, duplex est religionis votum. Vnum simplex quod consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit. Et hoc votum habet efficaciam ex iure diuino, quod tamẽ dupliciter impediri potest. Vno modo per defectum deliberationis: vt patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, vt habetur, extrà, de regularibus,* & transeuntibus ad religionẽ, cap. Sicut tenor. Et eadem est ratio de pueris, qui nondum habent debitum vsum rationis, per quem sint doli capaces: quem quidẽ pueri habent, vt frequentius circa quartũdecimum annum, puellæ verò circa duodecimũ, qui dicuntur anni pubertatis. In quibusdam tamen anticipatur: & in quibusdam tardatur secundum diuersam dispositionẽ naturæ. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voueat, qui non est propriæ potestatis, puta si seruus etiam vsum rationis habens voueat se religionẽ intrare, aut etiam ordinetur ignorãte domino. Potest enim hoc dominus reuocare, vt habetur in Decret. dist.* 54. ca. Si seruus. Et quia pueri vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionẽ suæ vitæ, poterit pater votum eorum reuocare vel acceptare, si sibi placuerit, vt expressè dicitur de muliere Nume. 30. Sic ergo si puer ante annos pubertatis simplex votum emittat, antequam habeat plenum vsum rationis, non obligatur ex voto. Si autẽ habeat vsum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem quantum in se est ex suo voto, tamen potest obligatio remoueri per auctoritatem patris, in cuius potestate adhuc existit: quia ordinatio legis, qua vnus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si vero annos pubertatis excedat, nõ potest reuocari auctoritate parentum. Si tamẽ nondum habet plenum vsum rationis, non obligaretur quo ad Deũ. Aliud autem est votum solenne, quod facit monachum vel religiosum, quod quidem subditur ordinationi Ecclesiæ propter solennitatem quam habet annexam. Et quia ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta quantumcunq; aliquis habeat vsum rationis plenum, vel sit doli capax, non habet suum effectum, vt faciat profitentem iam esse religiosum. Et tamẽ licet ante pubertatis annos profiteri non possint, possunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, vt nutriantur ibidem: sicut de Iohanne Baptista legitur Lucæ primo, quod puer crescebat & confortabatur spiritu, & erat in desertis. Vnde sicut Gregor.* dicit in 2. Dialogorum, beato Benedicto, Romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare cœperunt, quod est valde expediens, secundum illud Threnorum 3. Bonum est viro cum portauerit iugum ab adolescentia sua. Vnde & communi consuetudine pueri applicantur illis officijs vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

Ar. 2. huius quæst. ad. 1.

in Decret. lib. 3. titul. 31. cap. 15.

Dist. 54. cap. frequẽs. et ca. Si seruus. 2.

lib. 2. cap. 3. in fine.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd legitima ætas ad hoc, quòd aliquis tondeatur cum voto solenni religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest vti spõtanea voluntate. Sed ante annos pubertatis potest esse legitima ætas ad hoc, quòd aliquis tondeatur in religione nutriendus.

AD SECVNDVM dicendum, quòd religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, vt supra habitum est*, & secundum hoc conuenit pueris qui de facili inducuntur. Ex consequenti autem dicitur esse status pœnitentiæ, inquantum per obseruantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, vt supra dictum est†.

Q. 186. a. 2. ad 4.

Q. 187. ar. 6

AD TERTIVM dicẽdum, quòd pueri sicut non coguntur ad iurandum, sicut Canon* dicit, ita nõ coguntur ad vouendum. Si tamen voto vel iuramento se astrinxerint ad aliquid faciẽdum, obligantur quo ad Deum, si habeant vsum rationis, sed non obligantur quo ad ecclesiã ante quatuordecim annos.

Locis in argumẽtatis.

AD QVARTVM dicendum, quòd Numeri 30. non reprehenditur mulier in puellari ætate constituta, si voueat absque consensu parentum. Potest tamen reuocari à parentibus. Ex quo patet, quòd non peccat vouendo. Sed intelligitur se voto obligare, quantum in se est absq; præiudicio auctoritatis paternæ.

ARTICVLVS VI.

Vtrum propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis.

Supr.qō.101. ar.4.ad 3.& 4.Et 4.di.38 q.2.ar.4.q.2 ad 2.Et quol. 3.ar.16.Et quol.10.ar.9 Et Mat.15. col.2.fin.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet prætermittere id quod est necessitatis, vt fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate præcepti quod datur de honoratione parentum. Exo. 20. Vnde & Apostolus dicit primæ ad Timoth. 5. Si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primùm domum suam regere & mutuam vicem reddere parentibus. Ingredi autem religionem est liberum voluntatis. ergo videtur quòd non debeat aliquis prætermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

¶ 2 Præterea, Maior videtur esse subiectio filij ad patrem, quàm serui ad dominum, quia filiatio est naturalis, seruitus autem ex maledictione peccati: vt patet Gene. 9. Sed seruus non potest prætermittere obsequium domini sui, vt religionem ingrediatur, aut sacrum ordinem assumat: sicut habetur in Decretis dist. 54*. Si seruus, ergo multò minus potest filius obsequium patris prætermittere, vt ingrediatur religionem.

Dist.54.cap. Genera. quatela.

¶ 3 Præterea, Maiori debito obligatur aliquis parentibus, quàm his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debēt pecuniam aliquibus, non possunt religionē ingredi. Dicit enim Gregor.* in Registro, & habetur in Decretis distinctio. 53. quod hi qui sunt ratiocinijs publicis obligati, quando petunt monasteriū, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius à negotijs publicis fuerint absoluti. Ergo videtur quod multò minus filij possunt religionem ingredi prætermisso paterno obsequio.

lib.7.registri, epis.11.in medio. Et habetur dist.53. cap.legem.

SED CONTRA est, quòd Matth. 4. dicitur, quòd Iacobus & Iohannes relictis retibus & patre secuti sunt Dominū. Ex quo patet, vt Hilarius* dicit, docemur Christum secuturi, & secularis vitæ solicitudine & paternæ domus consuetudine non teneri.

Canone 3.in Math.nō procul à fine.

CONCLVSIO.

Vbi parentes in tanta fuerint necessitate, quòd eis aliter subueniri non possit, quàm per filiorum obsequium, non licet filijs prætermisso parentum temporali obsequio religionem intrare.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est*, cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principij inquantum huiusmodi. Et ideo per se eis conuenit, vt filiorum curam habeant. Et propter hoc non liceret alicui filios habenti religionem ingredi omnino prætermissa cura filiorum, id est, non prouiso qualiter educari possint. Dicitur enim primæ ad Timotheum quinto, quòd si quis suorum curam non habet, fidem negauit, & est infideli deterior. Per accidens tamen parentibus conuenit, vt à filijs adiuuentur, inquantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est, quòd parentibus in necessitate existentibus, ita quòd eis commodè aliter, quàm per obsequium filiorum subueniri non possit, nō licet filijs prætermisso parentum obsequio, religionem intrare. Si verò non sint in tali necessitate, vt filiorum obsequio multum indigeant, possunt prætermisso parentum obsequio, filij religionem intrare etiam contra præceptum parentum, quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet, quantum ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt diuini obsequij, & magis est obtemperandum patri spirituum vt viuamus, quàm parētibus carnis, vt Apostolus dicit ad Hebræos 12. Vnde Dominus, vt legitur Matth. 8. & Lucæ 9 reprehendit discipulum qui nolebat eum statim sequi intuitu paternæ sepulturæ. Erant enim alij per quos illud opus impleri poterat: vt Chrysosto.* dicit.

Q.101.ar.2 ad 2.

Super illud Mat.8. dimitte mortuos, &c. tomo. 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd præceptum de honoratione parentum non solùm se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, & ad reuerentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt præceptum de honoratione parentum pro eis orando, & eis reuerentiam & auxilium impendendo, secundum quòd religiosos decet: quia etiā illi qui in seculo viuunt, diuersimodè parentes honorant secundum eorum conditionem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd quia seruitus est in pœnam peccati inducta, ideo per seruitutē aliquid adimitur homini quod alias ei competeret, ne scilicet libere de sua persona possit disponere. Seruus enim id quòd est, domini est. Sed filius non patitur detrimentū ex hoc, quòd subiectus est patri, quin possit de sua persona liberè disponere transferendo se ad obsequium Dei, quòd maximè pertinet ad hominis bonum.

AD TERTIVM dicendum, quòd ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licitè prætermittere facultate existente. Et ideo si aliquis sit obligatus vt alicui rationem ponat, vel vt certum debitum reddat, non potest hoc licitè prætermittere, vt religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam, & non habeat vnde reddat, tenetur facere quod potest, vt scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pecuniam autem persona liberi hominis secundum iura ciuilia non obligatur, sed solum res: quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ. Vnde licitè potest exhibitis rebus suis religionem intrare, nec tenetur in seculo remanere, vt procuret vnde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquid speciale debitum patri, nisi fortè in casu necessitatis, vt dictum est.

ARTICVLVS VII.

Vtrum presbyteri curati possint licitè religionem ingredi.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd presbyteri curati non possint licitè religionē ingredi. Dicit enim Gregor. in pastorali*, quod ille qui curam animarum suscipit, terribiliter admonetur, cum dicitur: Fili mi, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum animam tuā. Et subdit†: Spondere nanque pro amico est alienam animam in periculo suæ conuersationis accipere. Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem, nisi soluat id quod debet, si possit. Cùm ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligauit in periculum animæ suæ, videtur quod non liceat ei prætermissa cura animarum religionem intrare.

Suprà q.184 ar.3.Et opusc.18 cap.25. *Part.3.cap. 5.inter principiā & medium. †Ibidem.

¶ 2 Præterea, Quod vni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habētes curam animarum religionem intrarent: remanerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconueniens: ergo videtur, ꝙ presbyteri curati non possint licitè religionem intrare.

¶ 3 Præterea, Inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi, quibus aliquis contemplata aliis tradit. Huiusmodi autem actus competunt presbyteris curatis & archidiaconis: quibus ex officio competit prædicare & confessiones audire: ergo videtur, quod non liceat presbytero curato vel archidiacono transire ad religionem.

SED CONTRA est, quòd in Decret.* 19. q. 2. ca. Duæ sunt leges, dicitur, Si quis clericorum in ecclesia sita sub episcopo populum retinet & seculariter viuit, si afflatu Spiritussancti in aliquo monasterio, vel regulari canonica se saluari voluerit, etiam episcopo contradicente, eat liber nostra auctoritate.

19. quæst.2. ca. duæ sunt, leges à medio.

CONCLVSIO.

Licet archidiaconis & presbyteris curam deserere animarū, & ad religionem transire, non autem Episcopis inconsulta sedis apostolicæ auctoritate.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictū est*, obligatio voti perpetui, præfertur omni alij obligationi. Obligari autē voto perpetuo & solenni ad vacandū diuinis obsequiis, competit propriè episcopis & religiosis. Presbyteri autem curati & archidiaconi nō obligantur

Art.3.ad 3. & q.88.art. 12.ad 1.

tur voto perpetuo & solenni ad curam animarum retinendam: sicut ad hoc obligātur episcopi. Vnde episcopi præsulatum non possunt deserere, quacunque occasione absque auctoritate Romani pontificis*, vt habetur extrà de regular. & transeuntib. ad relig. c. licet. Archidiaconi autem & presbyteri curati possunt liberè abrenuntiare episcopo curam eis commissam absque speciali licentia papæ, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Vnde manifestum est quod archidiaconis & presbyteris curatis licet ad religionem intrare.

In Decretal. li. 3. titulo 31 ca. licet. Et est 18. in ordine.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd presbyteri curati & archidiaconi obligauerunt se ad curam agendā subditorum, quandiu retinent archidiaconatum vel parochiam. Non autem obligauerunt se ad hoc, quod perpetuò archidiaconatum, vel parochiam teneant.

AD SECVNDVM dicendum, quòd sicut Hier. dicit contra Vigil*. Quamuis à te linguæ viperæ morsus sæuissimos patiantur, scilicet religiosi quibus argumentaris & dicis, si omnes se clauserint & fuerint in solitudine, quis celebrabit ecclesias? Quis seculares homines lucrifaciet? Quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda. Si enim virgines omnes fuerint, & nuptiæ non fuerint, interibit genus humanum. Rara est virtus, nec à pluribus appetitur. Patet ergo, quod hic timor stultus est, puta sicut si aliquis timeret haurire aquam ne flumen deficeret.

Non remotè à fine incipit hæc epi. Multa in orbe monstra, tom. 3.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum liceat de vna religione transire ad aliam.

4. dist. 27. q. 1. art. 3. q. 1. 3. Et di. 38. q. 1. art. 4. q. 3. ad 2.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd non liceat de vna religione trāsire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim Apost. ad Hebr. 10. Non deserentes collectionem nostram: sicut est consuetudinis quibusdam: glos*. qui scilicet timore persecutionis cedit, vel propria præsumptione à peccatoribus vel imperfectis, vt iusti videantur recedunt. Sed hoc videntur facere qui de vna religione transeunt ad aliam perfectiorem. ergo videtur hoc esse illicitum.

**Glo. interlinearis ibid.*

¶ 2 Præterea, Professio monachorum est arctior quàm professio regularium canonicorum: vt habetur extrà, de statu monachorum* & canonicorum regularium, c. Quod Dei timorem. Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum. Dicitur enim in Decretis 19.† quæstio tertia. Mandamus & vniuersaliter interdicimus, ne quis canonicus regularis professus, nisi, quod absit, publicè lapsus fuerit, monachus efficiatur. ergo videtur quòd non liceat alicui transire de vna religione in aliam maiorem.

In Decret. li. 3. titulo 35. c. 5. à medio. †causa 19. q. 3. c. Mandamus.

¶ 3 Præterea, Tandiu obligatur aliquis ad implendum quod vouit, quandiu potest licitè illud implere: sicut si aliquis vouit continentiam seruare etiam post contractum matrimonium per verba de præsenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum: quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licitè potest transire de vna religione ad aliam: tenebitur hoc facere si ante hoc vouerit existēs in seculo. Quod videtur esse inconueniēs: quia ex hoc plerunque scandalum generari posset: ergo non potest aliquis religiosus de vna religione transire ad aliam arctiorem.

SED CONTRA est, quod dicitur in Decr. 20. quæstio. 4.* Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ propter districtiorē vitam ad aliud monasterium pergere disposuerint: ibique commanere decreuerint, sancta synodus concedit. Et eadē ratio videtur esse de quibusdam religiosis: ergo potest aliquis licitè transire de vna religione ad aliam.

20. quæst. 4. cap. virgin. sacr.

CONCLVSIO.

Quanquam minori laude dignū sit de vetere religione in aliam transire, licet tamen hoc facere, vel perfectioris religionis zelo, vel vbi contigerit religionē declinare, vel propter infirmitatem, non tamen absque superioris licentia, & auctoritate.

RESPONDEO dicendum, quòd transire de religione ad religionem, nisi propter magnam vtilitatē vel necessitatem non est laudabile. Tum quia ex hoc plerunque scandalizantur illi qui relinquuntur. Tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consueuit: quàm in illa quam non consueuit cæteris paribus. Vnde in collationibus patrum abbas Nesterius dicit*: Vnicuiq; vtile est secundum propositum quod elegit, summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem peruenire festinet, & nequaquā à sua quam elegit semel professione discedat. Et postea subdit*, rationem assignans. Impossibile nanque est vnum & eundē hominem simul vniuersis fulciri virtutibus. Quas si quis voluerit pariter attentare, in id incidere eum necesse est, vt dum omnem sequitur, nullam integre consequatur. Diuersæ enim religiones præeminent secundum diuersa virtutum opera. Potest tamen aliquis laudabiliter de vna religione transire ad aliam triplici ex causa. Primò quidē zelo perfectioris religionis. Quæ quidem excellentia, vt supra dictum est*, non attenditur secundum solam altitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur. Secundariò verò secundum discretionem obseruantiarū debito fini proportionatarum. Secundo propter declinationem religionis à debita perfectione, puta si in aliqua religione arctiori incipiant religiosi remissius viuere, laudabiliter, transeūt aliquis ad religionem etiam minorem, si melius obseruetur. Vnde in collationibus patrum abbas Ioannes* de seipso dicit, quòd à vita solitaria in qua professus fuerat transiit ad minorem, scilicet eorum qui viuunt in societate, propter hoc quòd vita eremitica cœperat declinare & laxius obseruari. Tertiò propter infirmitatem vel debilitatem, ex qua interdum prouenit, quòd non potest aliquis arctioris religionis statuta seruare, posset autem seruare statuta religionis laxioris. Sed in his tribus casibus potest esse differentia. Nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest: dummodo constet illam religionem esse arctiorem. Si verò de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris iudicium inquirendum: vt habetur extra, de regularibus & transeuntibus* ad religionem, cap. licet. Similiter requiritur superioris iudicium in secundo casu, in tertio verò casu est necessaria dispensatio.

In collatione 14. cap. 5. in principio. *In collatione 14. cap. 6.* *Q. præc. ar. 6.* *In collatione 19. cap. 3. 5. & 6.* *In Decret. li. 3. titulo 31. ca. licet, et est 18. in ordine.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illi qui ad arctiorē religionē transeunt, nō faciunt hoc præsumptuosè, vt iusti videantur: sed deuotè, vt iustiores fiant.

AD SECVNDVM dicendum, quòd vtraque religio, scilicet monachorum & canonicorum regulariū ordinatur ad opera vitæ contemplatiuæ: inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in diuinis mysteriis, ad quæ ordinatur directè ordo canonicorum regularium, quibus per se competit quòd sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit, vt sint clerici, vt habetur in Decret†. decimasexta, quæstione prima. Et ideo quamuis ordo monachorum sit arctioris obseruantiæ, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundū illud Hier. ad Rusticum monachum*, Sic viue in monasterio, vt clericus esse merearis. Non autem econuerso: vt habetur in Decret. decimasexta quæstione 1. in Decret. inducto†. Sed si monachi sint clerici sacris mysteriis obsequentes: habent id quod est canonicorum regulariū cum maiori arctitudine. Et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia: vt dicitur 19. q. 3. cap. statuimus*.

16. quæst. 1. ca. Nemo potest, & cap. alia causa. **De viuendi forma a medio, tom. 1.* *†16. quæst. 1 ca. Sic viue.* *19. quæst. 3. ca. statuimus.*

AD TERTIVM dicendum, quòd votum solenne quo quis obligatur minori religioni, est fortius quàm votum simplex quo quis astringitur maiori religioni. Post votū enim simplex si cōtraheret aliquis matrimoniū, non dirimeretur, sicut post votum solenne. Et ideo ille qui iam

professus est in minori religione, nō tenetur implere votum simplex quod emisit de intrando religionem ad maiorem.

ARTICVLVS IX.

Vtrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandum.

Quol. 3. art. 11. & 14. AD NONVM sic proceditur. Videtur, quòd nullus debeat alios inducere ad religionem intrandum. Mandat enim beatus Benedictus* in regula sua, quòd venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus. Sed probandum est, an spiritus à Deo sit. Et hoc etiam docet Cassianus in quarto lib. de Institutis* cœnobiorū. Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

*cap. 58.

lib. 4. cap. 3.

¶ 2 Præterea, Matt. 23. Dominus dicit, Væ vobis qui circuitis mare & aridam vt faciatis vnum proselytum, & cum factus fuerit, facitis eum filium gehēnę duplo quàm vos. Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. ergo videtur hoc esse vituperabile.

¶ 3 Præterea, Nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad eius detrimentum. Sed ille qui inducit aliquem ad religionem, quandoque ex hoc incurrit detrimentum, quia quandoque sunt obligati ad maiorem religionem. ergo videtur quòd nō sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

SED CONTRA est, quòd dicitur Exod. 25. Cortina cortinam trahat. Debet ergo vnus homo alium trahere ad Dei obsequium.

CONCLVSIO.

Laudabile & admodum meritorium est ex charitate & veraciter ad religionem aliquos inducere.

RESPONDEO dicendum, quòd inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnū præmium merentur. Dicitur enim Iac. vlt. Qui conuerti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, saluabit animam eius à morte, & operit multitudinem peccatorum. Et Daniel. 12. dicitur, quòd qui ad iustitiam erudiūt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates. Posset tamen contingere circa huiusmodi inductionem triplex inordinatio, Primò quidem si violenter aliquis alium ad religionem cogeret, quod prohibetur in Decret. 20. quæstione 3. Secundò si aliquis simoniacè alium ad religionem trahat muneribus datis, vt prohibetur in Decret*. ibidem quæstione secunda, cap. Quam pio. Nec tamen ad hoc pertinet si aliquis alicui pauperi necessaria subministret in seculo nutriens eum ad religionem, vel si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. tertiò si mendaciis eum alliciat. Imminet enim sic inducto periculum, ne cum se deceptum inuenerit retrocedat, & sic fiant nouissima illius hominis peiora prioribus, vt dicitur Lucæ 11.

1. quæst. 1. c. quam pio.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illis qui ad religionem inducuntur, nihilo minus reseruatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur. Et sic nō facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

AD SECVNDVM dicendum, quòd secundum Hilarium, verbum illud Domini prænuntiatiuū fuit peruersi studij Iudæorum: quo post Christi prædicationem Gentiles, vel etiam Christianos ad Iudaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennæ filios: quia scilicet & peccata pristina, quæ commiserunt, in Iudaismo eis non dimittuntur, & nihilominus incurrunt Iudaicæ perfidiæ reatum. Et secundum hoc non facit ad propositum. Secundum Hieronymum autem hoc refertur ad Iudæos etiam pro statu, in quo legalia obseruari licebat, quantum ad hoc quòd ille, qui ab eis ad Iudaismum conuertebatur dum esset Gentilis, simpliciter errabat. Videns autem magistrorum vitia reuertitur ad vomitum suum, & Gentilis factus, quasi præuaricator maiori pœna fit dignus. Ex quo patet quòd trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem non est vituperabile. Sed hoc solum quòd aliquis ei qui conuertitur, det malum exemplum, vnde peior efficiatur.

AD TERTIVM dicendum, quòd in maiori includitur minus. Et ideo ille, qui est obligatus voto vel iuramento ad ingressum minoris religionis, potest licitè induci ad hoc quòd ad maiorem religionem transeat, nisi sit aliquid speciale, quod impediat: puta infirmitas vel spes maioris profectus in minori religione. Ille verò, qui est obligatus voto, vel iuramento ad ingressum maioris religionis, non potest licitè induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa euidenti, & hoc cum dispensatione superioris.

ARTICVLVS X.

Vtrum sit laudabile, quòd aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, & diuturna deliberatione præcedenti.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit laudabile, quòd aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio & diuturna deliberatione præcedēti. Dicitur enim primę Ioannis quarto. Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus si ex Deo sint. Sed quandoque propositum religionem intrandi non est ex Deo: cum frequenter per exitum religionis dissoluatur. Dicitur enim Actuum quinto, Si est hoc consilium ex Deo, non poteris dissoluere illud. Ergo videtur quòd magna examinatione præcedēte debeant aliqui religionem intrare.

¶ 2 Præterea, Prouerb. 25. dicitur, Causam tuam tracta cum amico tuo. Sed maximè videtur hominis esse causa, quæ pertinet ad mutationem status. Ergo videtur quòd non debeat aliquis religionē intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

¶ 3 Præterea, Dominus Luc. 14. inducit similitudinē de homine, qui vult turrim ædificare, quòd prius sedens computat sumptus, qui sunt ei necessarij, si habeat ad perficiendum, ne insultetur ei: quia hic homo incœpit ædificare, & non potuit consummare. Sumptus autem ad turrim ædificandam (vt Augustinus dicit in epistola ad Lætam*) nihil est aliud quàm vt renuntiet vnusquisque omnibus quæ sunt eius. Contingit autem quandoque quòd hoc multi non possunt, & similiter alias religionis obseruantias portare: in cuius figura 1. Reg. 17. dicitur, quòd Dauid non poterat incedere in armis Saulis: quia non habebat vsum. Ergo videtur quòd non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturna deliberatione præmissa & multorum consilio habito.

Epist. 38. non multū remotè à princ. to. 2.

SED CONTRA est, quòd dicitur Matthæi quarto, quòd ad vocationem domini Petrus & Andreas relictis retibus continuo secuti sunt eum. Vbi Chrysostomus dicit super Matthæum*: Talem obedientiam Christus quærit à nobis, vt neque instanti tempore remoremur.

Homil. 14. in Matth. ante medium, to. 2.

CONCLVSIO.

Illaudabile est, consilium petere de religionis ingressu, num sit secundum se bonus, vel non: est autem opus consilio & matura deliberatione, non si sibi vires sufficiant implere religionis opera, sed vel si sit infirmus, vel sibi onera sint debitorum, & quam religionem ingredi debeat.

RESPONDEO dicendum, quòd diuturna deliberatio & multorum consilia requiruntur in magnis dubiis, vt Philosophus dicit in tertio Ethicorum*. In his autem, quæ sunt certa & determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari. Primò quidem ipse religionis ingressus secundum se: & sic certum est quòd ingressus religionis est melius bonum. Et qui de hoc dubitat, quantum est in se derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Vnde Augustinus dicit in libro de Verbis domini*. Vocat te Oriens, id est Christus: & tu attendis ad Occidentem, id est ad hominem mortalem errare potentem. Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires eius, qui est re-

lib. 3. cap. 3. tom. 5.

In serm. 7. à medio illum, tom. 10.

est religionem ingressurus. Et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis: quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis diuinæ: secundum illud Isaiæ quadragesimo. Qui sperant in domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilę: current & non laborabunt: ambulabunt & non deficient Si tamen sit aliquod speciale impedimẽtum, puta infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua huiusmodi: in his requiritur deliberatio & consilium cum his de quibus speratur quòd prosint & non impediant. Vnde dicitur Ecclesi.37. Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, & cum iniusto de iustitia: quasi dicat, non. Vnde sequitur, Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto. In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Vnde Hieronymus dicit in epistola ad Paulinum*: Festina quæso te, & hærenti in salo nauiculæ funem magis præscinde quàm solue. Tertio autem modo considerari potest modus religionem intrandi, & quam religionem aliquis ingredi debeat. Et de talibus potest haberi etiam consilium cum his qui non impediant.

Circa finem illius incipit hæc Epi. frater Ambrosius tua mihi, to.4

Ad primum ergo dicendum, quòd cum dicitur, Probate spiritus si ex Deo sint, locum habet in his, quæ dubia sunt, vtrum spiritus Dei sit: sicut dubium potest esse his qui iam sunt in religione: vtrum ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, aut simulate accedat: & ideo debent accedentẽ probare, vtrum diuino spiritu moueatur. Sed illi, qui ad religionem accedit, non potest esse dubium, an propositũ de ingressu religionis in corde eius exortum sit à spiritu Dei: cuius est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo quòd aliqui retrocedunt. Non enim omne quod à Deo est, est incorruptibile. Alioquin creaturæ corruptibiles non essent ex Deo, vt Manichæi dicunt. Neque etiam aliqui qui habeant à Deo gratiam, possent illam amittere: quod etiam est hæreticum. Sed consilium Dei est indissolubile: quo etiam corruptibilia & mutabilia facit: secundum illud Isaiæ quadragesimosexto: Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet. Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione, vtrum sit à Deo: quia certa discussione non eget: vt dicit glos. super illud primæ ad Thessalon. vltimo, Omnia probate.

Glos. interlinearis, ibid.

Ad secundum dicendum, quòd sicut caro concupiscit aduersus spiritum, vt dicitur ad Gal. quinto: ita etiam frequenter amici carnales aduersantur profectui spirituali secundum illud Michææ septimo: Inimici hominis domestici eius. Vnde Cyrillus exponens illud Luc.9. Permitte me renuntiare his qui domi sunt, dicit: Quærere renuntiare his qui domi sunt, ostendit, quòd vtcunque diuisus sit. Nam communicare proximis, & cõsulere nolentes æqua sapere, indicat adhuc vtcunque languentẽ, & retrocedentem. Propter quod audit à Domino, Nemo cum posuerit manũ ad aratrum & aspexerit retro, habilis est ad regnum Dei. Aspicit enim retro qui dilationem quærit occasione redeundi domum, & cum propinquis conferendi.

Ad tertium dicẽdum, quòd per ædificationem turris significatur perfectio Christianæ vitæ. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad ædificandum turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat an velit habere sumptus: vel an possit turrim ędificare, si sumptus habeat. Sed hoc sub deliberatione ponitur an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, vtrũ aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ possidet: vel si hoc faciendo ad perfectionem peruenire possit. Sed hoc cadit sub deliberatione, vtrum hoc quod facit sit abrenuntiare omnibus quæ possidet: quia nisi abrenuntiauerit, quod est sumptus habere, non potest (vt ibidem subditur) Christi esse discipulus, quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant an per religionis ingressum possint ad perfectionem peruenire, esse irrationabilis, ex multorum exemplo conuincitur. Vnde Augustinus dicit octauo Confessio*. Aperiebatur ab ea parte, qua intenderam faciem, & quo transire trepidabã, casta dignitas continentię, honeste blandiens, vt venirem neque dubitarem, & extendens ad me suscipiendum & amplectendum pias manus, piis gregibus bonorum exemplorũ: ibi tot pueri & puellę: ibi iuuentus multa & omnis ætas, & graues viduæ & virgines, anus irridebat me irrisione exhortatoria: quasi diceret, Tu non poteris quod isti & istæ? An isti & istæ in semetipsis possunt, & non in domino Deo suo? Quid in te stas, & non stas? Proiice te in eum. Noli metuere. Non se subtrahet vt cadas: proiice te securus, & excipiet te, & saluabit te.

li.8.ca.11.à medio, tom.1.

Exemplum autem illud quod inducitur de Dauid, non facit ad propositum: quia arma Saulis, sicut glossa dicit*, sunt legis sacramenta tanquam onerantia. Religio autem est suaue iugum Christi: quia vt Gregorius dicit in quarto Moralium†, Quid graue mentis nostrę ceruicibus imponit, qui vitare omne desiderium quod perturbat præcipit: qui declinari laboriosa mundi huius itinera mouet. Quod quidem suaue iugum super se tollẽtibus refectionem diuinæ fruitionis repromittit, & sempiternam requiem animarum. Ad quam nos perducat ipse qui promisit Iesus Christus dominus noster: qui est super omnia Deus benedictus in secula.

1.Reg.c.17. glos. interlinearis super id. Deposuit ea.

†li.4.Moral. ca.30. paulo à principio.

SECVNDA SECVNDÆ SVMMÆ THEOLOGICAE SANCTI THOMÆ AQVINATIS, A MENDIS QVAM PLVRIMIS manuscriptorum exemplarium collatione & præsidio repurgata, finit.

SVMMA PRIVILEGIORVM.

PHILIPPI Dei gratia, Regis Hiſpaniarum &c. Ducis Burgundiæ, Brabantiæ, &c. Priuilegijs cautum eſt, ne quis citra volũtatem Chriſtophori Plantini, *Summam Theologicã D. Thomæ Aquinatis*; videlicet Primam partem, Primam Secundæ, Secundam Secundæ & Tertiã partem, cum adiunctione eorum, quæ morte præuentus D. Thomas abſoluere nequiuit, à doctiſſ. Theologis ad exemplaria manuſcripta maxima diligentia & fide collatã & emendatam, nec non notationibus locorum ex ſanctis patribus vel profanis auctoribus citatorum illuſtratam, ante annos decem, quocunque modo vel forma, imprimat, vel alibi impreſſam importet venaléue habeat ſub graui mulcta, vt latius patet in litteris eidem Chriſtophoro Plantino datis & conceſſis, Bruxellæ in Conſilio priuato 17. Decembris, Anno Domini 1567

Signat.

bonus Sadale mee professionis. *I. de Langhe.*

Et in Conſilio Brabantiæ 19. Septembris. 1567.

Signat.

Boudevvijns.





